MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

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

ANUL LXIII (753-756), NR. 9-12, SEPTEMBRIE-DECEMBRIE, 2011

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

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

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

DIRECTOR
Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

REDACTOR ŞEF
ADRIAN BOLDIŞOR

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 şi Mitropolitul Olteniei
Fiul lui Dumnezeu înomenit pătimeşte pentru noi şi ne vindecă de afectele firii noastre deschizându-ne în Dumnezeu Tatăl oceanul infinit de viaţă şi iubire..... 9

P.S. VARSANUFIE PRAHOVEANUL
Teologia harului divin la Sfântul Grigorie Palama..... 37

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU
Uneigentliche Kommunion. Eine ethisch-theologishe Betrachtung der katholischen Eucharistiefeier, versus populum..... 57

Pr. Prof. Univ. Dr. ALEXANDRU ISVORANU
Crearea omului, cădere şi ridicare în exegeza Sf. Grigorie Palama..... 76

Pr. Conf. Univ. Dr. GHEORGHE ZAMFIR
Rolul şi importanţa Tainei Sfântului Botez în viaţa Bisericii..... 93

Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU
Învăţăturile teologice ale Sfântului Grigorie al Nissei în lucrarea Despre pruncii morţi prematur..... 120

Pr. Lect. Univ. Dr. ADRIAN IVAN
Pareneza la Cununie - consideraţii omiletice actuale..... 136

Pr. Lect. Univ. Dr. ION RIZEA
Biserica şi Imperiul Bizantin în timpul Împăratului Constantin cel Mare..... 153

Asist. Univ. Dr. MIHAI CIUREA
Prologul ioaneic – un imn hristologic tradiţional şi rolul său în cadrul structurii narative a Evangheliei a IV-a..... 173

Arhim. IERONIM (ION) CREȚU
Părinți, scriitori bisericeşti şi scrieri creştine în Țara Sfântă, de la cucerirea arabă la prima cruciadă..... 185

Pr. Dr. CIPRIAN CATANĂ
Împăratul Justinian şi ținuturile dunărene..... 225

ADRIAN BOLDIŞOR
Coordonatele irenice ale dialogului inter-religios: dialogul dintre creştini, hinduşi şi budişti..... 244

TRADUCERI
SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN
Cuvânt despre Trupul şi Sângele Domnului (Prof. MARIA C. TRUŞCĂ)..... 260

PREDICI, COMENTARII, MEDITAȚII
Cuvântul P.S. Episcop Sebastian la sinaxa stareților şi stareţelor de la Mănăstirea Tismana - 6 octombrie 2011..... 264

Pr. Lect. Dr. SERGIU POPESCU
Predică la Sfântul Mare Mucenic Dumitru, Izvorâtorul de Mir (26 octombrie)..... 268

RECENZII
Diac. IONIȚĂ APOSTOLACHE
Oameni şi locuri din istoria Bisericii Oltene, cu rezumate în limba engleză de Prof. Hermina Maria Apostolache, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011, 208 p. (ADRIAN BOLDIŞOR)..... 275

MITROPOLITUL ANTONIE DE SUROJ
Dumnezeu şi omul, trad. Luminița Irina Niculescu, Ed. Sophia/Cartea Ortodoxă, București/Alexandria, 2011, 285 p. (Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN)..... 280

ANA-MARIA RĂDULESCU
Clerici ortodocşi în închisorile comuniste. *Judeţul Dolj*. *A-B,*
Ed. Aius, Craiova, 2011, 350 p.
(Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE)..... 284

CONTENTS

STUDIES

His Eminence Acad. PhD Prof. IRINEU POPA
Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia
The Incarnated Son of God is Suffering for Us and Heals the Affects of Our Nature Opening in God the Infinite Ocean of Life and Love…….. 9

His Eminence VARSANUFIE PRAHOVEANUL
The Divine Grace Theology of Saint Gregory Palamas..... 37

Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU
Uneigentliche Kommunion. Eine ethisch-theologishe Betrachtung der katholischen Eucharistiefeier, versus populum..... 57

Fr. PhD Prof. ALEXANDRU ISVORANU
The Creation of Man, the Fall and the Raise in the Exegesis of Saint Gregory Palamas..... 76

Fr. PhD Senior Lecturer GHEORGHE ZAMFIR
The Role and the Importance of the Saint Baptism in the Church Life..... 93

Fr. PhD Senior Lecturer CONSTANTIN I. BĂJĂU
Saint Grégoire de Nysse: Sur les enfants morts prematurèment..... 120

Fr. PhD Lecturer ADRIAN IVAN
La parénèse dans le rit du mariage - considérations homilétiques actuels..... 136

Fr. PhD Lecturer ION RIZEA
Die Kirche und das byzantinischen Reich in der Zeit des Kaisers Konstantin des Großen..... 153

PhD Assist. MIHAI CIUREA
The Johannine Prologue – a Traditional Christological Hymn and Its Role within the Narrative Structure of the Fourth Gospel.... 173

Archim. IERONIM (ION) CREȚU
Fathers, Church Writers and Christian Writibgs in the Holy Country from the Arabian Conquest to the First Crusade……. 185

Fr. PhD CIPRIAN CATANĂ
The Emperor Justinian and the Danubian Lands..... 225

ADRIAN BOLDIȘOR
The Irenic Coordinates of the Inter-Religious Dialogue: Dialogue between Christians, Hindus and Buddhists…….... 244

TRANSLATIONS
SAINT JOHN OF DAMASCUS
Word about the Body and Blood of the Lord
(Prof. MARIA C. TRUȘCĂ)……..... 260

PREACHES, COMMENTS, REFLECTIONS
The Speech of His Eminence Sebastian at the Sinaxa of the Abbots and Abbesses at Monastery Tismana on October 6th 2011..... 264

Fr. PhD Lecturer SERGIU POPESCU
Preach at Saint Great Martyr Demetrius (October 26th)…..… 268

REVIEWS
Deacon IONIȚĂ APOSTOLACHE
People and Places from the History of the Church of Oltenia, with summaries in english by Hermina Maria Apostolache, Mitropolia Oltenia Publishing, Craiova, 2011, 208 p.
(ADRIAN BOLDIȘOR)..... 275

METROPOLITAN ANTONIE DE SUROJ
God and Man, translation by Luminița Irina Niculescu, Sophia/Cartea Ortodoxă Publishing, București/Alexandria, 2011, 285 p. (Fr. PhD Assist. NICOLAE RĂZVAN STAN)..... 280

ANA-MARIA RĂDULESCU
Orthodox Clergymen in the Communist Prisons. Dolj County. A-B, Aius Publishing, Craiova, 2011, 350 p. (Deacon IONIȚĂ APOSTOLACHE)..... 284

STUDII

FIUL LUI DUMNEZEU ÎNOMENIT PĂTIMEŞTE PENTRU NOI ŞI NE VINDECĂ DE AFECTELE FIRII NOASTRE DESCHIZÂNDU-NE ÎN DUMNEZEU TATĂL OCEANUL INFINIT DE VIAŢĂ ŞI IUBIRE

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA[1]
Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei

Cuvinte cheie: *Fiul lui Dumnezeu, energiile divine necreate, afectele firii, Sfinţii Părinţi*
Keywords: *Son of God, the uncreated divine energies, the affects of nature, The Saint Fathers*

Sfinţii Părinţi au văzut întotdeauna începutul chenozei în însăşi actul creaţiei lui Dumnezeu. Pentru ei, Cosmosul este cea dintâi carte a descoperirii slavei lui Dumnezeu şi a nemărginitei Sale iubiri faţă de întreaga făptură. Astfel, lucrurile lumii atârnă fiinţial de Dumnezeu, ele fiind aduse din nefiinţă la fiinţă în afara Lui printr-o intervenţie divină creatoare. În această ipostază lumea se înfăţişează ca venind de la Dumnezeu şi întorcându-se la Dumnezeu, prin energiile necreate care o menţin într-o vie şi statornică actualitate. Datorită acestui fapt, Dumnezeu, prin darurile Sale şi prin energiile divine necreate, se află în lume ca Principiu de viaţă veşnică şi existenţă fericită, rămânând prin fiinţa Sa într-o transcendenţă absolută faţă de lume.[2] În felul acesta lucrurile lumii, prin energiile divine necreate care susţin totul, sunt chemate să participe la infinita iubire şi bunătate divină. Dumnezeu, deşi este transcendent şi inaccesibil în natura Sa intimă şi pururea tainică, prin iubire El Se oglindeşte în propria creaţie. Pe această cale, El Îşi arată lămurit faptul că iubirea Sa este în cosmos, iar slava Sa dumnezeiască, care izvorăşte din fiinţa divină,

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiinţele educaţiei.
[2] Pr. Conf. ILIE MOLDOVAN, *Învăţătura paulină cu privire la taina lui Hristos şi implicaţiile ei ecumenice*, în „Ortodoxia", nr.1/1977, p. 48.

se revarsă peste El, cuprinzându-L din toate părțile *spre rodire de viață*, cum spune cântarea: „*prin Sfântul Duh izvorăsc izvoarele darului care adapă toată făptura spre rodire de viață*”.[3]

Deci, Dumnezeu, prin coborârea Sa la lume şi prin înălțarea Sa la ceruri, atrage şi cuprinde în Sine toate lucrurile existente în univers şi le susține prin pronia Sa cerească. Nu încape îndoială că, deşi lucrează prin energiile Sale divine necreate şi prin cauzele ce acționează din afara ființelor create, El Se află întotdeauna în raport de transcendență față de ele.[4] Prin aceasta, El, cuprinzând lumea sub acoperământul slavei Sale, Îi acordă o anumită consistență, înzestrându-o cu posibilitatea de a participa la viața divină. Deci, Dumnezeu Cuvântul, fără să desființeze distanța ontologică a lumii şi raportul Său cu ea, a binevoit să arunce o punte peste prăpastia ființială dintre El şi ea, aşezând astfel creația în maxima apropiere de El. Aşa că, „*Iubitorul de oameni şi mult Milostivul*”, la plinirea vremii, cu toate că Se distinge esențial de făpturi, a binevoit a Se face om şi a Se implica activ în întreaga sferă a existenței noastre.[5] Firește, El a avut în vedere nu numai pe om, ci şi pe celelalte creaturi care se află sub ochii providenței Sale divine, ca şi acestea să participe la viața divină, beneficiind şi ele de venirea Lui în lume. Referindu-se la această purtare de grijă a lui Dumnezeu, Sfântul Maxim spune: „*Dumnezeu Omul a făcut ca toată creația să participe într-un mod felurit şi gradual la energiile divine: mineralele din univers participă, în felul lor, la simpla existență; vegetalele participă la viață, animalele participă la sufletul senzitiv, iar ființele raționale şi inteligente, cum sunt oamenii şi îngerii, la înțelepciunea divină. Din această perspectivă graduală, fiecare esență de pe o treaptă superioară participă în funcție de calitatea sa şi la condiția treptelor inferioare*”. Cât priveşte pe om însă, Dumnezeu l-a chemat încă de la creație să poarte în sine universul şi să-l asume în rațiunea şi dragostea sa.[6] Acest lucru s-a petrecut desăvârşit abia în actul Învierii când, în Mântuitorul Hristos, în care lumea s-a zidit a doua oară, omul

---

[3] *Antifonul glas 4*.
[4] Pr. Conf. ILIE MOLDOVAN, *Op. cit*., p. 49-50.
[5] IBIDEM, p. 50-52.
[6] În sensul acesta, omul a primit de la Dumnezeu darul de „*a da nume viețuitoarelor*” (Facerea 2, 19-20).

devine pe deplin *microcosmos* şi *microteos* – Dumnezeu în miniatură şi sinteză a universului recapitulat în Hristos, cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa. Faptul că după înviere el ajunge „*microcosmos*" arată că, chipul lui Dumnezeu din el nu este altceva decât icoana Fiului lui Dumnezeu, care depăşeşte măreţia cosmosului. Important este de subliniat în această iconomie că Dumnezeu a făcut pe om după chipul lui Hristos care avea să vină şi a luat în Ipostasul Său atât firea noastră, cât şi pătimirile noastre.

Dar să vedem ce înseamnă pătimire în gândirea Sfinţilor Părinţi şi ce fel de afecte a luat Fiul lui Dumnezeu înomenit.

În gândirea aristotelică, termenul „παθος" poate fi descris ca accident în a suferi o acţiune, stare, afecţiune sau pasiune, potenţialitate sau înclinaţie. La Origen, παθος nu se poate aplica Fiului lui Dumnezeu, deoarece El este veşnic, iar naşterea Sa este veşnică, pur spirituală, lipsită de orice patimă trupească şi de orice separaţie.[7] După Arie şi Eunomiu, Fiul nu este veşnic, El are un început temporal, singur Tatăl este veşnic. „*Demiurgul începe o dată cu timpul creaţiei,* ziceau ei*, pentru aceea, Cel Care a făcut timpul trebuie să înceapă asemănător cu creaţia*".[8] În sensul acesta, dacă Fiul este o creatură, naşterea Sa temporală ar fi pasivă.[9] Iar, dacă am aplica aceste categorii aristotelice ar însemna că ar există un παθος în naşterea din veşnicie a Fiului din Tatăl, iar în ceea ce priveşte înomenirea Logosul, Acesta ar cunoaşte patimile trupului şi ale sufletului sau patima înţeleasă ca tendinţă a păcatului în măsura în care El Se face om. Prin urmare, referitor la Persoana Cuvântului lui Dumnezeu, παθος ar avea o semnificaţie înainte şi după întruparea Sa. Împotriva acestor eretici, Sfântul Grigorie de Nyssa susţine cu tărie că Fiul este veşnic şi nu aparţine lumii create. Naşterea Sa din Tatăl este veşnică, ca atare nu există παθος - pasivitate în această naştere, nici subordonare în Sfânta Treime. Argumentele Sfântului sunt întemeiate pe credinţă şi pe revelaţia divină. Deci, toate Persoanele Preasfintei Treimi sunt egale, orice încercare de a-L subordona pe Fiul Tatălui printr-un παθος este total greşită şi lipsită de temei scripturistic. Aşadar, dacă Eunomiu, în susţinerea tezelor sale, folosea permanent

[7] ORIGEN, *De prin.* IV, 4, 1.
[8] Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *CE*. III, 6, 57; 61-62.
[9] IDEM, *Ibidem*, III, 6, 49 şi 7, 25.

analogii din lumea pământească, deşi ştia clar că proprietăţile (ιδιωματα) lui Dumnezeu şi ale oamenilor sunt diferite,[10] tocmai de aceea el elimina consubstanţialitatea Logosului cu Tatăl pentru a păstra noţiunea de παθος. Împotriva lui, Episcopul de Nyssa nega prezenţa lui παθος în naşterea veşnică din Tatăl şi afirma dumnezeirea Fiului şi deofiinţimea Sa cu Tatăl.

Pentru a vedea şi mai clar firul gândirii arienilor şi în mod deosebit a lui Eunomiu vom arăta că aceştia situau παθος-ul în însăşi substanţa Fiului, ceea ce punea sub semnul întrebării veşnicia Acestuia. Pentru că natura Fiului este empatică (εμπαθης),[11] patimile au fost unite cu natura Sa.[12] Deci, Logosul prin întrupare, vine la ceva ce îi este conatural şi familiar Lui (συγγενες οικειον).[13] Cu alte cuvinte (αυτοματως) El Se lasă atras spre patimă în mod spontan.[14] Singur Tatăl, în această învăţătură, era liber de παθος.[15] Fireşte, fericitul Grigorie, apărând învăţătura Bisericii, sublinia cu claritate că: „*divinitatea Fiului rămâne totdeauna identică, fie înainte de întrupare, fie în trup, fie după pătimire*". Din acest motiv, toate patimile sufletului şi ale trupului, pe care Sfântul le recunoaşte în Fiul întrupat, nu sunt nici ale dumnezeirii singure, nici ale trupului singur.[16] Acest lucru îl prezintă Ierarhul astfel: „*de la început, Domnul conceput de Fecioara Maria... prin natura Sa proprie, era făcut din frământătură pătimitoare*".[17] Deci, prin „*natura Sa proprie*" este arătată natura noastră umană, adică „*ceea ce este propriu naturii noastre, atribuită de Sfânta Scriptură Fiului întrupat, fără ca cineva să roşească - a mânca şi a bea, a dormi şi a obosi, alăptarea, progresul, creşterea trupească, tot ceea ce caracterizează natura noastră, afară de păcat*".[18]

Sfântul Vasile, tot în legătură cu acest subiect, a vorbit şi el

[10] IBIDEM, III, 2, 12.
[11] IBIDEM, III, 10, 29.
[12] IBIDEM, III, 10, 31.
[13] IBIDEM, III, 10, 31.
[14] IBIDEM, III, 10, 42-43.
[15] IDEM, *Ref.,* 179.
[16] IDEM, *Ref.,* 181.
[17] IDEM, *Epistola* 3, 19, **SC**. 363, p. 138.
[18] IBIDEM 3, 17, **SC**. 363, p. 137 (păcatul este un eşec, nu o proprietate a naturii noastre).

despre patimile sufletului în Logosul înomenit, când spunea că „*unele patimi sunt fireşti şi nedespărţite de fiinţa vie, altele provin dintr-o voinţă pervertită, iar ele se furişează alături de cele dintâi spre a duce o viaţă dezordonată şi nedeprinsă cu virtutea. Mântuitorul acceptă simţirile firii ca să dea siguranţa unei întrupări reale, dar toate simţămintele viciate, care tulbură liniştea vieţii, El le-a respins ca nevrednice de dumnezeirea Sa cea nepătată. Chiar dacă a luat asupra-Şi trupul nostru cu afecţiunile lui fireşti, El n-a săvârşit niciun păcat. Cu toate acestea, El n-a exclus faptul de a fi gustat din celelalte pătimiri ale firii noastre, cum ar fi setea, foamea şi chiar moartea*.[19]

Cum vedem, după aceşti Părinţi, referitor la patimile sufletului în Mântuitorul Hristos şi ce fel de natură umană a luat Domnul, înţelegem că „*însăşi schimbarea care s-a produs prin Întrupare este o patimă, iar Cel Care S-a născut în trup este supus patimii. În acest context trebuie să reamintim faptul că fără schimbare este numai Dumnezeu*”.[20] Din acest motiv, putem spune că este o concepţie greşită să afirmi despre Dumnezeu că, fiind nesupus patimii după fire Se face totuşi părtaş al patimilor umane. Mai mult, însuşi termenul de „*patimă*” (παϑος) trebuie întrebuinţat fie la propriu, fie la figurat, după Episcopul de Nyssa. „*Într-adevăr*, zice el, *ceea ce pune stăpânire pe voinţa liberă şi împinge de la virtute la rău, este patima. Dar ceea ce se întâmplă cu trupul omenesc de-a lungul întregii vieţi s-ar putea numi mai propriu «lucrare» decât «patimă», aşa cum sunt naşterea, creşterea, fluxul continuu al elementelor prin aducerea şi îndepărtarea hranei, combinarea elementelor în trup, şi în final, destrămarea trupului şi întoarcerea la elementele din care este alcătuit. Aşadar, ce patimă,* se întreabă Sfântul retoric, *spune credinţa noastră că a îmbrăţişat Dumnezeu? Patima înţeleasă la propriu, cum este răul sau mişcarea proprie firii omeneşti? Într-adevăr, dacă spusele noastre ar întări ideea că Dumnezeu S-a născut în condiţii nepotrivite, ar trebui să fugim de nepotrivirea acestei învăţături, sub motiv că n-ar învăţa nimic adevărat despre natura divină. Dar dacă cuvântarea noastră spune că Dumnezeu a luat asupră-şi firea noastră omenească, fire a cărei naştere a început de la El, cum să*

[19] SF. VASILE CEL MARE, *Epistola* 261, trad. Curtonne, vol. III, p. 118.
[20] SF. GRIGORIE, *CE*. III, 4, 27-29.

se îndepărteze vestirea noastră de concepția despre Dumnezeu, dacă în aceasta nu se strecoară ideea niciunei înclinații spre patimă? Într-adevăr, nu spunem că doctorul are de-a face cu patima când îl vindecă pe cel cuprins de patimă. Dar chiar dacă doctorul ar fi atins de slăbiciune, el rămâne în afară de patimă. Dacă naşterea în ea însăşi nu este patimă, nimeni nu poate să denumească patima prin cuvântul «viață». Dar patima plăcerii, cea care precede naşterea omenească şi înclinarea spre rău a tuturor celor care trăiesc sunt slăbiciuni ale firii omeneşti. Dar credința noastră spune că Dumnezeu e neatins de aceste două slăbiciuni. Deci, dacă Naşterea Lui e străină de plăcere, iar viața Lui e străină de rău, ce patimă ar mai putea să-I fie părtaşă lui Dumnezeu? Iar dacă cineva ar numi patimă separarea trupului de suflet, ar fi cu mult mai potrivit să numească patimă unirea sufletului cu trupul".[21] Aşadar, înțelegerea că în Hristos nu există patimă în sensul de păcat sau de tendință păcătoasă scoate în evidență faptul că Logosul înomenit nu este afectat nici de un παθος metafizic, nici de un παθος moral, deşi El este părtaş cu noi dublei pătimiri antropologice.[22] De altfel, chiar în natura noastră compusă din suflet şi din trup există un efort permanent de a menține împreună aceste două părți, deşi la noi viața este neîncetat amenințată de παθος-ul morții.[23]

Tot referitor la παθος, Sfântul Grigorie de Nyssa analizează tema ignoranței umane a Mântuitorului, evocând două versete din Sfânta Evanghelie după Sfântul Evanghelist Marcu, unde se arată că Domnul căuta fructe în smochin atunci când nu era perioada fructelor,[24] şi din Sfânta Evanghelie după Sfântul Apostol şi Evanghelist Matei, unde se spune că „*de ziua şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl*".[25] Fără a insista prea mult în explicații, putem spune că Sfântul consideră că primul verset se referă la o realitate terestră, iar cel de-al doilea la un eveniment ceresc. De fapt, răspunsul clasic al secolului al IV-lea era că Mântuitorul Hristos

[21] IDEM, *Or. Cat*. 16, trad. Grigorie Teodorescu, Ed. Sofia, 1998, p. 64-65.
[22] IDEM, *CE*. IV, 27-28., *Or. Cat*. 16.
[23] IBIDEM, III, 29.
[24] Marcu 11, 13.
[25] Matei 24, 36.

nu ignoră nimic, ci numai se prefăcea înaintea oamenilor că ar ignora ceva.[26] Deci, Sfântul Grigorie, în acest context, opune constantului antropologic, numit abuziv patimă - παϑος -, pasiunea sau παϑος-ul moral. Faptul că Logosul înomenit, pe durata vieţii Sale pământeşti, este unit cu sufletul şi cu trupul, ne arată că „*dacă separarea lucrurilor care au fost unite este patimă, atunci patimă ar putea fi şi unirea lucrurilor separate, întrucât o mişcare este şi în contopirea lucrurilor separate şi în separarea lucrurilor unite. Aşadar, cu numele cu care s-a numit ultima mişcare se cade să numim şi prima mişcare; iar, dacă prima mişcare pe care o numim naştere este numită patimă, patima ar putea fi numită, în consecinţă, şi mişcarea prin care se destramă unirea sufletului cu trupul. Dar noi spunem că Dumnezeu a trecut prin amândouă mişcările fiinţei noastre: şi prin mişcarea prin care sufletul se uneşte cu trupul, şi prin mişcarea prin care trupul se desparte de suflet*".[27]

Aceeaşi argumentare este reluată de Sfântul Grigorie şi atunci când vorbeşte despre naştere şi moarte ca însuşiri ale firii omeneşti. Transpuse la cele ce s-au petrecut înainte de naşterea Mântuitorului Hristos şi ce s-au petrecut după moartea Lui, Sfântul zice că nu seamănă cu cele ce se petrec cu firea noastră. „*Căci, dacă privim la cele două capete ale vieţii omeneşti, ştim şi de unde începe şi unde se termină, într-adevăr, din patimă (παθος) începându-şi omul existenţa, cu durata pătimirii se potriveşte, însă pentru Dumnezeu-Cuvântul, nici naşterea Lui n-a început din patimă, nici moartea Lui nu s-a petrecut în patimă. Căci nici plăcerea trupească n-a premers naşterea Lui şi nici descompunerea nu I-a urmat după moarte"*.[28]

Mai târziu, Sfântul Maxim Mărturisitorul, folosind argumentele Sfântului Grigorie de Nyssa, arată că παθος (pătimire, pasivitate, pasiune) nu indică patima din procesul de prefacere sau de corupere a puterii, ci pe cea care coexistă prin fire cu lucrurile şi cu fiinţele create. După el, toate câte au fost făcute pătimesc mişcarea, ca unele ce nu sunt mişcare sau putere prin ele

---

[26] GESCHE, *L'âme humaine de Jesus dans la Christologie du IV siecle*, în „RHF" 54 (1959), p. 385-425.
[27] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Or. Cat*., 16, 6.
[28] IBIDEM, 13, 1.

însele.[29] Este de la sine înțeles că Dumnezeu este nepătimitor şi lipsit de orice afecte, aşa cum sunt şi îngerii care sunt minți pure. Asemenea lor vom fi şi noi în viața viitoare, cum spune Sfântul Maxim: „*afectele care conservă firea în viața de aici nu se pot muta împreună cu noi la viața nemuritoare şi veşnică*".[30] Faptul că în Sfânta Scriptură întâlnim adesea vorbindu-se despre mânia lui Dumnezeu, tristețea sau bucuria Lui, aceste descrieri nu înseamnă că Dumnezeu este pătimitor, ci toate s-au scris pentru înțelegerea noastră. Dar, deşi Dumnezeu este nepătimitor, totuşi Mântuitorul ca om a avut afecte în cursul existenței Sale pământeşti: a însetat, a flămânzit, a plâns, a simțit oboseala, durerea, tristețea. Toate acestea însă le-a pătimit până la Înviere, după care au dispărut, la fel cum vor dispărea şi pentru noi când vom intra în Împărăția Cerurilor.[31] Deci, atunci când „*Scriptura vorbeşte de vreun afect din acestea la Dumnezeu sau la sfinți,* zice Sfântul Maxim, *o face pentru înțelegerea noastră, exprimând prin afectele noastre faptele mântuitoare şi binefăcătoare ale Providenței; iar în ce priveşte pe sfinți, întrucât nu se pot exprima raporturile lor spirituale cu Dumnezeu şi dispozițiile lor prin grai omenesc, fără afectele cunoscute firii noastre*".[32]

Dar să revenim la cele arătate mai sus în viața şi iconomia Mântuitorului Hristos. După cum ştim, omul natural nu se putea desăvârşi şi mântui de unul singur, el avea nevoie absolută de ajutorul lui Dumnezeu pentru a fi cuprins în oceanul infinit de iubire, viață şi comuniune cu El. Creatorul, cunoscând aceasta, a hotărât din veşnicie să intre în comuniune cu noi, făcându-Se om, unindu-ne astfel în Duhul Său cu Sine şi cu toate cele cuprinse în

[29] *Ambigua*, *7b*, p. 73.
[30] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Către Talasie*, Filocalia, vol. III, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 40, nota 49.
[31] Cât priveşte pe sfinți, afectele lor sunt reduse la nivelul minim de viețuire, ca o pregustare, încă din viața de aici, a comuniunii veşnice cu Dumnezeu. Chiar mişcarea nu e rea, după Sfântul Maxim, deşi mişcarea ființelor create e pătimire pentru că ființele nu sunt mişcare sau putere prin ele însele, ci au mişcarea sau puterea de la Cel ce le-a creat. Pe de altă parte, mişcarea ca pătimire în sensul bun al cuvântului e congenitală cu firea ființelor create; ele au mişcarea imprimată în firea lor de la Dumnezeu. Înțelegem de aici, consideră Sfântul Maxim, că mişcarea noastră ca pătimire e implicată în însuşi creaturalul nostru. (*Ambigua*, 7b, nota 29, p. 73).
[32] IBIDEM, p. 40.

Sine. Prin această unire şi comuniune, El a refăcut în noi chipul Său dumnezeiesc imprimat încă de la creaţie. Acest chip întunecat prin păcat a fost ridicat la chipul Celui preaînălţat mai presus de toate, cum ne spune Sfântul Apostol Pavel.[33] Datorită acestei iconomii, chipul de om în Mântuitorul Hristos nu mai poate fi pierdut, ci dimpotrivă rămâne în veci un izvor de putere care întăreşte chipul nostru de oameni. Din acest motiv, Logosul Tatălui, încă de la naşterea Sa ca om, a avut un chip reînnoit, ceea ce înseamnă că în noi acest chip, deşi ne naştem cu el, totuşi se reînnoieşte numai prin Taina Sfântului Botez. Firește, Mântuitorul n-a avut niciodată în Sine slăbiciunile chipului, pe când noi le avem şi le resimţim chiar şi după înnoirea chipului nostru prin această Sfântă Taină. Aşadar, Logosul Îşi înnoieşte firea omenească de la început, odată cu înomenirea Sa, pe când natura noastră se înnoieşte numai după ce a fost veche şi păcătoasă. Apoi, Domnul îşi înnoieşte firea sa umană fără ca aceasta să devină ca a lui Adam, deoarece aceasta este a ipostasului dumnezeiesc de la început. Dar, fiindcă a fost luată din firea noastră, îi spunem înnoită, nu nouă, consideră Sfântul Maxim Mărturisitorul.[34] Prin urmare, Logosul Tatălui primeşte sau Îşi dă Însuşi facerea ca Adam şi Se naşte din noi cei de după păcat. Faptul că Şi-a creat firea Sa omenească, unindu-o cu firea Sa divină în Ipostasul Său, El a putut s-o ţină şi în stare de nepăcătuire. Astfel, El ia încă din facere lipsa de păcat, iar din naştere ia urmările păcatului nostru, dar numai pe cele nepăcătoase. Apoi, unind firea omenească cu Sine, El a menţinut în calitatea ei de făcută, nepăcătoşenia, iar din calitatea ei de născută din noi, urmările ireproşabile ale păcatului. Deci, ca să învingă slăbiciunile din firea noastră de după păcat, El a primit urmările nepăcătoase ale păcatului nostru şi ne-a dat puterea să le învingem. În felul acesta, Fiul lui Dumnezeu, spre deosebire de noi care prin naştere primim şi păcatul strămoşesc, El, prin înomenire Sa, uneşte deodată şi în chip minunat naşterea din trup cu facerea Lui ca om şi cu naşterea din Duh. Apoi, faptul că El este Unul şi Acelaşi Fiu al lui Dumnezeu, care Se face om şi care Se naşte din Fecioara Maria, ne arată că facerea şi naşterea din Duh se petrec deodată, sau ultima a urmat îndată după prima. În

[33] Filipeni 2, 6-11.
[34] *Ambigua*, p. 34-36.

acest caz, lucrarea Sfântului Duh este clară, la facerea lui Adam a suflat şi a dat viaţă omului,[35] iar la renaşterea urmaşilor lui Adam a participat la Întruparea Fiului lui Dumnezeu, care S-a făcut om.[36] Această lucrare arată că Adam, păcătuind cu voia, a rămas numai cu naşterea trupească, fapt ce s-a impus cu necesitate ca noi să avem obligatoriu o naştere ulterioară, din apă şi din Duh.

Prin Înomenirea Fiului lui Dumnezeu, naşterea şi facerea s-au unit din nou şi datorită acestei uniri s-a redat şi omului putinţa de a se naşte din Duh, însă nu deodată cu naşterea din trupuri.[37] Sfântul Maxim considera, în acest context, că facerea (*γενεσις*) are legătură directă cu omul care vine de la Dumnezeu printr-un act de creaţie, pe când naşterea (*γεννεσις*) arată proveniența omului ca rezultat al împreunării dintre un bărbat şi o femeie. Logosul divin înomenit însă a luat numai unele din trăsăturile naşterii, în special nu pe cele păcătoase, de aceea nu le-a pierdut nici pe toate cele ale facerii. Deci, Mântuitorul S-a arătat ca o persoană vie în care se aflau atât unele din trăsăturile lui Adam dinainte de păcat, cât şi unele din cele de după păcat. Din Adam cel dinainte de păcat a luat lipsa de păcat şi nestricăciunea, primite de acesta prin creaţie; din Adam, cel de după păcat, a luat trăsătura pătimitoare venită prin naştere, însă nu şi patimile cele contrare firii, care ar fi anulat

---

[35] În cartea Facerii citim cum Dumnezeu a făcut pe om din pământ şi a suflat asupra lui suflare de viaţă: „*Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul fiinţă vie*" (Facere 2, 7).

[36] Sfântul Evanghelist Luca subliniază lucrarea Duhului Sfânt când zice: „*Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea şi Sfântul care Se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema*" (Luca 1, 17).

[37] Acest aspect fusese evidenţiat de Sfântul Grigorie de Nazianz atunci când face legătura între Naşterea Mântuitorului Hristos şi Botezul Lui. Sfântul susţinea că omul care crede în Hristos trebuie să se nască din nou din Duhul Sfânt prin Taina Sfântului Botez. În felul acesta, omul se curăţeşte de păcatul strămoşesc care s-a lipit de naşterea din trupuri. Efectiv, numai prin Botez omul se reface deplin ca om sau primeşte chipul deplin refăcut de om, restabilit în Hristos. Aşa că Hristos Dumnezeu este primul om restabilit, care deschide omului naşterea din trup şi din Duh, pentru ca să fie om complet şi normal. Această naştere implică o întărire a voinţei omului de-a rămâne şi de a se dezvolta în unire cu Dumnezeu. De asemenea, în această naştere – unire, Duhul întăreşte voinţa omului pentru ca omul să se dezvolte în asemănarea cu Dumnezeu şi în unirea cu Dumnezeu.

nepăcătoşenia şi nestricăciunea. Acest lucru ne învaţă că oamenii dinainte de cădere nu erau destinaţi să se înmulţească prin „*naştere*", ci pe altă cale numai de Dumnezeu ştiută.[38] Rezultă de aici că trăsăturile pătimitoare sunt afectele intrate în fire după păcat, fără să fie păcătoase, deşi înlesneşte naşterea păcatului. De pildă, pofta de mâncare e un afect nepăcătos, dar exagerarea sau devierea ei e păcat. Aceste afecte au devenit ca un fel de lege a firii, adică însoţesc în mod necesar firea noastră în existenţa ei pământească fără să ţină însă de ideea eternă a firii şi fără să-i aparţină în existenţa cerească.[39]

Deci, Fiul Tatălui, restabilind în Sine chipul lui Dumnezeu de om întreg şi adevărat eliberat de păcat, însă cu urmările sau afectele ireproşabile, primeşte Botezul de la Ioan ca să ne arate că S-a făcut ca noi, cei de după păcat. El păstrează în sine afectele de pe urma păcatului şi le lasă şi în noi după Botez, dar ne ajută să ţinem în frâu aceste afecte ca să le învingem prin unirea cu El şi prin efortul nostru.[40] Apoi, Mântuitorul Hristos, ca Ipostas de Sine stătător şi liber, după ce S-a eliberat de afectele ireproşabile prin moarte şi Înviere, s-a înălţat la cer, oferind oamenilor ajutorul ceresc de a rezista afectelor ireproşabile care ne îndeamnă la păcat.[41] Sfântul Chiril al Alexandriei, referindu-se la aceste lucrări

---

[38] În gândirea Sfântului Maxim, „*facerea*" mai înseamnă şi trăsăturile pe care le are sau le-a avut firea oamenilor prin creaţie, iar „*naşterea*" pe cele care le are din modul nostru de-a veni la existenţă potrivit păcatului, care au înăbuşit unele din trăsăturile originare, spune Părintele Stăniloae (nota 91 la *Răspunsuri către Talasie*, p. 471).

[39] Părintele Stăniloae face legătura între caracterul natural al căsătoriei, care se potriveşte numai unei faze trecătoare a firii în raport cu existenţa pământească, şi caracterul natural al fecioriei în raport cu existenţa eternă la care e chemată firea (Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Ibidem*, nota 92, p. 471).

[40] Noi avem prin lucrarea Duhului Sfânt puterea de rezista păcatului tocmai pentru faptul că Fiul lui Dumnezeu înomenit, unindu-Se cu noi, ne ajută să ţinem în frâu afectele de pe urma păcatului, ca să nu cădem iarăşi în despărţirea de Dumnezeu, ca Adam odinioară.

[41] Părintele Stăniloae spune că Mântuitorul Hristos, după Înviere şi Înălţarea Sa la cer, rămâne, prin Duhul Său, cu fiecare dintre cei botezaţi, întărindu-i în lupta lor duhovnicească cu afectele care tind să-i ducă la păcat. Prin urmare, având în vedere slăbiciunile din viaţa dinainte de Botez rămase în om după naşterea lui din Duh, viaţă pe care Hristos n-a avut-o, El îl iartă de păcatele în care cade după naşterea noastră din Duh, dacă se pocăieşte şi nu rămâne despărţit de El. Astfel, cel ce crede în Hristos slăbeşte tot mai mult puterea ispitelor care-l

divine, consideră că Domnul, prin cuvintele adresate Sfintei Maria Magdalena, „*Mă sui la Tatăl Meu şi Tatăl vostru şi la Dumnezeul Meu şi Dumnezeul vostru*", vrea să arate că: „*Însuşindu-Şi cele omeneşti pentru a fi asemenea nouă, numeşte pe Dumnezeul nostru Dumnezeul Său, deşi El este Fiu după fire, ca, precum noi urcăm prin asemănarea cu El la demnitatea mai presus de fire (căci nefiind fii după fire, am fost numiţi fii ai lui Dumnezeu, fiindcă strigă în noi prin Duhul Său: «Avva, Părinte»), aşa şi El, fiindcă a primit chipul nostru (căci S-a făcut om, după Scripturi),*[42] *are pe Dumnezeu ca Dumnezeu, deşi e Dumnezeu adevărat după fire*".[43]

Aşadar, Mântuitorul S-a luptat cu afectele ireproşabile şi le-a biruit. În pustia Carantaniei, diavolul încercase prin afectele ireproşabile, acceptate de Fiul Tatălui în firea Sa omenească, să-L ispitească la păcat, dar El le-a învins şi le-a dezbrăcat de tăria lor. De asemenea, Domnul a învins folosirea puterii de-a face orice şi a biruit puterea stăpânitoare de-a scăpa de osândă şi de lovituri. El a suportat necinstirea, alegând smerenia, a suportat lipsurile trupeşti, prin răbdarea foamei. Fără îndoială, El a biruit aceste stări

---

îndeamnă spre păcat şi, cu aceasta, puterea păcatului însuşi, arătându-se şi prin pocăinţă puterea omului contra păcatului, din puterea lui Hristos (IDEM, *Ibidem*, p. 38).

[42] Romani 8, 15.

[43] Mântuitorul Hristos numeşte şi după Învierea Sa pe ucenici „*fraţi*", zice părintele Stăniloae, „*ca să se ştie că nici în această stare nu a părăsit firea omenească şi că-i va ridica şi pe ei, şi pe toţi cei ce vor crede în El, la înălţimea umanităţii Sale înviate şi alături de Sine, Care va sta lângă Tatăl. Ca Om înviat în mod deplin urcă la Dumnezeu-Tatăl, făcându-i şi pe ucenicii Lui (prezenţi şi viitori) să-L aibă pe Dumnezeu apropiat ca Tată. Faptul că i-a făcut «fraţi» ai Săi în mod conştient se va arăta în aceea că El Însuşi va spune în ei, unind glasul lor cu al Său, prin Duhul Său, către Dumnezeu: «Avva, Părinte», cum spune din veci prin Duhul. Pe de altă parte, El S-a făcut şi rămâne atât de mult Om, chiar de-L are pe Dumnezeu şi în această calitate ca Tată, încât Îl trăieşte pe Dumnezeu ca Dumnezeu, împreună cu oamenii. Îl are pe Dumnezeu şi ca Tată, şi ca Dumnezeu, făcându-i pe cei ce se unesc cu El să-L trăiască pe Dumnezeu şi ca Tată şi ca Dumnezeu. Prin Hristos se realizează o deplină unire între Dumnezeu şi oameni, dar fără să înceteze deosebirea după fire dintre Dumnezeu şi oameni. Dumnezeu a adus la fiinţă şi o altă formă de existenţă, dar nu o ţine separată de El, ci o uneşte deplin cu El în Hristos, Fiul Lui făcut Om, şi prin Duhul de Fiu al Fiului Său. Chiar Înălţarea Fiului Său întrupat la cer uneşte deplin creaţia cu Dumnezeu, urcând-o la cer, unde El este din veşnicie, adică dinainte de întrupare*" (SF. CHIRIL, *Comentariu...*, p. 795).

neplăcute nu fără greutate, cum nu fără greutate a biruit şi afectele de durere pricinuite de frica de moarte şi de chinurile de pe cruce. Prin toate acestea, însă, El a purtat firea omenească la starea ei originală pe care Adam ar fi trebuit s-o desăvârşească prin efortul propriu. Prin această întărire a libertății, Fiul lui Dumnezeu a dus şi mai departe înomenirea Sa pentru ca să ajute fiecărui om care se uneşte cu El să se ridice la acest nivel.[44] Iată ce ne spune Sfântul Maxim despre aceasta: „*Afectele n-au fost create de la început împreună cu firea oamenilor, căci ar fi intrat în definiția firii... Ele odrăslesc în fire, după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârşire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc şi fericit, îndată după călcarea poruncii, s-a făcut în om străvezie şi vădită asemănarea cu dobitoacele necuvântătoare. Căci, după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, trebuia ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsăturile iraționalității la care a fost atrasă prin voia ei, astfel Dumnezeu rânduind, prea înțelept, ca omul, în felul acesta, să vină la conştiința măreției sale de ființă rațională.* [45] *Cu toate acestea şi afectele devin bune în cei ce se străduiesc, şi anume atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile lumeşti, le folosesc spre câştigarea bunurilor cereşti. De pildă: pofta o pot preface în mişcarea unui dor spiritual după cele dumnezeieşti; plăcerea, în bucuria curată pentru conlucrarea de bună voie a minții cu*

[44] IDEM, *Ibidem*, p. 38-39.

[45] Referitor la cele prezentate de Sfântul Maxim, Părintele Stăniloae adăuga că „*afectele sunt considerate de Sfântul Maxim ca trăsături iraționale pătrunse în firea omului după căderea în păcat, care-l apropie de animalitate, întrucât şi animalele reacționează irațional prin aceste afecte la ceea ce văd. Prin ele trupul e pus repede în mişcare spre tot ce apare omului vrednic de râvnit, precum repede se contrage din fața celor primejdioase. În starea primordială omul îşi călăuzea viața cu totul rațional. Trupul n-a scăpat prin mişcări anarhice şi dezordonate, sub conducerea rațiunii şi a voinței. Acum, chiar în starea de renaştere, aceste afecte nu mai pot fi scoase din fire. Dar ele se pot folosi spre un scop bun. Gândurile curate şi raționale n-ar putea mişca uşor trupul nostru, ajuns sub puterea acestor factori iraționali dar foarte dinamici, spre țintele fixate de ele. De aceea caută să câştige pentru aceste ținte afectele, ca prin impulsul lor să mişte uşor trupul prin ele. Se ştie că ideea teoretică nu prea are efect în ce priveşte transformarea omului, până ce nu câştigă simțirea lui în favoarea ei. Calea de la idee spre hotărârea bună duce prin sentiment*" (IDEM, *Ibidem*, p. 44-45. Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Ambigua*, nota 14, p. 464).

darurile dumnezeieşti; frica, în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, pocăința care aduce îndreptarea de pe urma păcatului din timpul de aici. În scurt vorbind, omul trebuie, asemenea medicilor înțelepți, care vindecă prin trupul veninos al viperei o muşcătură înveninată sau care se va învenina, să se folosească de aceste afecte spre înlăturarea răutății celei de față sau a celei ce va să fie şi spre dobândirea şi păzirea virtuții şi a cunoştinței. Precum am spus deci, acestea devin bune prin întrebuințare în cei ce îşi robesc orice cuget spre ascultarea lui Hristos.[46]

Dar, Mântuitorul Hristos a suportat afectele, atât ca ispita reală trăită de El, cât şi ca efort pe care l-a depus în suportarea şi în înfrângerea lor. Deşi a luat firea noastră cu afectele ei ireproşabile, nu din necesitate, ci de bună voie, El le-a trăit ca pe unele ce țineau în mod real de firea omenească de după păcat. Dacă nu le-ar fi trăit astfel, El n-ar fi fost în comunicare reală cu noi şi nici nu ne-ar fi dat puterea de a le suporta. Deci, Fiul Tatălui înomenindu-Se a luat de bună voie odată cu firea omenească şi afectele ca o lege a firii întipărită în ea după păcat, rămânând în comuniune cu noi prin suportarea lor. Este clar că Mântuitorul Hristos, prin faptul că n-a păcătui, El n-a ieşit din comuniunea cu noi, ci, dimpotrivă, a suferit durerile de pe urma păcatelor noastre, trăind, totodată, durerea pentru noi. Apoi, pentru că noi am păcătuit, pătimirile, care trebuiau suportate în firea noastră, au fost biruite de Mântuitorul Hristos. Deci, El a putut face aceasta de la Sine, învingând în Sine afectele, ca apoi să ne dea şi nouă puterea să le învingem cu ajutorul Lui, suportându-le fără să păcătuim.[47] În felul acesta, El a trăit în mod dureros foamea, oboseala, loviturile, ca şi noi, urmându-i Lui, să biruim aceste afecte, fiind întăriți de puterea Lui.[48]

Din cele prezentate înțelegem, cum spune Sfântul Maxim, că *„Logosul dumnezeiesc, Cel ce este în tot chipul asemenea nouă afară de păcat, a îmbrăcat fără schimbare firea noastră şi prin*

[46] *Răspunsuri către Talasie*, 1, p. 43-44.

[47] Evident, dacă Adam n-ar fi căzut în păcat de bună seamă că el n-ar fi suportat urmările căderii. În acest caz, Dumnezeu Cuvântul ar fi luat o fire fără aceste urmări.

[48] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 39.

aceasta S-a făcut om deplin, arătându-l în Sine pe primul Adam prin trăsăturile facerii şi ale naşterii. Astfel, omul, primind existenţa de la Dumnezeu şi începând să existe chiar prin actul facerii, era liber de stricăciune şi păcat, căci acestea n-au fost create deodată cu el. Când însă a păcătuit, călcând porunca, a primit osânda naşterii, care se susţine prin păcat, păcatul avându-şi sursa în trăsătura pătimitoare ivită din pricina lui, ca într-o lege a firii.[49] *În temeiul acestei legi niciun om nu este fără de păcat, fiind supus fiecare prin fire legii naşterii, care s-a introdus după facere, din pricina păcatului.*

Aşadar, dacă din pricina neascultării a intrat păcatul, iar din pricina păcatului a intrat în firea oamenilor trăsătura pasională prin naştere şi fiindcă neîncetat cu această trăsătură pătimitoare a naşterii prin păcat se împrospăta prima călcare, nu era nădejde de slobozire, firea fiind încătuşată prin aprobarea voinţei ei într-o legătură rea. Căci cu cât se silea firea să se conserve prin naştere, cu atât se strângea mai mult cu lanţul legii păcatului, având în sine prima greşeală lucrând prin trăsătura pătimitoare. Pentru că firea având chiar în trăsătura pătimitoare sursa de creştere a păcatului, din pricina strâmtorării naturale, purta, datorită păcatului general cuprins în trăsătura pătimitoare, prin patimile contra firii, lucrările tuturor Puterilor şi Stăpâniilor ascunse în patimile cele după fire (afecte).

Făcându-Se, aşadar, pentru iubirea Sa de oameni, Fiul cel Unul Născut şi Cuvântul lui Dumnezeu om deplin, spre a scoate firea oamenilor din această strâmtoare, din prima alcătuire a lui Adam, pe care a avut-o din facere, a luat nepăcătoşenia şi nestricăciunea, iar din naşterea introdusă după aceea în fire, din pricina păcatului, a luat numai trăsătura pătimitoare, însă fără de păcat. Puterile rele îşi aveau, cum am spus din pricina păcatului, lucrările lor ascunse în trăsătura pătimitoare primită de la Adam, ca într-o lege necesară a firii. Văzând ele în Mântuitorul trăsătura pătimitoare a firii celei din Adam, datorită trupului pe care-l avea

---

[49] Sfântul Maxim numeşte facere prima plăsmuire a omului de către Dumnezeu, iar naştere succesiunea unora din alţii, care a venit pe urmă din pricina greşelii. Din prima alcătuire a lui Adam, Fiul lui Dumnezeu a luat nepăcătoşenia şi nestricăciunea, iar din naşterea omenească a luat trăsătura pătimitoare, în afară de păcat (*Răspunsuri către Talasie*, 21, p. 78).

şi închipuindu-şi că şi Domnul a primit legea firii din necesitate ca orice om obişnuit şi nu mişcat de hotărârea voii Sale, şi-au aruncat şi asupra Lui momeala, nădăjduind că-L vor convinge şi pe El ca prin patima cea după fire (prin afectul natural) să-şi nălucească patima cea împotriva firii şi să săvârşească ceva pe placul lor. Domnul, îngăduindu-le prima încercare a ispitirilor prin plăcere, le-a făcut să se prindă în propriile lor viclenii şi prin aceasta le-a dezbrăcat, alungându-le din fire, întrucât a rămas inaccesibil şi neatins de ele. Astfel a câştigat biruința, desigur nu pentru El, ci pentru noi, pentru care s-a făcut om, punând în folosul nostru tot câştigul. Căci nu avea pentru Sine lipsă de încercare. Cel ce era Dumnezeu şi Stăpân şi slobod prin fire de toată patima, ci a primit încercarea pentru ca, atrăgând la Sine puterea cea rea prin primirea ispitelor noastre, să o biruiască prin momeala morții, pe aceea care se aştepta să-l biruie pe El ca pe Adam la început. Astfel de la prima încercare a dezbrăcat Căpeteniile şi Stăpânirile care au întreprins să-l momească, alungându-le departe de fire şi tămăduind latura de plăcere a trăsăturii pătimitoare. Prin aceasta a desființat în El Însuşi zapisul lui Adam, prin care se învoise de bună voie cu patimile plăcerii şi prin care, având-şi voia povârnită spre plăcere, vestea chiar tăcând stăpânirea vicleanului asupra lui, prin faptele ce le săvârşea neputându-se elibera din lanțul plăcerii de frica morții.

Aşadar, prin biruința asupra primei încercări, prin plăcere, a zădărnicit planul Puterilor, Căpeteniilor şi Stăpâniilor celor rele, Domnul le-a îngăduit să-şi pună la lucru şi a doua momeală, adică să vină şi cu încercarea ce le mai rămăsese, cu ispita prin durere. În felul acesta, deşertându-şi acelea deplin în El veninul stricăcios al răutății lor, l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire. Aşa a dezbrăcat, în vremea morții pe cruce, Căpeteniile şi Stăpânirile, întrucât a rămas neînfrânt de dureri. Mai bine zis, El S-a arătat înfricoşat împotriva morții, scoțând din fire latura de durere a trăsăturii pătimitoare, de care fugind omul cu voia, din pricina laşității, ca unul ce era tiranizat pururea fără să vrea de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai şi numai pentru a trăi".[50]

Am redat acest text de la Sfântul Maxim pentru a arăta că

[50] *Răspunsuri către Talasie*, 21, p.79.

Domnul Hristos, după ce a dezbrăcat Căpeteniile şi Stăpânirile la prima ispitire în pustiul Carantaniei, tămăduind latura pătimitoare a firii noastre de plăcerea trăsăturii pătimitoare, le-a dezbrăcat din nou, în vremea morţii sale pe cruce, eliminând definitiv latura de durerea din trăsătura pătimitoare a firii omeneşti. Deci, luând asupra Sa trăsătura pătimitoare a firii noastre prin care diavolul obişnuieşte să lucreze toată puterea rea şi stricăcioasă, El a dezbrăcat Căpeteniile şi Stăpânirile întunericului de toată tăria lor, în timpul morţii pe cruce. Biruindu-le, El le-a ţinut pironite în vremea ieşirii sufletului Său divin, ca pe unele ce n-au aflat nimic întru firea sa, adică în trăsătura pătimitoare a Lui. Diavolul, pe când aştepta să dea de ceva omenesc în Hristos, datorită trăsăturii pătimitoare pe care o avea în fire din pricina trupului, a fost biruit şi înlănţuit de Mântuitorul Hristos, Cel ce s-a răstignit pentru noi.[51] În felul acesta, Domnul a eliberat, prin trupul Său cel Sfânt, toată firea noastră marcată de trăsătura pătimitoare, supunând puterea vicleană care se află şi împărăţea asupra firii noastre.[52] Sfântul Apostol Pavel ne spune că tocmai pentru aceasta Fiul lui Dumnezeu S-a arătat „*în asemănarea trupului păcatului* (ἐν ὁμιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας)”[53] ca să ne ridice din robia păcatului şi a morţii. Prin această expresie, Apostolul arăta că, deşi este asemenea nouă afară de păcat, totuşi suferă pentru noi şi apoi înviază din morţi, eliberându-ne de patimi şi de chinurile iadului. El a avut un trup real ca al nostru, dar nu un trup izolat, ci trupul păcatului cu care s-a îmbrăcat cu adevărat. Dar, deşi substanţa Trupului Său este întrutotul ca a noastră, totuşi, spre deosebire de noi, care avem un trup al păcatului, adică purtăm în noi păcatul, El

[51] După cum se ştie, satana era cel care momea pe om prin plăcere şi prin făgăduinţa unei false vieţi, dorind cu lăcomie moartea celor momiţi, dar Mântuitorul, prin moartea Lui pe cruce, îl momeşte cu părerea că va putea fi răpus El de moarte. În acest sens era zapisul cu Satana mereu confirmat de voia lui Adam, prin care omul, mânat de pofta plăcerii pătimitoare, accepta sabia Satanei. Însă Domnul Iisus, Noul Adam, refuză categoric să mai primească plăcerea oferită de Satana, şi deci, abrogă zapisul cu acela, cum zice Sfântul Apostol Pavel: „*Ştergând zapisul ce era asupra noastră, care ne era potrivnic cu rânduielile lui, şi l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce*” (Coloseni 2, 14).

[52] *Răspunsuri către Talasie*, 21, p. 79-83.

[53] Romani 6, 6: „*Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului*”.

are trupul numai în asemănarea trupului păcatului. Expresia trup al păcatului din Romani 6, 6 arată că trupul în starea actuală este agentul obişnuit al păcatului. În acest sens carnea, în sens literar, este partea moale a corpului, sensibilă plăcerilor şi durerilor. Prin ea omul slab şi păcătos caută plăcerea şi se teme de durere şi suferinţă, ceea ce Apostolul numeşte „*carnea păcatului"*. Fireşte, Mântuitorul a avut ca şi noi nevoi fireşti, dar nu s-a lăsat dominat de ele, nici în ceea ce priveşte plăcerea şi nici în ceea ce priveşte fuga de suferinţă. El le-a ţinut sub control, în aşa fel că libertatea Lui de alegere a rămas legată numai de bine.[54]

Dar, pentru care fapt a trimis Tatăl pe Fiul Său în lume sub această formă, pe când El putea să-L trimită în forma Sa divină? Această raţiune divină şi iconomică este explicată de cuvintele „*pentru păcat*" (καὶ περὶ ἁμαρτίας). Dacă omul ar fi păstrat starea lui normală dinainte de cădere, venirea Fiului n-ar fi trebuit să ia această stare anormală. Evident, era vorba de o stare contra naturii ce trebuia să fie distrusă, adică păcatul, pentru aceasta a fost necesară venirea Fiului, să ia un trup asemănător trupului nostru păcătos. În acest trup, Domnul a condamnat păcatul şi l-a învins. Sfântul Apostol Pavel foloseşte un termen consacrat pentru această idee: cuvântul καταργεῖν, a aboli, a anula.[55] El mai foloseşte şi cuvântul κατακρίνειν, a condamna, noţiune de provenienţă juridică. Din aceste înţelesuri, Sfântul Pavel scoate în evidenţă faptul că Mântuitorul pe cruce a ucis păcatul în Trupul Său. Este adevărat că în Trupul Său, asemenea cu al nostru, Mântuitorul a ţinut păcatul departe de Persoana Sa, declarându-l nedrept şi rău. Odinioară, prin Adam păcatul a afectat voinţa omului şi a împins-o la neascultare faţă de Dumnezeu. Fericitul Teofilact spunea că: „*Domnul a sfinţit trupul şi l-a încoronat, condamnând păcatul în trupul Său propriu, arătând, prin aceasta, că trupul nu este păcătos prin firea lui*". După cum constatăm, expresia în trupul său ἐν τῇ σαρκί, nu este pusă în relaţie cu substantivul τὴν ἁμαρτίαν, ci cu verbul κατέκρινε, a condamna. În acest sens, Fiul Tatălui a luat firea trupului nostru pentru a condamna păcatul în trupul Său. Aşadar, prin jertfa de pe cruce, Domnul a condamnat păcatul şi l-a biruit.

---

[54] FREDERIC GODET, *Commantaire sur L'Éptître aux Romains*, Ed. Soleils d'Orient, 2009.
[55] I Corinteni 15, 24.

Întorcându-ne la expresia „*trăsătura pătimitoare”,* Sfântul Maxim considera că aceasta este o urmare a greşelii lui Adam intrată în firea umană în urma păcatului strămoşesc. Ea n-a fost primită de om prin creaţie, ca însuşire a firii de a suporta stări şi mişcări lăuntrice în opoziţie cu atitudinile sale voite şi active, ci a apărut în fire după păcat, cuprinzând capacitatea de a suferi patimile potrivite cu firea (afectele) şi patimile contrare firii. În această ordine, patima după fire, *παθος* poate însemna suferinţă, pătimire şi afect, înţelegând prin afect foamea sau frica de moarte. În acest context, patima contra naturii e foamea devenită apetit împotriva firii, sau frica de moarte transformată în deznădejdea care duce la sinucidere. Sfântul Maxim nu înţelege prin cuvântul *παθος*cum am văzut mai sus, numai patima rea în sensul obişnuit, ca păcat devenit deprindere înrobitoare, ci în ea el pune, pe lângă acest înţeles, şi înţelesul afectului după fire, adică „*trăsătura pătimitoare* (*το παθετον*)” intrată în fire după păcat.[56] Evident, Logosul înomenit a luat şi El „*trăsătura pătimitoare”* a firii omeneşti, de după căderea lui Adam, dar fără de păcat. Din această „*trăsătură”*, El n-avea decât capacitatea de suferinţă şi afectele naturale, de plăcere şi durere. Aceste afecte erau înfrânate de voia Lui, încât niciodată nu se dezvoltau în afecte contrare firii. Duhurile necurate au crezut că, dacă pun şi în Domnul Hristos în mişcare aceste afecte, acestea vor deveni afecte contrare firii, ducându-L astfel şi pe El la păcat. Într-adevăr, Mântuitorul avea plăcerea pentru a mânca, atunci când flămânzea, ceea ce a determinat pe Satana să creadă că poate să-L biruiască cu ea până la căutarea cu orice preţ a unei bucăţi de pâine. Însă Domnul, punând firea Sa umană sub voia Sa divină, a învins ispitirea lui

[56] Fără îndoială, omul, la început, avea prin patimile conforme cu firea şi capacitatea de suferinţă, ceea ce înseamnă că patimile contra firii erau numai virtuale. Astfel, firea, având asemenea afecte, se manifesta în mod necesar, iar când manifestarea ducea la exagerare, ea ajungea la patimi contrare firii. În atare caz, păcatul, cuprins în această *trăsătură pătimitoare*, îşi avea sursa de creştere. Este adevărat că în omul primordial numai patimile contrare firii sunt păcătoase, dar în el afectele naturale se dezvoltau atât de repede în afecte contra firii, încât se poate spune că toată *trăsătura pătimitoare* era atinsă de păcat, sau înclina spre păcat. De aceea Sfântul Maxim spunea că „*puterile răului îşi ascund lucrările în sânul afectelor naturale, pentru ca biciuindu-le să le facă să se transforme din pricina necesităţilor firii în afecte contrare firii”.*

Satan, scoţând astfel cu totul din ea afectele plăcerii şi nelăsând pătimirea să se transforme în afect contra naturii. Aşadar, plăcerea în El nu mai era ca o putere silnică mai presus de voie, ci o mişcare în acord cu voia Sa divină.

Apoi, Domnul a învins durerea, care în timpul patimilor şi răstignirii Sale pe Cruce fusese stimulată de Satana, în încercarea lui disperată de a-l împinge în păcat. Se ştie că durerea antrenează voinţa în năzuinţa de a scăpa de ea şi în general de a fugi de groaza morţii. Ea devine primejdioasă deoarece aruncă pe om în latura opusă ei, în plăcere. În felul acesta plăcerea, având o atracţie puternică asupra voii, duce pe om la robie.[57] Evident, şi de această dată diavolul a fost învins de Domnul. El, nu numai că a biruit frica naturală de durere, oprindu-o să se dezvolte în frică contrară firii, ci a eliminat-o din fire, punând-o sub stăpânirea voii Sale divine. În felul acesta, „*trăsătura pătimitoare*" din fire a fost eliminată şi o dată cu ea şi acul prin care Satana îşi injecta otrava

---

[57] Sfântul Maxim, tălmăcind cuvintele din Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru 1, 17-18: *„căci vremea este ca să înceapă judecata de la casa lui Dumnezeu. Iar dacă începe întâi de la noi, care va fi sfârşitul celor ce nu ascultă de Evanghelia lui Dumnezeu? Şi dacă dreptul abia se mântuieşte, unde se va arăta necredinciosul şi păcătosul?"* arată modul naşterii durerilor din plăceri şi viceversa, până la durerile morţii: *„Dumnezeu, care a zidit firea omenească, nu a creat cu ea nici plăcerea nici durerea din simţire (din simţuri), ci a dat minţii ei o anumită capacitate de plăcere, prin care să se poată bucura în chip tainic de El. Această capacitate (care e dorinţa naturală a minţii lui Dumnezeu), lipind-o primul om de simţire îndată ce a fost creat, şi-a văzut plăcerea mişcându-se potrivnic firii, spre lucrurile sensibile, prin mijlocirea simţurilor. Dar Cel ce se îngrijeşte de mântuirea noastră a înfipt în mod providenţial în această plăcere, ca pe un mijloc de pedepsire, durerea prin care s-a zidit în chip înţelept în firea trupului legea morţii, ca să limiteze nebunia minţii, care-şi mişcă, potrivnic firii, dorinţa spre lucrurile sensibile.*

Astfel, datorită plăcerii potrivnice raţiunii, care a pătruns în fire, a pătruns, ca un antidot şi durerea conformă cu raţiunea. Aceasta e mijlocită de multe pătimiri, între care şi din care este şi moartea şi are rostul să înlăture plăcerea potrivnică firii, ba chiar să o desfiinţeze cu desăvârşire, ca să se arate darul plăcerii dumnezeieşti în minte. Căci toată durerea având drept cauză a naşterii sale fapta unei plăceri care îi premerge, e o datorie pe care trebuie să o plătească în chip natural, în virtutea cauzalităţii, toţi cei ce sunt părtaşi de firea omenească. Fiindcă plăcerea potrivnică firii e urmată în chip firesc de durere în toţi cei a căror naştere a fost anticipată de legea plăcerii fără cauză. Iar fără cauză numesc plăcerea primei greşeli, întrucât nu a fost urmarea unei dureri premergătoare" (*Răspunsuri către Talasie*, 61**,** Filocalia III, p. 333-334).

în firea omenească. În felul acesta, Fiul lui Dumnezeu înomenit a ridicat în Ipostasul Său firea omenească deasupra plăcerii şi durerii, deasupra trăsăturii pătimitoare. Iar această biruinţă din firea Lui omenească s-a prelungit şi în firea tuturor oamenilor care intră în comuniune cu El.[58]

Din cele prezentate rezultă că:

1. Mântuitorul Hristos, cu toate că „*a luat sămânţa lui Avraam”,*[59] nu S-a născut din plăceri, pentru aceasta învinge în firea Sa umană, atât plăcerile, cât şi durerile. Neavând pornirea spre plăcerile omului obişnuit, El nu Se lasă cucerit de plăcerile materiale, pentru că le cunoaşte deşertăciunea şi stricăciunea lor. El nu Se lasă doborât nici de dureri, întrucât ele nu pot clătina pe Fiul lui Dumnezeu din planul Său de a mântui neamul omenesc.
2. Deci, Fiul lui Dumnezeu S-a înomenit să scape pe omul făcut pentru Dumnezeu din orizontul închis în care se mişcă, după căderea în păcat, adică între plăcerea şi durerea materială, mişcare ce sfârşea în mod inevitabil în moarte.[60]
3. Fără Mântuitorul Iisus Hristos, omul nu putea învinge prin sine, în timpul şi în istoria în care trăia, pornirea spre plăceri şi fuga de dureri în plăceri şi apoi în moarte ca sfârşit al plăcerii.[61]

---

[58] Părintele Stăniloae spune că „*să nu confundăm cu afectul durerii capacitatea de suferinţă sau de simţire a durerii. Aceasta rămâne în firea omenească şi după ce omul biruie afectele de plăcere şi de durere. Dar prin suferinţă omul e mereu mai presus de afectul durerii, dacă afectul e ceva care stăpâneşte, nu ceva care e stăpânit*” (Nota 95 la *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia III, p. 472-474).

[59] Evrei 2, 7.

[60] Sfântul Maxim consideră că trebuinţa de-a învinge plăcerile şi durerile, ce provin unele din altele, explică şi necesitatea trăirii în istorie a persoanelor umane (*Răspunsuri către Talasie*, 61**,** Filocalia III, p. 334-335).

[61] Sfântul Maxim zice în acest sens: „*Deci, după căderе toţi oamenii aveau în mod natural plăcerea ca anticipare a venirii lor pe lume şi niciunul nu era liber de naşterea pătimaşă prin plăcere. De aceea, toţi plăteau, în mod natural, durerile ca pe o datorie şi ca pe o datorie suportau moartea de pe urma lor. Şi nu se afla chip de scăpare pentru cei tiranizaţi silnic de plăcerea nejustificată şi stăpâniţi în mod natural de durerile justificate şi de moartea cea atotjustificată de pe urma lor. Căci pentru desfiinţarea plăcerii atotnecuvenite era trebuinţă de durerile atotcuvenite de pe urma ei care sfâşiau în chip jalnic pe om (ce-şi avea începutul facerii în stricăciunea plăcerii şi sfârşitul în stricăciunea morţii). Iar, pentru îndreptarea firii ce pătimea, trebuia să izvodească o durere şi o moarte în acelaşi timp şi necuvenită şi necauzată; nevinovată prin faptul de-a nu avea plăcerea ca anticiparea naşterii şi necuvenită prin faptul de a nu fi urmarea*

4. Pentru a rupe lanțul trecerii de la plăceri la dureri și viceversa, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om în timp și în istorie. El S-a făcut om în istorie ca să arate că în această lume omul se pregăteşte pentru veşnicie şi că prin harul Duhului Sfânt, el poate să se mişte treptat spre învingerea plăcerilor şi durerilor dacă înaintează prin nevoință spre odihna spirituală de dincolo de timp.

5. Sfântul Maxim a arătat că „*Fiul lui Dumnezeu, fiind Dumnezeu desăvârşit după fire, Se face om desăvârşit, din suflet mintal şi trup pătimitor după fire, asemenea nouă, afară numai de păcat, neavând câtuşi de puțin plăcerea răsădită din neascultare, ca anticipare a naşterii Sale în timp din femeie, dar însuşindu-Şi, din iubirea de oameni, de bunăvoie, durerea de pe urma aceleia, care este sfârşitul firii. Aceasta a făcut-o ca, suferind pe nedrept, să desființeze obârşia noastră din plăcerea necuvenită, care ne tiraniza firea; căci moartea Domnului n-a fost o datorie plătită pentru această obârşie din plăcere, ca la ceilalți oameni, ci mai degrabă o putere opusă acestei obârşii. De asemenea ca să înlăture cuvenitul sfârşit al firii prin moarte, întrucât Acesta nu avea la El ca pricină plăcerea nelegiuită, pentru care a pătruns (acest sfârşit în fire) şi care era pedepsită prin el după dreptate*”.[62]

6. Făcându-Se om în timp, Fiul lui Dumnezeu dă şi timpului un sens ca prin puterea ce o dă oamenilor, ei să ajungă, prin biruirea plăcerilor şi durerilor, la viața veşnică, liberă de ele. Astfel, Mântuitorul Hristos, surpând peretele despărțitor şi îngust al istoriei redus la lanțul între plăceri şi dureri trupeşti,[63] a dat

---

unei vieți pătimaşe. Aceasta pentru că durerea şi moartea atotnecuvenită, aşezându-se la mijloc între plăcere necuvenită şi moartea atotnecuvenită, să desființeze total originea atotnecuvenită a firii din plăcere şi sfârşitul ei atotcuvenit prin moarte, cauzat de acea origine. Şi aşa să se facă neamul omenesc iarăşi liber de plăcere şi de durere, recăpătându-şi firea limpezimea de la început, nemaifiind întinată de trăsăturile care au pătruns în firea celor supuşi fericirii şi stricăciunii” (*Răspunsuri către Talasie*, 61, p. 334 - 335).

[62] *Răspunsuri către Talasie*, 61, p. 335.

[63] Sfântul Apostol Pavel spune despre această despărțitură distrusă de Mântuitorul Hristos astfel: „*Căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două - una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmăşia în trupul Său, legea poruncilor şi învățăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou şi să întemeieze pacea, şi să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea*

timpului şi istoriei umanităţii un sens nou, arătându-ne că timpul fiecărei persoane şi istoria umanităţii se prelungesc la nesfârşit.[64] „*Deci Dumnezeu,* subliniază Sfântul Maxim*, S-a făcut om cu adevărat şi a dat firii o altă obârşie pentru o a doua naştere, obârşie care o duce prin osteneală şi durere spre plăcerea viitoare. Protopărintele Adam, călcând porunca dumnezeiască, a dat firii altă obârşie decât cea dintâi, constând din plăcere, dar sfârşind în moartea prin durere; şi a născocit, la sfatul şarpelui, o plăcere, ce nu era urmarea unei dureri de mai înainte, ci mai degrabă ducea la durere. Prin aceasta i-a dus, cu dreptate, pe toţi cei născuţi din el după trup, împreună cu sine la sfârşitul morţii prin durere, datorită obârşiei lor nedrepte prin plăcere. Domnul, însă, făcându-Se om şi dând o altă obârşie firii, pentru o a doua naştere din Duhul Sfânt şi primind moartea atotcuvenită din durerea lui Adam, devenită în El atotnecuvenită, întrucât nu-şi avea ca obârşie a naşterii Sale plăcerea atotcuvenită de pe urma neascultării protopărintelui, a adus desfiinţarea ambelor extreme: a obârşiei şi a sfârşitului făpturii omeneşti după chipul lui Adam, ca unele ce nu au fost date de la început de Dumnezeu. Şi aşa a făcut pe toţi cei renăscuţi în El duhovniceşte, liberi de vina ce apăsa asupra lor. Drept urmare aceştia nu mai au de la Adam plăcerea naşterii, dar păstrează din pricina lui Adam durerea care lucrează în ei moartea, nu ca o datorie pentru păcat, ci ca mijloc împotriva păcatului, potrivit unei orânduiri înţelepte dintr-o necesitate naturală. Iar când moartea nu mai are plăcerea ca mamă, care o naşte şi pe care trebuie să o pedepsească, se face în chip vădit pricina vieţii veşnice. Astfel, precum viaţa lui Adam din plăcere s-a făcut maica morţii şi a stricăciunii, la fel moartea*

---

vrăjmăşia. Şi, venind, a binevestit pace, vouă celor de departe şi pace celor de aproape" (Efeseni 2, 14 -17).

[64] „*O istorie*, spune părintele Stăniloae, *care crede că poate fi şi vrea să fie prin ea şi o existenţă individuală, care crede că poate să vrea să fie la fel, prin ea, nu prin Dumnezeu, nu-şi pot avea nici sfârşitul lor în Dumnezeu. Hristos ajută întregii umanităţi să primească un sfârşit, pe care nu caută să-l evite pentru a avea Dumnezeu întreaga umanitate ajunsă la voinţa eliberării de plăceri şi de dureri. Căci Dumnezeu nu vrea să aibă la nesfârşit în faţa Lui oameni, care nu au voit să ajungă la odihna de mişcare, prin depăşirea plăcerilor şi durerilor, prin puterea covârşitoare a spiritului, plin de dumnezeire, asupra trupului*" (IBIDEM, p. 41-42).

Domnului pentru Adam (căci El era liber de plăcerea lui Adam), se face născătoare a vieții veşnice".[65]

7. Dar, Fiul lui Dumnezeu, refăcând în Sine începutul şi sfârşitul adevărat al timpului, Îşi dă Sieşi, ca om, un început prin voința Lui, din iubire pentru oameni, şi un sfârşit, prin nivelul spiritual la care îi duce pe oameni, prin istorie spre El.[66] La aceste adevăruri, Sfântul Maxim adaugă faptul că: „*Domnul fiind înțelept, drept şi puternic după fire, se cădea ca înțelept să nu ignore modul tămăduirii, ca drept să nu înfăptuiască în chip silnic mântuirea omului stăpânit de păcat cu voia lui, iar ca atotputernic să nu se arate slab în aducerea la îndeplinire a vindecării. Înțelepciunea şi-a arătat-o în modul tămăduirii, făcându-Se om fără vreo schimbare sau ştirbire. Cumpăna dreptății a arătat-o în mărimea pogorârii, luând de bunăvoie osânda noastră în trăsătura pătimitoare a firii Sale şi făcând din această trăsătură o armă spre desființarea păcatului şi a morții de pe urma lui, adică a plăcerii şi a durerii de pe urma ei. Pentru că în trăsătura pătimitoare stătea puterea păcatului şi a morții, adică domnia silnică a păcatului prin plăcere şi stăpânirea morții prin durere. Căci e vădit că în trăsătura pătimitoare a firii stă puterea plăcerii şi a durerii. Pentru că vrând să scăpăm de simțirea chinuitoare a durerii, ne refugiem în plăcere, încercând să ne mângâiem firea torturată de chinurile durerii. Dar grăbindu-ne să tocim împunsăturile durerii prin plăcere, întărim şi mai mult zapisul aceleia împotriva noastră, neputând ajunge la o plăcere eliberată de durere şi de osteneli"*.[67] *Deci socotesc,* continuă Sfântul*, că Scriptura a deosebit bine lucrurile, arătând cum proveniența din Adam prin plăcere, punându-şi pecetea silnică peste fire, a dat-o pe aceasta hrană morții ce s-a ivit din pricina ei, şi cum naşterea Domnului după trup a adus desființarea amândurora, adică a plăcerii din Adam şi a morții din pricina lui Adam, ştergând odată cu păcatul lui Adam şi pedeapsa lui Adam. Căci nu era cu putință să fie predat la sfârşit stricăciunii prin moarte, cel venit pe lume neatins de originea prin care s-a ivit ca sfârşit moartea... Dar când S-a arătat Cuvântul lui Dumnezeu în trup şi S-a făcut om desăvârşit, afară*

[65] SF. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia III, p. 337.
[66] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Op. cit.*, p. 40-41.
[67] SF. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia III, p. 336.

numai de păcat, purtând prin fire, dar cu voia Sa, în trupul lui Adam numai pedeapsa şi a osândit păcatul în trup, suferind în chip nevinovat Cel drept pentru cei drepţi şi a răsturnat rostul morţii, prefăcând-o în osândă a păcatului din osândă a firii, a venit vremea să se înceapă judecata pentru osândirea păcatului prin răsturnarea rostului morţii".[68]

8. Născându-se prin voia Sa divină ca om, nu din plăcere, Fiul lui Dumnezeu n-are în Sine nimic egoist şi nimic păcătos. El, fiind iubirea desăvârşită nu putea să caute plăcerea, ci iubirea desăvârşită pentru oameni. Fără îndoială, iubirea Sa este mai tare ca ispita plăcerilor şi ca frica de dureri, ea fiind adevărata forţă a duhului care face pe om să-şi găsească bucuria în comuniunea cu Dumnezeu şi în armonia filantropică cu toţi şi cu toate. Această comuniune în iubire ne-o împărtăşeşte Mântuitorul Hristos pentru că are firea noastră cuprinsă în Ipostasul Său şi prin ea umple de iubire pe toată lumea. El ne va da, prin aceeaşi iubire, după înviere, puterea să învingem ispita plăcerii şi să acceptăm durerile şi moartea martirică.[69]

9. Din alt punct de vedere, Cuvântul lui Dumnezeu, făcându-Se om fără de păcat, a suferit, ca om, cele ce trebuiau să le suferim noi.[70]

---

[68] *Răspunsuri către Talasie*, 61, p. 338.

[69] Părintele Stăniloae, comentând cuvintele Sfântului Maxim, spune că Logosul divin, „*comunicându-ne iubirea Lui ne comunică şi puterile virtuţilor, care se arată în tot ce facem pentru alţii, eliberaţi de egoismul căutării plăcerilor şi al fricii de dureri. Cel ce iubeşte pe alţii alege osteneala şi smerenia, străine de plăcerea comodităţii şi a slavei deşarte străine de plăcerile trupeşti şi iubitoare de jertfa pentru altul însoţită de dureri*".

[70] Înfrânarea de la patimile trupeşti şi purtarea cu răbdare a durerilor nu este o pasivitate, ci este o luptă pentru dobândirea nepătimirii prin jertfă, spune Părintele Stăniloae. Sfântul Maxim consideră această lucrare ca fiind buna făptuire prin virtuţi, unită, în chip paradoxal, cu contemplarea tainei lucrurilor. Părintele Stăniloae susţine mai departe că acestea sunt o adevărată cale suitoare în care este concentrată puterea crucii lui Hristos, a cărei purtare trebuie să ne-o însuşim. Deci, prin toate acestea, toţi se vor simţi una în Hristos şi-L vor simţi pe măsura înălţării dobândite în cursul istoriei, prin virtutea şi cunoştinţa la care s-au ridicat prin virtute. Astfel toată omenirea din cursul istoriei va forma, în veşnicie, un singur trup tainic al Lui, unde fiecare credincios va constitui un mădular deosebit, cu valoarea Lui, bucurându-se de viaţa întregului trup, precum şi viaţa întregului trup se va bucura de viaţa fiecărui mădular. Faptul că Hristos este izvorul de bogăţie nesfârşită şi viaţa întregului trup înseamnă că fiecare credincios va aduce ceva propriu întregului trup al lui Hristos, folosind în mod

În felul acesta persoana umană are prin El valoare unică. În El se înscrie mişcarea fiecărei persoane umane, conform cu raţiunea ei din Dumnezeu Cuvântul, lucrare care are şi forma unui dialog al lui Dumnezeu cu fiecare persoană umană în cursul mişcării ei în istorie. Prin acest dialog, spune Părintele Stăniloae, Dumnezeu cere mereu omului să se mişte conform cu raţiunea lui din Logosul divin şi într-o armonie cu persoanele şi lucrurile ale căror raţiuni se afla, de asemenea, în El şi sunt aduse la existenţă în vremea şi în preajma persoanei respective.[71] Din acest dialog cu Cuvântul lui Dumnezeu noi putem să ne purtăm tot mai aproape de Sine, unindu-ne deplin cu Sine în viaţa veşnică. Sfântul Maxim spune că: „*Logosul Şi-a arătat tăria puterii atotcovârşitoare dăruind firii neschimbabilitatea prin toate cele contrare suferite de El. Căci dăruind firii prin patimi nepătimirea, prin osteneli odihna şi prin moarte viaţa veşnică, a restabilit-o iarăşi înnoind prin privaţiunile Sale trupeşti deprinderile firii şi dăruindu-i acesteia prin Întruparea Sa harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea*".[72] Deci, Mântuitorul, ca Unul care S-a făcut om, a pătimit pentru noi şi a rămas după Înviere cu noi în chip nevăzut, în modul cel mai clar ne cheamă să ne conformăm viaţa după cuvintele Sale pline de puterea Lui şi să ajungă la îndumnezeire.[73]

10. Cât priveşte voia noastră umană, în Fiul lui Dumnezeu înomenit, aceasta este adusă în acord cu firea Sa umană şi cu voia Sa divină. Astfel, El, făcându-Se Unul din ipostasurile umane, toate cuvintele Sale îşi au originea în El, cum afirmă Părintele Stăniloae.[74] Acest lucru ne arată că Logosul este izvorul cuvintelor prooroceşti, lucrătoare şi pregătitoare ale venirii Lui şi, după Întrupare, pregătind mântuirea noastră, prin cuvintele evanghelice. Prin aceste cuvinte, Domnul ne întăreşte în unitatea cu El, când

---

propriu ceea ce primeşte din El, ceva ce provine din unicitatea persoanei Lui, care se resimte în veci şi de timpul propriu în care a trăit (Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Op. cit.*, p. 43).

[71] IDEM, *Ibidem*, p. 47-48.

[72] SF. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia, III, p. 336.

[73] IDEM, *Ibidem*, p. 48-49.

[74] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, p. 329.

zice: „*rămâneți întru dragostea Mea*”.[75] El ne ține uniți și cuprinși întru El, „*ca toți să fim una*” [76] ca în felul acesta Stăpânul, care unește toate, să Își asume, calitatea de Subiect și de Izvor al tuturor puterilor și să ne unească pe toți oamenii întru El.[77] Deci, zice Părintele Stăniloae, Cuvântul Tatălui, Care știe că omul are nevoie să se unească prin cuvânt cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu semenii săi, pentru aceasta S-a „*smerit pe sine*” făcându-Se ipostas al cuvintelor omenești. În această chenoză El Se gândește nu numai la Sine, ci și la Tatăl, la oameni și la lume și le vorbește acestora despre ele.[78]

11. Fiul lui Dumnezeu înomenit, luând patimile și afectele noastre, ne arată că El este lumina lumii și a vieții, descoperindu-ne astfel valoarea reală a lumii și a vieții. Iubirea Lui, văzută ca Lumină și pe fața trupească a Domnului, arată că materia poate și ea deveni un mediu comunicabil al stării spirituale, putând fi transfigurată, cum a zis Domnul: „*Eu sunt lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții*”.[79] Așadar, cum spune Părintele Stăniloae, în El și în această lumină a harului Său viața noastră devine o pregătire pentru viața veșnică.[80]

---

[75] Ioan 15, 10: „*Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân întru iubirea Lui*”.

[76] Ioan 17, 21: „*Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis*”.

[77] Fiind născut din Tatăl, Cuvântul e persoană sau Persoana e Cuvânt care-Și însușește gândirea Tatălui, Ambii fiind uniți în gândirea lor comună despre Ei, cum zice psalmistul: „*Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor*” (Ps. 32, 6). El realizează această unire cu noi deoarece este Cortul nefăcut de mână care cuprinde logoii întregii creații. În această calitate, El ne încredințează, prin Evanghelia Sa, prin viața Sa, prin faptele Sale minunate și prin Însăși prezența Sa în ele, că este într-devăr o Persoană de viață dătătoare (Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 328-329).

[78] Deci, Fiul lui Dumnezeu ca ipostas al firii umane, prin El și oamenii sunt în comuniune unii cu alții și cu cosmosul creat de El. Potrivit acestui adevăr, zice Părintele Stăniloae, Hristos apare între oameni ca și Cuvântul Adevărului care explică și exprimă toată realitatea, făcându-Se simțit ca Persoană iubitoare și atotcuprinzătoare supremă, Care dă viață tuturor și-i ajută să se comunice ca viață unii altora (IDEM, *Ibidem*, p. 329-330).

[79] Ioan 8, 12.

[80] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, 1993, p. 45-49.

12. Deci, Cuvântul, Care a venit în lume ca unul ce nu face parte din ea, a luat patimile noastre şi, aşezându-Se deasupra lor, a adus în firea noastră puterea care ne ajută să scăpăm de moarte şi de osândă veşnică. El este Lumină din lumina Tatălui, Care a luat „*chip de rob*", încredinţându-ne că este atât Dumnezeu, Care ne asigură viaţa veşnică, cât şi om Care a biruit atât teama de moarte, cât şi moartea însăşi. Prin biruinţa Lui asupra patimilor, a suferinţelor şi a morţii, El ne-a dat şi nouă posibilitatea să biruim durerile şi moartea. Întru această biruinţă El ne-a dat tuturor asigurarea vieţii veşnice,[81] cum Însuşi a spus: „*Eu sunt Învierea şi Viaţa. Cel ce crede în Mine, chiar de va muri, va trăi*".[82]

Abstract: ***The Incarnated Son of God is Suffering for Us and Heals the Affects of our Nature Opening in God the Infinite Ocean of Life and Love***

The Saint Fathers always saw the beginning of the humbleness in the very act of God's creation. For them, the cosmos is the first book of the discovery of the glory of God and His unlimited love for all mankind. The things of the world depend, essentially, on God, being brought from nothingness to life outside Him by a divine creative intervention. World appears as coming from God and returning to God through the uncreated energies that maintain a living and constant current. Because of this, God through His gifts and through His uncreated divine energies, exists in the world as eternal Principle of life and happy existence, remaining in an absolute transcendence to the world by His being. The things of the world are invited to participate at the infinite divine love and goodness by the uncreated divine energies sustaining everything. God is reflected in his own creation through love though transcendent and inaccessible in His intimate and eternally mysterious nature.

[81] IDEM, *Ibidem*, p. 332-333.
[82] Ioan 11, 25.

TEOLOGIA HARULUI DIVIN LA SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA[1]

P.S. VARSANUFIE PRAHOVEANUL[2]

Cuvinte cheie: *harul divin, Sf. Grigorie Palama, teologia ortodoxă, energiile necreate*
Keywords: *The Divine Grace, Saint Gregory Palamas, Orthodox theology, the uncreated energies*

În teologia ortodoxă nu s-a simţit niciodată nevoia unei doctrine speciale despre har. Învăţătura ortodoxă despre har este de fapt doctrina energiilor necreate. Bazată pe temeiuri biblice bogate şi pe Sfânta Tradiţie a Bisericii, începând din epoca apostolică şi cuprinzând toată perioada patristică, această doctrină a fost dezvoltată în secolul X de către Părinţii filocalici, precum Calist şi Ignatie, Calist Patriarhul, Calist Angelicude, Calist Catafygiotul[3] şi apoi formulată clasic în scrierile patristice din secolul XIV, de către Sf. Grigorie Sinaitul, Nichifor din Singurătate, Teolipt al Filadelfiei şi mai ales de către Sfântul Grigorie Palama,[4] în cadrul curentului isihast. În urma controversei isihaste, la sinoadele ţinute la Constantinopol în secolul XIV, această învăţătură a fost recunoscută şi decretată oficial ca dogmă a Bisericii.[5]

Dintre toţi teologii greci din perioada Evului mediu bizantin târziu, Sfântul Grigorie Palama este cu siguranţă cel mai

[1] Lucrare susţinută în cadrul cursurilor de doctorat sub îndrumarea Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, care a dat avizul de publicare.
[2] Doctorand în cadrul Universităţii din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiinţele educaţiei.
[3] Scrierile lor au fost adunate şi traduse în limba română în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. VIII, traducere, introducere şi note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979.
[4] Scrierile filocalice ale acestor Părinţi sunt traduse în limba română în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. VII, traducere, introducere şi note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977.
[5] Cf. şi SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Scrieri I: Tomuri dogmatice – Viaţa – Slujba*, Studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 146-148.

celebru în Apus, însă, în acelaşi timp, şi persoana cea mai controversată.[6]

Opera teologică a Sfântului Grigorie Palama se dovedeşte a fi expresia cea mai autentică a învăţăturii Bisericii Ortodoxe, ea nefiind altceva decât aprofundarea şi continuatoarea, pe aceeaşi linie, a scrierilor Sfântului Dionisie Areopagitul,[7] Părinţilor Capadocieni,[8] Sfântului Maxim Mărturisitorul,[9] Sfântului Ioan Damaschin[10] şi Sfântului Simeon Noul Teolog,[11] sigur, cu anumite accente personale pe o învăţătură sau alta.[12]

---

[6] Părintele Profesor Dumitru Stăniloae afirmă că: „*Sfântul Grigorie Palama a fost una dintre cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici*" (Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, „Sfântul Grigorie Palama. Viaţa şi scrierile lui", în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. VII, traducere, introducere şi note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 216). Învăţătura teologică a Sfântului Grigorie Palama nu este nici până astăzi apreciată la adevărata ei valoare de către apuseni, chiar dacă teologi precum André de Halleux, Juan-Miguel Garrigues sau Irénée Hausherr au făcut paşi considerabili de apropiere faţă de teologia acestuia. Cei care au scris despre conflictul doctrinar din secolul al XIV-lea, precum Martin Jugie, Sebastien Guichardan, J. Bois considerau învăţătura Sfântului Grigorie o spărtură în tradiţia teologică bizantină, iar adversarii Sfântului Grigorie Palama, Varlaam, Achindin şi Gregoras, erau priviţi ca apărătorii unei tadiţii comune dintre Răsărit şi Occident (cf. şi VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 132-133).

[7] Despre influenţa Sfântului Dionisie Areopagitul asupra teologiei palamite Cf. ANDREW LOUTH, *The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas*, în „Modern Theology", vol. 24, 4 (2008), p. 585-599.

[8] Cf. ALEXIS TORRANCE, *Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers*, în „Vigiliae Christianae", vol. 63 (2009), p. 47-70.

[9] KYRIAKOS SAVVIDIS, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien, 1997.

[10] JOHN MEYENDORFF, *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, în „Dumbarton Oaks Papers", vol. 47 (1993), p. 69-81.

[11] Despre raportul dintre învăţătura tuturor acestor autori patristici şi a Sfântului Grigorie Palama cf. şi Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Natură şi har în teologia bizantină*, în „Ortodoxia", an XXVI (1975), nr. 3, p. 392-439.

[12] Cf. şi CORNELIU-DRAGOŞ BĂLAN, *Teologia, între acceptarea învăţăturii palamite şi respingerea acesteia*, în „Teologie şi viaţă isihastă în opera Sfântului Grigorie Palama", ediţie îngrijită de Pr. conf. dr. Picu Ocoleanu şi Pr. asist. dr. Nicolae Răzvan Stan, colecţia „Studia Theologica", vol. 2, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010, p. 121-134.

Învățătura teologică a Sfântului Grigorie Palama, privită de apuseni ca inovație, nu este altceva decât o expresie a spiritualității răsăritene aghioritice, o mărturie vie a trăirii isihaste răsăritene.[13] De fapt, Sfântul Grigorie Palama nu a făcut altceva decât să descopere pe Dumnezeu din izvorul cel nesecat al Scripturii. Iată de ce este numit şi „*renovator al spiritului biblic*”.[14]

Întreaga teologie patristică susține că întreaga lume creată este ținută în existență de energiile divine, de harul lui Dumnezeu, care este subzistent lumii.[15] Harul divin nu este altceva decât *energia, lucrarea sau puterea prin care Dumnezeu împărtăşeşte oamenilor ajutorul, viaţa şi sfinţirea Sa, adică energiile Sale necreate*. Harul divin izvorăște din Ființa celor trei Persoane divine, aparține întregii Sfinte Treimi. El este comunicat oamenilor şi de Fiul şi de Sfântul Duh. În virtutea apropierii însă, se atribuie în mod deosebit Duhului Sfânt acțiunea de împărtăşire a harului. De aceea, spunem că după Cincizecime, sfințirea sau lucrarea harului divin în lume o face Duhul Sfânt.[16]

Harul divin ca lucrare necreată a lui Dumnezeu

Potrivit teologiei ortodoxe, care continuă linia pnevmatologiei patristice, Biserica este mediul particular al energiilor necreate introduse în lume de Duhul Sfânt. „*Lucrarea generală mântuitoare a Duhului lui Hristos în Biserică se efectuează prin harul dumnezeiesc sau ea însăşi este harul dumnezeiesc*”.[17]

Harul nu este despărțit de Dumnezeu, e chiar viață divină împărtăşită omului; aici este fundamentul doctrinei inseparabilității firii dumnezeieşti de energiile Sale necreate:[18] „*Drept aceea harul îndumnezeirii e mai presus de fire, de virtute şi de cunoştinţă, şi*

---

[13] JOHN MEYENDORFF, *Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy*, în „Dumbarton Oaks Papers”, Vol. 42 (1988), p. 157-165.

[14] IDEM, *Sfântul Grigorie Palama şi mistica ortodoxă,* traducere de Angela Pagu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 92.

[15] Cf. DAVID BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004, p. 237-241.

[16] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 311-312.

[17] IBIDEM, p. 312.

[18] Pr. lect. dr. ŞTEFAN BUCHIU, *Actualitatea gândirii teologice a Sfântului Grigorie Palama*, în „Ortodoxia”, an LI (2000), nr. 1-2, p. 37.

toate acestea sunt, după dumnezeiescul Maxim, nesfârşit mai prejos de el. Căci toată virtutea şi imitarea lui Dumnezeu prin puterile noastre face pe cel ce le are apt pentru unirea dumnezeiască. Dar numai harul înfăptuieşte în chip tainic însăşi această unire negrăită. Căci prin el Dumnezeu Însuşi pătrunde întreg, în cei vrednici întregi şi sfinţii pătrund întregi în Dumnezeu întreg".[19]

Învăţătura că Dumnezeu, deşi este esenţă absolut incomunicabilă, trebuie să fie şi energie comunicabilă în chip real este fundamentală pentru teologia ortodoxă. Ea determină toată spiritualitatea Bisericii Ortodoxe şi o deosebeşte tranşant de celelalte confesiuni creştine. Nimeni nu poate nega faptul că teologia catolică a înregistrat mari schimbări în sensul apropierii de teologia şi spiritualitatea ortodoxă în dimensiunea ei patristică; teologia catolică de astăzi este, fără îndoială, deosebită de cea de la începutul secolului. „*Această valorizare diferită a lui Palama din partea ortodocşilor şi a teologiei vestice nu e greu de înţeles, căci prin teologia lui devine evidentă pentru toţi dimensiunea legăturii organice ce caracterizează teologia ortodoxă şi spiritualitatea specific ortodoxă, dar şi prăpastia adâncă ce o desparte de tradiţia şi modul de a face teologie occidentale*".[20] La fel, teologia protestantă are o deschidere şi o voinţă reală şi depune eforturi meritorii pentru recâştigarea şi reactualizarea valorilor Sfintei Tradiţii şi patristicii creştine. Şi totuşi, atâta timp cât doctrina energiilor divine necreate rămâne un specific strict ortodox, ea va delimita şi semnifica, mai ales prin consecinţele ei atotcuprinzătoare, deosebirea tranşantă între Ortodoxie şi celelalte confesiuni creştine. Întemeiaţi pe baze biblice bogate, Sfinţii Părinţi au înţeles dintru început că esenţa Dumnezeirii nu poate să fie o subzistenţă inactivă, fără energie manifestă, revelată; iar aceasta trebuie să fie inseparabilă de esenţă.[21]

---

[19] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia* vol. VII, p. 416.
[20] Prof. univ. dr. GHEORGHIOS MARTZELOS, *Sf. Grigorie Palama şi noua teologie occidentală*, în „Rost. Revistă de cultură creştină şi politică", an 2007, nr. 5, p. 36.
[21] Pr. prof. dr. GEORGE REMETE, *Curs de Dogmatică*, pentru anul IV, 2004-2005, p. 117.

Sfântul Grigorie Palama nu dedică în mod special o anumită scriere acestei teme, pe care să o trateze în mod sistematic, însă teologia harului divin ocupă un loc central în toate scrierile lui, îndeosebi în cele în care îi combate pe ereticii occidentalizați, Varlaam, Achindin şi Gregoras, care învățau, precum catolicii, fie că harul este un *habitus* creat, fie confundau ființa lui Dumnezeu cu harul divin.[22]

Sunt trei lucruri deosebite, zice Sfântul Grigorie Palama, pe care trebuie să le avem în vedere când vorbim despre Dumnezeu. E mai întâi Dumnezeu în Sine, ca ființă sau ca natură; e apoi Dumnezeu în Persoanele Sfintei Treimi, şi, în sfârşit, energiile necreate ale lui Dumnezeu: „*Credem în Tatăl, în Fiul şi în Duhul Sfânt, o Dumnezeire în trei ipostasuri, o singură fire, simplă, necompusă, necreată, nevăzută, mai presus de cugetare... Tot cel ce zice că numai ființa lui Dumnezeu este necreată, dar nu şi lucrările Lui veşnice, pe care le depăşeşte pe toate, ca ceea ce lucrează pe cele ce le lucrează, să audă pe Sfântul Maxim care spune: «Toate cele nemuritoare şi însăşi nemurirea, toate cele vii şi însăşi viața, toate cele sfinte şi însăşi sfințenia, toate cele virtuoase şi însăşi virtutea, toate cele bune şi însăşi bunătatea, toate cele ce sunt şi însăşi existența, sunt în chip vădit lucruri ale lui Dumnezeu. Dar unele au început să existe în timp (căci era odată când nu erau), iar altele n-au început să existe în timp. Căci n-a fost vreodată când n-a fost virtute, bunătate, sfințenie şi nemurire». Şi iarăşi: «Bunătatea şi tot ce se cuprinde în înțelesul bunătății, şi simplu, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbarea, nemărginirea şi toate câte se contemplă ființial în jurul lui Dumnezeu, sunt lucruri ale lui Dumnezeu, dar nu începute în timp. Căci nu a fost vreodată ceva mai străvechi ca virtutea, nici ca alta oarecare din cele spuse, chiar dacă cele ce se împărtăşesc de ele au început să existe în timp. Căci orice virtute este fără de început, neavând vremea mai bătrână ca ea, ca una ce are pe Dumnezeu din veci, ca singur izvor al existenței Sale. Dar Dumnezeu e ridicat de infinite ori infinit deasupra tuturor*

[22] Despre disputa dintre Sfântul Grigorie Palama şi ereticul Varlaam cf. Pr. ADRIAN NICULCEA, *Disputa dintre Varlaam şi Palama şi consecințele ei asupra Ortodoxiei moderne*, în „Teologie şi viață isihastă în opera Sfântului Grigorie Palama*”*, p. 293-326.

existenţelor, fie că se împărtăşesc, fie că se lasă împărtăşite». Învețe aşadar din acestea că nu toate cele ce subzistă din Dumnezeu sunt şi sub vreme".[23] În natura Sa intimă, Dumnezeu e necunoscut, inaccesibil, incomunicabil. Şi tot astfel, în Persoanele Sale Dumnezeu e inaccesibil şi incomunicabil. Ceea ce se comunică lumii nu e nici natura divină nici Persoanele Sfintei Treimi, ci energiile necreate şi dumnezeieşti: „*Lucrarea necreată a lui Dumnezeu, împărțită neîmpărțit, e înfățişată la plural de cuvântătorii de Dumnezeu, cum a arătat mai înainte şi marele Vasile. Deci fiindcă nici iluminarea şi harul dumnezeiesc nu sunt ființă, ci lucrare a lui Dumnezeu, de aceea şi ea e comunicată nu numai în timp, ci şi la plural, fiind dăruită pe măsură celor ce se împărtăşesc de ea şi aducând cu ea, după vrednicia celor ce primesc, mai mult sau mai puțin, strălucirea îndumnezeitoare*".[24] Prin ele Dumnezeu Se face comunicabil oamenilor. Prin aceste energii participăm la viața divină, Îl cunoaştem pe Dumnezeu şi ne îndumnezeim: „*Pe cele care au luat viață rațională şi înțelegătoare de la El, le-a voit ca prin înclinarea de bună voie spre El să ajungă la unirea cu El şi astfel să viețuiască dumnezeieşte şi mai presus de fire, învrednicindu-se de harul şi lucrarea îndumnezeitoare*".[25] Relațiile divine în contemplații nu sunt, prin urmare, natura divină însăşi care e supraesențială şi pentru totdeauna inaccesibilă, ci energiile necreate prin care ea se manifestă. Dar aceste energii necreate, pe care Sfântul Grigorie le numeşte formal divinități (θεοτητες) şi care sunt totuşi altceva decât Dumnezeu Însuşi, erau de natură să ridice dificultăți. Faimosul său adversar, Varlaam, l-a acuzat de diteism pretinzând că în mod logic o lumină necreată şi deosebită totuşi de Dumnezeu înseamnă un Dumnezeu aparte. La asemenea acuzații, Sfântul Grigorie Palama răspunde că una este ființa incomunicabilă a lui Dumnezeu şi altele sunt energiile: „*A se împărtăşi cineva de ceva înseamnă a avea parte din ceea ce se împărtăşeşte. Iar dacă nu se*

[23] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia,* vol. VII, p. 412; 419.
[24] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 de capete despre cunoştința naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viața morală şi despre făptuire*, 68, în *Filocalia*, vol. VII, p. 472.
[25] IBIDEM, 91, p. 489.

împărtăşeşte de o parte, ci de întreg, se spune propriu-zis că-l are pe acela; iar nu că se împărtăşeşte de el. Aşadar, ceea ce se da spre împărtăşire se împarte dacă cel ce primeşte prin împărtăşire se împărtăşeşte numai decât de o parte. Dar fiinţa lui Dumnezeu este cu totul de neîmpărţit, deci şi cu totul de neîmpărtăşit. Că împărtăşirea e proprie lucrării dumnezeieşti o spune în multe locuri ale scrierilor sale părintele Gură de Aur. Prin urmare aceasta este cea care se da spre împărtăşire celor ce s-au înnrednicit de harul îndumnezeitor".[26] În lumina care a strălucit pe Tabor şi care se manifestă în contemplaţia isihaştilor, nu a apărut şi nu apare fiinţa lui Dumnezeu însăşi, ci numai acţiunea sau energia dumnezeiască. Prin aceste energii, Dumnezeu Se transmite făpturilor, devine comunicabil, le asimilează şi le îndumnezeieşte.[27] După învăţătura Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi, harul dumnezeiesc nu este un bun în sine, detaşabil de Dumnezeu. Această învăţătură şi-a atins cea mai clară expresie în formularea Sfântului Grigorie Palama că harul este o energie necreată, izvorâtoare din fiinţa dumnezeiască a Celor Trei Ipostasuri şi e nedespărţită de ea sau de aceste Ipostasuri.[28]

Teologia ortodoxă n-a conceput niciodată harul ca pe un bun în sine, ca pe ceva ce poate exista sau poate fi discutat separat de Dumnezeu. „*Dar dumnezeiescul Maxim scriind despre Melchisedec spune că harul acesta îndumnezeitor al lui Dumnezeu este necreat şi pururea existent din Dumnezeu cel pururea existent. Iar în alte părţi de multe ori îl numeşte lumina nenăscuta şi enipostatică*",[29] spune Sfântul Grigorie Palama. „Dacă energiile care manifestă natura lui Dumnezeu sunt numite lumină, nu este doar prin analogie cu lumina materială (energie care se propagă dintr-un corp luminos, de pildă discul solar); lumina divină pentru Sfântul Grigorie Palama, este un dat al experienţei mistice. Este caracterul vizibil al dumnezeirii, energii în care Dumnezeu se

[26] IBIDEM, 110, p. 498.
[27] Cf. NICHIFOR CRAINIC, *Sfinţenia-împlinirea umanului. Curs de Teologie Mistică*, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1993, p. 183.
[28] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 312.
[29] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 414.

comunică şi se revelează celor care şi-au curăţit inima”.[30] Sfântul Grigorie Palama mărturiseşte în acest sens: „*Zice deci Marele Vasile: «Numai atunci se poate apropia cineva de Mângâietorul, când s-a curăţit de urâciunea cea adunată prin răutate şi a revenit la frumuseţea din fire şi a redat chipului împărătesc, prin curăţie, forma lui străveche». Şi iarăşi: «Duhul Sfânt, neapropiat prin fire, Se face încăput pentru bunătate. Căci umplând toate prin putere, Se împărtăşeşte numai celor vrednici». «Nu Se împărtăşeşte în aceeaşi unică măsură, ci îşi împarte lucrarea după măsura credinţei»*”.[31]

Sfântul Grigorie Palama îşi începe tratatul al doilea din Triada a II-a acuzându-l pe Varlaam de catolicism, căci afirmând acela că harul e creat, că e o aptitudine pur naturală, urmează că ceea ce se dă, prin Fiul, nu mai poate fi harul Duhului Sfânt, ci Însuşi Ipostasul Lui; ori, aceasta e tocmai dogma *Filioque*.[32] „*Cele mai multe neînţelegeri ale teologiei occidentale faţă de doctrina răsăriteană a deosebirii între esenţa şi energiile ei necreate au provenit din faptul că nici în Răsărit, nici în Apus nu s-a dezvoltat conceptul de ipostas, introdus în definiţia de la Calcedon, pentru a pune în relief toată semnificaţia lui ca persoană*”.[33]

Sfântul Grigorie dovedeşte, cu multe citate patristice, că ceea ce se varsă peste noi prin Fiul nu este Ipostasul Duhului, ci harul Dumnezeiesc, care, deci, nu e creat: „*Dacă voi spuneţi că harul din sfinţi e creat pentru faptul că toate cele create se împărtăşesc de Dumnezeu, pentru voi, toate se vor numi sfinte şi toată făptura se va îndumnezei de către voi; vor fi sfinte nu numai cele raţionale, mai bine zis aceia dintre cei raţionali care se*

---

[30] VLADIMIR LOSSKY, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, traducere de Anca Manolache, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 50.

[31] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire*, 17, în *Filocalia*, vol. VII, p. 394-395.

[32] Despre acest subiect cf. şi Pr. MIHAI HIMCINSCHI, *Teologie şi iconomie la Sfântul Grigorie Palama. Filioque şi comuniunea trinitară în învăţătura palamită*, în „Teologie şi viaţă isihastă în opera Sfântului Grigorie Palama”, p. 105-120.

[33] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Semnificaţia luminii dumnezeieşti în spiritualitatea şi în cultul Bisericii Ortodoxe*, în „Ortodoxia”, an XXVIII (1976), nr. 3-4, p. 438.

împărtăşesc de darul îndumnezeitor al Duhului, ci şi cele neraţionale şi pe lângă acestea cele neînsufleţite".[34] Că nu e creat arată faptul că Sfinţii Părinţi îl numesc „îndumnezeire" (θεοσις), sau „principiul îndumnezeirii" (θεαρχια), Dumnezeu fiind mai presus de el (υ περθεον - cum este numit de Sfântul Dionisie Areopagitul).[35]

Harul acesta care îndumnezeieşte este necreat şi nedespărţit de ipostasurile dumnezeieşti. El este numit de Sfinţii Părinţi şi dumnezeire (θεοτης), ca unul care, fiind dar îndumnezeitor, nu este despărţit de Duhul care îl dă. Duhul este însă mai presus decât harul sau lucrarea Sa, nu numai în calitate de cauză a lui, ci şi pentru că darul este întotdeauna numai o parte, necuprinzând primitorul toată lucrarea dumnezeiască. Astfel, Dumnezeu este mai presus de această lumină şi viaţă necreată.[36]

Harul, ca lucrare a Duhului Sfânt prin Hristos, este absolut necesar pentru mântuire

Tomul aghioritic respinge şi ideea că harul îndumnezeitor e o însuşire naturală, prin argumentul că atunci omul ar fi Dumnezeu prin fire (φυσει θεος), ceea ce este mesalianism. Argumentul că nu numai fiinţa lui Dumnezeu, ci şi lucrările Lui sunt necreate îl ia din Sf. Maxim Mărturisitorul, care spune că cele în legătură cu Dumnezeu, care se lasă împărtăşite (μεθεκτα) sunt fără de început. Tomul spune în introducere că Varlaam, auzind pe monahi pretinzând că „*cei curaţi cu inima primesc iluminări dumnezeieşti în chip mistic şi negrăit, i-a acuzat că socotesc împărtăşibilă fiinţa lui Dumnezeu. Monahii, apărându-se că nu primesc fiinţa, ci harul necreat, etern şi îndumnezeitor al Duhului, Varlaam i-a acuzat de diteism*".[37]

Sfântul Grigorie Palama răspunde la acuzaţia de diteism, susţinând că strălucirea fiinţei dumnezeieşti nu împiedică să fie o

---

[34] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire*, 1, în *Filocalia*, vol. VII, p. 374-375.
[35] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2006, p. 97.
[36] IBIDEM.
[37] IBIDEM, p. 117.

Dumnezeire unică şi simplă, chiar dacă această strălucire e necreată şi se numeşte, de asemenea, Dumnezeire. La fel, nici providența divină sau lumina de pe Tabor sau harul îndumnezeitor. Aşa cum cugetarea, adică activitatea minții, nu face să fie două minți, aşa cum între subiectul mişcării şi mişcare nu se produce nicio compoziție: „*Aşadar puterile şi lucrările Duhului dumnezeiesc sunt necreate, deosebindu-se neîmpărțit de ființa cea una şi cu totul neîmpărțită a Duhului*”.[38] Harul nu poate fi afirmat decât ca energie proprie a lui Dumnezeu, a Duhului Sfânt care se împărtăşeşte, prin planul veşnic al Întrupării, prin umanitatea înviată şi înălțată a lui Hristos: „*Căci, precum la viitoarea venire a Domnului harul învierii şi al nemuririi nu va cuprinde numai pe cei ce au crezut în El, ci, cum spune Evanghelia, toți vor învia, deşi nu toți se vor bucura de cele făgăduite după înviere, - aşa şi acum, în răstimpul de după prima venire, deşi nu toți au primit Evanghelia lui Hristos, toți sunt înrâuriți fără să ştie de prisosința harului Său, mărturisind un Dumnezeu necreat, creator al tuturor*”.[39]

Pentru Achindin, ca şi pentru Eunomie, din lucruri se vede însăşi ființa lui Dumnezeu: „*Marele Pavel, gura lui Hristos, vasul alegerii (Fapte 9, 15), purtătorul prealuminat al numelui dumnezeiesc, zice că «cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la întemeierea lumii din făpturi fiind înțelese se văd, veşnica Lui putere şi dumnezeire» (Romani 1, 20). Oare ființa lui Dumnezeu e cea care se vede, fiind înțeleasă din făpturi? Nicidecum. Numai nebunia celor rătăciți - şi înainte de ei sminteala lui Eunomie, căci şi acela zicea că aceştia înainte de aceştia - scrie că din făpturi nu se înțelege nimic altceva decât ființa lui Dumnezeu. Dar dumnezeiescul apostol e departe de a susține unele ca acestea. Căci învățând mai înainte că ceea ce e cunoscut din Dumnezeu e arătat (Romani 1, 19) şi arătând că este şi altceva mai presus de ceea ce e cunoscut din Dumnezeu, pe Care L-a descoperit tuturor celor ce au minte, a adăugat pe urmă: «Căci cele nevăzute ale lui*

[38] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 de capete despre cunoştința naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viața morală şi despre făptuire*, 60, în *Filocalia*, vol. VII, p. 472.
[39] IDEM, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfântă lumină,* 4, în *Filocalia*, vol. VII, p. 268.

Dumnezeu de la întemeierea lumii din făpturi fiind înțelese se văd». Iar ce este cunoscut din Dumnezeu poți să afli de la purtătorii de Dumnezeu părinți care înfățişează lucrurile astfel: ceva al lui Dumnezeu este necunoscut; aceasta este ființa Lui; iar altceva este cunoscut; acestea sunt, adică, toate cele din jurul ființei, sau bunătatea, înțelepciunea, puterea, dumnezeirea, sau mărirea. Pe acestea Pavel le numeşte şi nevăzute, fiind înțelese din făpturi. Iar dacă acestea, care se înțeleg din făpturi, sunt în jurul ființei lui Dumnezeu, cum ar fi şi ele făpturi? Prin urmare lucrarea lui Dumnezeu înțeleasă din făpturi pe de o parte e necreată, iar pe de alta nu e ființă, fiindcă nu e înfățişată numai la singular, ci şi la plural".[40] Pentru Sfântul Grigorie Palama, harul este o lucrare a lui Dumnezeu, pentru Achindin este însăşi ființa Lui: „*De altfel însuşi cel mai cu glas dintre prooroci a arătat limpede nu numai deosebirea acestor lucrări dumnezeieşti de ființa dumnezeiască, folosindu-se de număr, ci a înfățişat şi însuşirea lor de necreate, spunând că se odihnesc. Căci a se odihni e propriu unei demnități mai înalte. Deci cum ar fi făpturi cele ce se odihnesc peste trupul Domnului luat de la noi?*".[41] Urmarea este că noi nu ne deosebim de Iisus Hristos, căci şi noi ne unim cu ființa dumnezeiască. Harul, zice Achindin, este ființa celor trei Persoane; Sfântul Grigorie Palama răspunde acestuia, spunând: „*Dar vrei să învățam cu toată limpezimea şi aceasta, că cei ce s-au învrednicit să se îndumnezeiască primind pe Duhul Sfânt însuşi, nu-L primesc după ființă, ci după iluminarea şi harul necreat?*".[42] Cu citate patristice, Sfântul Grigorie Palama arată că altceva e puterea care se varsă din Duhul Sfânt şi altceva ipostasul Duhului Sfânt, precum altceva e cel din care, şi altceva ceea ce vine din ceva.[43] Dumnezeu după ființă (κατ ουσιαν) e neîmpărtăşibil: „*Prin urmare când auzi pe părinți numind ființa lui Dumnezeu neîmpărtăşibilă, înțelege pe cea care nu iese din sine şi nu se descopere. Dar când auzi iarăşi că îi zic împărtăşibilă, înțelege că e vorba de ieşirea şi de arătarea*

[40] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 de capete despre cunoştința naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viața morală şi despre făptuire*, 82, în *Filocalia*, vol. VII, p. 483-484.
[41] IBIDEM, 70, p. 473.
[42] IDEM, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire*, 9, în *Filocalia*, vol. VII, p. 384.
[43] IBIDEM, 9-10, p. 384-386.

şi de lucrarea ce ţin firesc de Dumnezeu. Şi aşa cinstindu-le pe amândouă, vei mărturisi la fel cu părinţii".[44]

Tomul aghioritic distinge: lumina sensibilă, lumina inteligenţei şi lumina necreată care le depăşeşte pe celelalte două: „*Mintea percepe (prinde) o lumină, simţirea alta. Simţirea percepe, (prinde), lumina supusă simţurilor, care arată lucrurile supuse simţurilor ca supuse simţurilor. Iar lumina minţii este cunoştinţa aflătoare în înţelesuri. Prin urmare vederea şi mintea nu percep (prind) aceeaşi lumină; dar numai câtă vreme lucrează fiecare după firea sa şi în cele după fire. Însă când se împărtăşesc de un har şi de o putere duhovnicească mai presus de fire, cei înnevredniciţi văd şi cu simţirea şi cu mintea cele mai presus de toată simţirea şi de toată mintea*".[45] Această lumină necreată, veşnică şi îndumnezeitoare este harul, căci numele harului (χαρις) se potriveşte şi energiilor divine, ca dăruite nouă şi lucrând opera îndumnezeirii noastre. Doctrina harului pentru Sfântul Grigorie Palama, ca şi pentru întreaga teologie ortodoxă, se bazează deci pe distincţia dintre natura şi energiile lui Dumnezeu: „*Dar iarăşi să nu se teamă cineva că neînţelegând prin har firea lui Dumnezeu, îl socoteşte creatură. Harul Duhului nu se desparte de firea dumnezeiască, ci mai degrabă îi atrage pe cei înnevredniciţi la unirea cu Duhul dumnezeiesc*".[46] Harul nu este numai o funcţie, el este mai mult decât o relaţie între Dumnezeu şi om; departe de a fi o acţiune sau un efect produs de Dumnezeu în suflet, el este Însuşi Dumnezeu, comunicându-Se şi intrând în unire de negrăit cu omul:[47] „*Dumnezeu se mişcă întreg în întregimea celor vrednici şi aceştia se mişcă cu întregimea fiinţei lor în Dumnezeu întreg. Nimic din El nu le rămâne străin acestora şi nimic din ei nu rămâne în afară de Dumnezeu*".[48] Fiind Lumina Dumnezeirii, harul nu poate rămâne ascuns sau neobservat; lucrând în om, schimbându-i natura, intrând într-o unire din ce în ce mai strânsă

---

[44] IDEM, *150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire*, 107, în *Filocalia*, p. 496.
[45] IDEM, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 421.
[46] IDEM, *150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire*, 108, în *Filocalia*, vol. VII, p. 496-497.
[47] VLADIMIR LOSSKY, *Op. cit.*, p. 51.
[48] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic,* în *Filocalia,* vol. VII, p. 416.

cu El, energiile divine devin din ce în ce mai perceptibile, revelând omului fața Dumnezeului Celui viu.[49] Această experiență divină, spune Sfântul Grigorie Palama, este dată fiecăruia potrivit măsurii lui şi poate fi mai mare sau mai mică după vrednicia celui care o încearcă: „*Numai păzirea poruncilor pricinuieşte curățirea de patimi şi numai ea ne învredniceşte, potrivit făgăduinței lui Dumnezeu, de prezența, de sălăşluirea şi de arătarea Lui în no*i".[50] Vederea deplină a Dumnezeirii devine perceptibilă în lumina necreată, în harul ei îndumnezeitor, este „*taina celei de a opta zile*", ea aparține veacului viitor. Totuşi, cei vrednici ajung să vadă „Împărăția lui Dumnezeu venită în puterea lui" încă din această viață, aşa cum cei trei apostoli au văzut-o pe muntele Tabor:[51] „*De felul acesta e, deci, vederea lui Dumnezeu pe care numai cei ce s-au învrednicit de sfârşitul cel fericit o vor vedea în veacul fără sfârşit, dar pe care au văzut-o şi aici fruntaşii apostolilor pe Tabor, Ştefan când era omorât cu pietre, Antonie care se nevoia cu liniştirea, mai bine-zis toți sfinții, adică toți cei curați cu inima, cum poate afla cel ce voieşte din cuvintele lor puse în scris, sau din viețile lor. Sau eu aş spune că nici proorocii şi nici patriarhii n-au rămas fără să guste din această lumină; mai bine zis, afară de puține, toate vederile lor şi mai ales cele atotdumnezeieşti nu au fost lipsite de această lumină. Căci altfel de ce ar fi voit să Se închipuie într-o lumină străină Cel ce are lumina veşnică proprie, pe seamă celor curați cu inima, arătându-li-Se în chip tainic, dar totuşi văzut, acum şi în veacul viitor, cum zice şi Marele Dionisie*".[52]

Îndumnezeirea omului. Raportul dintre natură şi har în scrierile Sfântului Grigorie Palama

Spiritualitatea ortodoxă a înțeles şi a afirmat totdeauna că harul este de fapt Dumnezeu însuşi, chiar dacă în eficiența lui ia

[49] VLADIMIR LOSSKY, *Op. cit.*, p. 51.
[50] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfântă lumină, 11,* în *Filocalia,* vol. VII, p. 277.
[51] VLADIMIR LOSSKY, *Op. cit.*, p. 52.
[52] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfântă lumină,* 66, în *Filocalia*, vol. VII, p. 356.

înfățișări diferite în persoanele umane şi se resimte, evident, de felul în care e primit şi activat de persoanele respective. Izvorul harului nu poate fi decât Duhul, pentru că El e Sfințitorul, dar mijlocitorul este Hristos, pentru că prin El s-a împlinit răscumpărarea omenirii. De aceea, viața în har înseamnă tocmai comuniunea cu Hristos, în Duhul Sfânt: „*Deci, cei ce se îndumnezeiesc nu se fac numai mai buni după fire, ci primesc lucrarea dumnezeiască, sau pe Însuşi Duhul Sfânt. Aceasta o spune şi Marele Vasile: «Când gândim la demnitatea proprie a Lui, Îl vedem împreună cu Tatăl şi cu Fiul, iar când ne gândim la harul lucrător în cei părtaşi de El, spunem că este în noi»*”.[53] Sfântul Grigorie Palama dezvoltă astfel ideea paulină şi patristică a corporalității creştinilor cu Hristos: creştinii sunt „trup din Trupul Său” şi aceasta este „unirea pe care El ne-a dăruit-o prin intermediul acestei pâini euharistice”, care este Trupul Său; Hristos ne-a legat şi ne-a adaptat Lui Însuşi prin împărtăşirea cu sângele Lui.[54] Biserica este concepută de Sfântul Grigorie Palama ca o comunitate reală şi vizibilă, păstrătoarea mesajului revelat. Episcopii învestiți cu vestirea adevărului trebuie să rămână credincioşi Tradiției şi să acționeze în acord cu întreaga Biserică, Trupul lui Hristos. Cap al Bisericii este Hristos, Care acordă oamenilor harismele Duhului şi slujirea apostolică, realizând infailibilitatea eclesială în întregul corp bisericesc.[55]

Gregoras, Varlaam şi Achindin, făcând harul când ființa lui Dumnezeu, când creatură, vin în contrazicere cu Sfântul Grigorie al Nyssei care scrie contra lui Macedonie: „*Harul vine curgând în mod nedespărțit de Tatăl prin Fiul şi Duhul peste cei vrednici*”. Dumnezeu întreg vine să locuiască în ființa întreagă a celor ce se arată vrednici. Dumnezeu Se unește cu ei aşa cum sufletul se uneşte cu trupul, cu mădularele sale proprii. „*Ca atare harul ne dă putința împlinirii noastre ca «chip al lui Dumnezeu», sau ajută*

[53] IDEM, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire*, 3, în *Filocalia*, vol. VII, p. 376-377.
[54] Pr. lect. dr. ŞTEFAN BUCHIU, *Art. cit.*, p. 38.
[55] IBIDEM.

înaintarea noastră în asemănarea cu El, sau în infinitatea relației iubitoare cu El".[56]

Harul ne oferă părtăşie şi comuniune cu Dumnezeu: „*Harurile sunt lucrări fundamentale săvârşite de Duhul în toți oamenii pentru mântuirea lor, lucrări ce se imprimă în ei ca puteri. Prin ele uneşte Duhul Sfânt în mod fundamental pe om cu Hristos, înzestrându-l cu nişte puteri care-l ridică deasupra puterilor stricte ale naturii lui, sau punându-l pe om în relație de conlucrare cu Hristos Însuşi prin actualizarea acestor puteri în lucrări*".[57]

Schimbarea la Față a Domnului ocupă un loc central în gândirea Sfântului Grigorie Palama. Aproape toată dezbaterea cu Varlaam şi Achindin s-a desfăşurat în jurul acestei întrebări: lumina Transfigurării a fost creată sau necreată? Problemă care poate părea o subtilitate scolastică, un „bizantinism", persoanelor străine de viața religioasă. Totuşi, această chestiune conținea şi altele, ca de pildă: natura harului; posibilitatea experienței mistice şi realitatea acestei experiențe; posibilitatea de a vedea pe Dumnezeu şi felul acestei vederi; în fine, posibilitatea îndumnezeirii în sens real şi nu metaforic al acestui cuvânt.[58]

Harul este cel care îl ridică pe om în contemplație şi tot el este cel ce i se descoperă în lumina revelată. Lumina aceasta, pe care cei vrednici o văd cu mintea şi cu simțul, zice Sfântul Grigorie Palama, e lumina care a învăluit pe Domnul transfigurat pe muntele Taborului, şi pe care au văzut-o cei trei ucenici: „*Tot cel ce zice că lumina care a strălucit ucenicilor în Tabor este o nălucă şi un simbol ce se face şi se desface, şi nu există cu adevărat şi susține că nu este o lucrare mai presus de toată înțelegerea, ci mai prejos de înțelegere, se împotriveşte sigur mărturisirii sfinților*".[59] Isihaştii văd nu o lumină asemănătoare, ci chiar lumina de pe Tabor. Ea e strălucirea divinității.[60] Strălucirea e necreată şi de asemenea lumina taborică e necreată. Această lumină necreată nu este o născocire a lui Palama. Tot lumină necreată o numeşte

---

[56] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 312-313.
[57] IBIDEM, p. 314.
[58] IBIDEM.
[59] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 417-418.
[60] NICHIFOR CRAINIC, *Op. cit.*, p. 182.

pretutindeni şi Sfântul Dionisie Areopagitul. Sfântul Simeon Noul Teolog învaţă că omorârea patimilor duce la vederea luminii necreate. E foarte interesant să remarcăm următorul fragment al Sfântului Simeon Noul Teolog: „*Noi dăm mărturie că Dumnezeu este lumină [I In 4, 5] şi toţi cei ce s-au învrednicit să-L vadă, L-au văzut ca lumină, şi cei ce L-au primit, L-au primit ca lumină; că înaintea Lui merge lumina slavei Lui [Ps 96, 3; Ps 58, 8; Bar 5, 9] şi că este cu neputinţă ca El să Se arate fără lumină, şi că cei ce n-au văzut lumina Lui nu L-au văzut nici pe El, pentru că El este lumina şi cei ce n-au primit încă lumina Lui, n-au primit harul Lui, căci cei ce au primit harul au primit o lumină a lui Dumnezeu şi pe Dumnezeu Însuşi, precum a spus Lumina, Hristos: «Voi locui şi voi umbla întru ei» [2 Co 6, 16]*".[61] Aşadar, lumina slavei merge înaintea lui Dumnezeu, iar noi participăm în contemplaţie la această lumină. Distincţia aceasta e drept că la Sfântul Simeon nu e aşa de categorică. El vede uneori pe Dumnezeu, alteori numai lumina slavei Lui. Grigorie Palama este cel dintâi care face distincţia limpede între lumina necreată şi Dumnezeu Însuşi: „*Căci cu toate că e necreată şi lumina dumnezeiască, unul este Dumnezeul nostru într-o singură dumnezeire. Căci, precum s-a arătat pe larg mai sus, şi fiinţa necreată şi lucrarea necreată, adică harul dumnezeiesc şi lumina lui sunt ale unui singur Dumnezeu*".[62] „*La fel şi cei curăţiţi la inimă prin liniştire (isihie), învrednicindu-se de vederea celor nevăzute, fiinţa lui Dumnezeu rămâne neatinsă. Cei ce se învrednicesc de vederea aceasta, primesc tainic şi învăţătura despre ea şi cugetă despre ea. În felul acesta se împărtăşesc de darul luminii inteligibile a lui Dumnezeu cu mintea eliberată de patimi şi nematerială. Dar ei ştiu în acelaşi timp că dumnezeirea e mai presus şi de vederile acestea şi de cunoştinţele ce le vin din ele. Şi aşa cunoaşterea această mai presus de minte e superioară celei a minţii. Ei nu raţionează despre Dumnezeu din faptul că nu văd pe Dumnezeu, cum fac cei ce-L cugetă pe Dumnezeu prin*

[61] SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheza 28*, în *Scrieri II. Cateheze*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 295.
[62] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire*, 147, în *Filocalia*, vol. VII, p. 524.

negație, ci prin vederea însăşi văd ce e mai presus de vedere; pătimind, aşa zicând, depăşirea tuturor, nu cugetând-o".[63] Această idee este miezul contribuției lui la teologia harului şi mărul de discordie al discuțiilor care au fost.[64]

Este extrem de interesant să subliniem că efectul energiei necreate sau al harului în sufletul omenesc este, de asemenea, după Palama, un efect necreat. Cu alte cuvinte, sub acțiunea harului, o făptură creată se transformă în necreată. Transformare, sigur, nu după ființă, ci după har. Căci atributul de creat al făpturilor se păstrează în veci. Aici se are în vedere participarea la firea necreată a lui Dumnezeu, prin energiile divine necreate. Altfel unirea cu Dumnezeu ar avea loc după ființă în sens panteist. Necreate, consideră Palama, rugul de foc al lui Moise, carul de foc al lui Ilie, coloana de foc din pustie, Trupul Domnului în Euharistie şi toate lucrurile care sunt asemenea cu acestea.[65] Schimbarea aceasta din creat în necreat sub acțiunea harului divin, este cea mai reuşită explicație teologică a transfigurării sau a îndumnezeirii omului. Deiformizarea lui, prin urmare, este un proces de trecere de la trupesc la duhovnicesc, de la creat la necreat, de la stricăcios la nemuritor: „*Darul îndumnezeitor al lui Dumnezeu este îndumnezeire, obârşie dumnezeiască şi obârşia binelui, dar că Dumnezeu, Care dăruieşte acest har celor vrednici, este mai presus de această dumnezeire*".[66] „*Tot cel ce nu primeşte stările duhovniceşti întipărite în trup de darurile Duhului aflătoare în sufletul celor ce au sporit în viață după Dumnezeu, şi numeşte nepătimire omorârea prin deprindere a părții pătimitoare şi nu deprinderea lucrării spre cele bune, a celui ce s-a întors cu totul de la cele rele şi s-a îndreptat spre cele bune, ca unul ce a lepădat deprinderile rele şi s-a îmbogățit în cele bune, tăgăduieşte, ca urmare a acestor păreri, şi petrecerea cu trupul în veacul nestricăcios a celor ce sunt (a celor creați)*".[67] Dacă am admite că

---

[63] IDEM, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfântă lumină,* 26, în *Filocalia*, vol. VII, p. 296.
[64] NICHIFOR CRAINIC, *Op. cit.*, p. 183.
[65] Cf. SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfântă lumină,* 55, în *Filocalia*, vol. VII, p. 335-336.
[66] IDEM, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 413.
[67] IBIDEM, p. 420.

harul sfinților, desăvârşitor sau mântuitor, e un har creat, atunci efectul lui nu poate depăşi creatura şi nu poate avea un efect îndumnezeitor.[68] Cu citate din Simeon Metafrastul şi Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Grigorie Palama dovedeşte iarăşi că lumina de pe faţa lui Moise, sau cea din Tabor nu au fost sensibile, ci însăşi slava Dumnezeirii, pe care o vor vedea sfinţii şi în viaţa viitoare.

A considera harul divin creat, ca „*toate cele create să se împărtăşească de Dumnezeu*",[69] chiar ca şi concept filosofic, după Sfântul Grigorie Palama, deschide două posibilităţi extreme, sesizează ÎPS Prof. Dr. Irineu Popa: ori „*toate se vor numi sfinte şi toată făptura se va îndumnezei… nu numai cele raţionale, ci şi cele neraţionale, şi pe lângă acestea şi cele neînsufleţite*",[70] ori „*sfinţii nu se mai îndumnezeiesc mai presus de fire*".[71] „*Pentru prima variantă, harul ar fi ceva accesibil tuturor, cum considerau Varlaam şi adepţii săi, că toate se împărtăşesc de Dumnezeu, indiferent de vrednicie. Dar acest har creat, logic vorbind, tocmai fiindcă este creat nu poate îndumnezei. Evident, unde ar putea fi logica lor, cu care făceau atâtea obiecţie? A doua direcţie propusă de ei era tot la fel de absurdă ca şi prima. Potrivit acesteia, nu mai este vorba de un imanentism al lui Dumnezeu, ci de transcendenţa totală a lui Dumnezeu faţă de creatura Sa, avându-se clar în vedere faptul că harul este confundat cu Fiinţa neîmpărtăşibilă a lui Dumnezeu. În acest context, harul fiind creat, este ceva propriu omului şi, prin urmare, nu poate face legătura omului cu Dumnezeu, ca atare el este nefolositor. În acest caz, oamenii se pot osteni în zadar, căci nu se vor împărtăşi niciodată de Dumnezeu şi nici nu se vor îndumnezei*".[72]

A considera că harul divin este creat înseamnă practic a anula posibilitatea omului de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu: „*Rătăcirea catolică şi protestantă care socoteşte harul*

---

[68] NICHIFOR CRAINIC, *Op. cit.*, p. 184.

[69] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 373-374.

[70] IBIDEM, p. 374.

[71] IBIDEM.

[72] ÎPS IRINEU POPA*, Experienţa tainică a luminii dumnezeieşti în mistica Sfântului Grigorie Palama*, în „Teologie şi viaţă isihastă în opera Sfântului Grigorie Palama", p. 41.

divin creat are consecințe dramatice şi foarte grave pentru mântuirea omului. Fără conlucrarea cu harul divin necreat nu se poate realiza unirea omului cu Dumnezeu şi prin urmare nici îndumnezeirea lui ca rod al acestei comuniuni. Cum se ştie, orice lucru creat nu poate să realizeze decât tot ceva creat. Ca atare, numai harul divin necreat poate să realizeze transformarea noastră din oameni pământeşti în oameni cereşti".[73]

Concluzii

Sfântul Grigorie Palama, „teologul energiilor divine", a formulat pe larg argumentele că nu poate exista nicio natură fără energia corespunzătoare, deşi energia nu e niciodată identică cu esența. Ca energie dumnezeiască, înțelegem deci harul „*pe de o parte în sensul de energie actualizată a Duhului ca lucrare, pe de alta în sensul de energie ce se imprimă în ființa celui în care Duhul Sfânt lucrează*".[74] Sfinții Părinți au vorbit despre creşterea omului în viața duhovnicească până la asemănarea cu Dumnezeu pentru că s-au bazat permanent pe ideea harului necreat care-L împărtăşeşte în mod real pe Dumnezeu. Numai un astfel de har îl poate pune pe om în legătură nemijlocită cu Dumnezeu; un har creat, oricât de superior şi eficace, îl lasă de fapt pe om în afara lui Dumnezeu: „*Dacă darul îndumnezeitor al Duhului din sfinți e creat şi e ceva ca o deprindere sau imitare naturală, cum ne învață cel ce umblă printre noi tulburându-ne, sfinții nu se îndumnezeiesc mai presus de fire, nici nu se nasc din Dumnezeu (Ioan 1, 13), nici nu sunt Duh ca unii născuți din Duh (Ioan III, 6) şi nu se fac un Duh cu Domnul, ca unii ce sunt alipiți de El (1 Corinteni 6, 13)*".[75] În acest fel, învățătura despre har ca energie divină necreată are o importanță decisivă pentru că „*absența ei îl înfățişează pe Dumnezeu ca un soare fără raze, izolat într-o transcendență rece şi inadmisibilă, fără relație dinamică cu lumea*".[76]

---

[73] IBIDEM, nota 96, p. 41.
[74] Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 303.
[75] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire*, 2, în *Filocalia*, vol. VII, p. 376.
[76] Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 97.

Spiritualitatea patristică răsăriteană este practic o mărturie constantă şi coerentă în favoarea palamismului. Învățătura Bisericii Ortodoxe poate arăta teologilor apuseni calea reconcilierii în Dumnezeu a unului cu multiplul, prin doctrina energiilor necreate. Într-un studiu, André de Halleux afirmă că „*teza după care doctrina patristică a îndumnezeirii creştinului, implicând distincţia palamită între esența şi energiile divine, se impune din ce în ce mai mult ca evidență*", oferind teologilor catolici principiul unei teologii nescolastice, atât de căutate.[77]

Un rol important în îndumnezeirea omului îl are conlucrarea lui cu harul necreat şi îndumnezeitor.[78] „*Obiectivul principal al acestei lucrări divino-umane este transfigurarea nevoitorului, care se împărtăşeşte de harul necreat ca dintr-un izvor viu şi nesecat*"[79].

Abstract: ***The Divine Grace Theology of Saint Gregory Palamas***
There was never a need for a special doctrine about grace in the Orthodox theology. Orthodox teaching about graceon is actually the doctrine of the uncreated energies. Based on rich biblical grounds and on the Holy Tradition of the Church ever since apostolic times and encompassing all the patristic period, this doctrine was developped in the tenth century by the Parents of the Philokalia. Of all Greek theologians of the late medieval Byzantine period, St. Gregory Palamas is certainly the most famous in the West, but at the same time, the most controversial person. The theological teaching of St. Gregory Palamas, regarded by the Western as a innovation is nothing but an expression of Eastern spirituality, a living testimony of Eastern Hesychasm. In fact, St. Gregory Palamas did nothing but to find God in the inexhaustible source of the Scripture.

[77] André de HALLEUX, *Palamisme et scolastique*, în „Revue théologique de Louvain", 4 (1973), nr. 3, p. 409-442.
[78] Despre îndumnezeirea omului la Sfântul Grigorie Palama şi Tomas de Aquino cf. WILLIAMS, A. N., *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1999.
[79] ÎPS IRINEU POPA, *Art. cit.*, p. 41.

UNEIGENTLICHE KOMMUNION. EINE ETHISCH-THEOLOGISCHE BETRACHTUNG DER KATHOLISCHEN EUCHARISTIEFEIER, VERSUS POPULUM'

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU[1]

Cuvinte cheie: *celebrare, ‚versus populum', Biserica romano-catolică, Liturghie, etică*
Keywords: *Celebration ‚versus populum', Roman-Catholic Church, Liturgy, Ethics*

Schon im ersten Jahrhundert nach Christus setzte sich in der Frühkirche eine Topographie des Sich-Anbieten und -Darbieten der Gläubigen als lebendiges Opfer im ‚logischen' Dienen für Gott (Rö 12,1) durch, die durch die Ostung des Gebetes ausgedrückt wurde.[2] Es handelt sich um eine topographische Kristallisierung des Gottesdienstes als eschatologische Anrufung Gottes. Das 2. Vatikanische Konzil markiert aber einen Abbruch mit dieser bisherigen Praxis und hiermit eine radikale Wende im Selbstverständnis der Gemeinde. Obwohl in den Enddokumenten des Konzils nichts in diesem Sinne erwähnt wird,[3] setzte sich jetzt eine ältere Tendenz in der römischen Kirche durch, die eine Veränderung der von Apostel Paulus beschriebenen Paristimi-Topographie fordert. Nicht mehr nach Osten müsse der Priester zusammen mit dem ganzen Volke die Liturgie feiern, sondern zum Volk hin, *versus populum*. In diesem Sinne wurde die Instructio

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiinţele educaţiei.
[2] FRANZ JOSEPH DÖLGER: *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Münster in Westf. 1925 (LF 4/5 = Liturgiegeschichtliche Forschung).
[3] OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe [1971]*, in: ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hrsg. von Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann, Paderborn-München-Wien-Zürich 1996, 51; JOSEPH KARDINAL RATZINGER: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, 6. Auflage, Freiburg i. Br. 2002, 68.

prima vom 26.09.1964 interpretiert, die aber ausschließlich forderte, dass „der Hochaltar von der Rückwand getrennt sein [soll], so dass man ihn ohne Schwierigkeiten umschreiten und an ihm zum Volk hin zelebrieren kann“.[4] Von der Abschaffung der Trennung zwischen dem Altartisch und der Rückwand wurde aber der Akzent auf die Möglichkeit geschoben, zum Volk hin zu zelebrieren. Der eigentliche Sinn der Instructio, die Restaurierung der Mobilität des Priesters am Altartisch nach ostkirchlichem Modell, wurde übersehen. „Mit einer erstaunlichen Einmütigkeit wurde (…) die Zelebration versus populum allenthalben aufgegriffen, so dass heute die Gleichrichtung von Zelebrant und Gemeinde auf den Altar hin fast Seltenheitswert bekommen hat“.[5] Die Übereiltheit, die neuen liturgischen Empfehlungen des Secundum Vaticanums in diesem Sinne umzuinterpretieren, weist darauf hin, dass dieser Umbruch des liturgischen Lebens eigentlich tiefere Wurzel hat.

Die Forderung nach einer Zelebration zum Volk hin kommt in diesem Sinne schon im 16. Jahrhundert vor, als sie einschließlich in die liturgischen Bücher der römischen Kirche eingedrungen sind. Da dies auch der Zeitraum ist, in dem die Reformation ausbrach, ist man auf den Gedanken gekommen, diesen liturgischen Trend mit der Theologie der Reformatoren zu verbinden. Man hat auf diese Weise bemerkt, dass der Gedanke an ein Gegenüber von Liturg und Gemeinde schon in der Schrift Martin Luthers „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ vom Jahre 1526 präsent ist. Das hat den Liturgiewissenschaftler Klaus Gamber veranlasst, das Gottesdienstfeiern *versus populum* auf Luther und die zu der Zeit des deutschen Reformators üblichen Abendmahlsdarstellungen in der Kunst[6] zurückzuführen.

Gegen Klaus Gamber hat aber Otto Nussbaum gezeigt, dass die Forderungen nach der Zelebration zum Volk hin eigentlich älter zu datieren sei. Schon im Jahre 1502 spreche der päpstliche

---

[4] Instructio prima, art. 91: AAS 56 (1964) 898, zit. von OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe,* 51.
[5] OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum*, 52.
[6] KLAUS GAMBER: *Die Zelebration ‚versus populum’ eine Erfindung und Forderung Martin Luthers*, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 79 (1970), 355-359.

Zeremoniar Johannes Burckard in seinem „Ordo Missae“ über eine Gottesdienstfeier *versus populum*. Dieser bezieht sich auf die Situation, dass der Altar „versus ad populum“ gerichtet ist, und der Priester an ihm „facie populo versa“ steht, um zu präzisieren, dass sich der Zelebrant, falls er ‚Dominus vobiscum', ‚Orate fratres', ‚Dominus vobiscum' ante offertorium ac ante et post communionem, ‚Ite missa est' oder den Segen sagt, nicht in eine andere Richtung schauen darf, sondern nur „ad populum versus“.[7] „Dieser Ordo wurde dann bis zum Jahre 1569 bereits zahlreichen Missalien beigegeben, im Jahre 1534 erstmals auch dem Missale Romanum vorangesetzt, und war schließlich die textliche Grundlage für die Erarbeitung des ‚Ritus servandus' im Missale Romanum von 1570“.[8]

Ein Viertel Jahrhundert nach Johannes Burckard beschäftigte sich Ludwig Ciconiolanus (1539) mit dieser Frage weiter in seinem von Paul III. approbierten ‚Directorium Divinorum Officiorum iuxta Romanae Curiae ritum'. Ciconiolanus ist ein dezidierter Vertreter der Gottesdienstfeier zum Volk hin. Von diesem Standpunkt aus äußert er die Vermutung, dass die übliche Zelebration nach Osten eine liturgische Erneuerung sei. Der Altar sei am Anfang im Westen errichtet worden und infolgedessen habe sich der Priester ursprünglich nach Osten, „versa facie ad populum“ orientiert. „Heute nun, da die Päpste anders entschieden haben, da der allgemeine Brauch der Kirche so aussieht, dass der Priester mit dem Rücken zum Volk die Messe feiert, und da es nec iure sit cautum, dass der Altar nicht gegen Westen hin errichtet werde, ergibt sich mithin, dass es in unserem freien Ermessen liegt, den Altar nach irgendeiner Himmelsrichtung hin zu errichten“.[9]

Otto Nussbaum begrenzt sich nicht einfach darauf, zu zeigen, dass die Forderung nach dem Preisgeben der gottesdienstlichen Topographie des Nebeneinanders bzw. der Gottesdienstfeier nach Osten nicht einfach auf die Reformation

---

[7] OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum*, 63.
[8] Ebd.
[9] LUDWIG CICONIOLANUS: *Directorium Divinorum Officiorum iuxta Romanae Curiae ritum bei*; J. W. LEGG: *Tracts on the Mass*, London 1904 (HBS 27), 202, zit. bei OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum*, 64.

zurückgeht, sondern eigentlich ein viel breiteres Phänomen in der Epoche war. Er versucht weiterzugehen und nach den Wurzeln der liturgischen Tendenz zu suchen. In diesem Sinne äußert er die Vermutung, dass die Quelle, aus der sich Ciconiolanus in seinen liturgiewissenschaftlichen Hypothesen inspiriert habe, Durandus, ein kirchlicher Schriftsteller aus dem 13. Jahrhundert sei. Dieser hatte schon fast drei Jahrhunderte vor Burckard (1502), Luther (1526), Ciconiolanus (1539) und dem „Ritus servandus in celebratione Missae" (1570) den Ausdruck ‚ad populum conversus' für die Eucharistiefeier in eingangsgeosteten Kirchen"[10] verwendet und gleichzeitig „die Apsisostung auf ein Dekret des Papstes Vigilius (537-555)"[11] zurückgeführt, obwohl zu dem Zeitpunkt des Papstes Vigilius „eine Basilika mit geosteter Eingangswand bereits eine sehr große Seltenheit"[12] gewesen sein musste, wie Otto Nussbaum selbst zeigt.

Nicht nur Klaus Gamber, sondern auch Louis Bouyer[13] oder Kardinal Ratzinger[14] (der jetzige Papst Benedikt der XVI.) haben die Tatsache übersehen, dass das Phänomen der Forderung nach der Zelebration *versus populum* älter als vier hundert Jahre zu datieren ist. In diesem Zusammenhang stellt sich aber die Frage, *worauf dieser liturgische Trend letzten Endes zurückzuführen ist.*

Obwohl er damit anfängt, für eine Gleichsetzung der zwei in Kauf genommenen Typen von Gottesdienstfeiern zu plädieren, des zum Volk hin, und des gegen Osten,[15] endet Otto Nussbaum

---

[10] DURANDUS: *rationale*, 5,2,27 (Venet. 1688) 145, bei OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum*, 63.

[11] OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum*, 64.

[12] OTTO NUSSBAUM: *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung,* I. Teil: Text, Bonn 1965 (Theophaneia 18,1), 401.

[13] LOUIS BOUYER: *Liturgie und Architektur, dt. Üb., Einsiedeln 1993 (Theologia romanica, Bd. 18)*, 56. zeigt, dass „niemals und nirgends" vor dem 16. Jahrhundert „findet sich ein Hinweis darauf, dass der Frage, ob der Priester mit dem Volk vor oder hinter sich zelebrierte, die geringste Bedeutung beigemessen oder auch nur Aufmerksamkeit geschenkt worden sei."

[14] JOSEPH KARDINAL RATZINGER: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, 6. Auflage, Freiburg i. Br. 2002, 65-73.

[15] OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum*, 51: „Nichts deutet darauf hin, dass [in der alten Kirche – PO] die Zelebration versus populum aus irgendeinem Grunde weniger gerne gesehen oder nur toleriert würde. (…) Auch

trotzdem dadurch, dass er sich für die Zelebration *versus populum* als die angeblich eigentliche und ältere Form der Gottesdienstfeier engagiert.

Er bringt zugunsten seiner Theorie mehrere Argumente in Diskussion. Erstens handele es sich um die archäologischen Funde von eingangsgeosteten Kirchen in Nordafrika,[16] die er als Zeichen einer Eucharistiefeier zum Volk hin deutet. Dagegen haben aber schon seine Rezensenten aus den 70-er Jahren überzeugend gezeigt, wie schwierig es ist, in allen diesen Fällen eine Zelebration *versus populum* wirklich nachzuweisen.[17]

Zweitens bezieht sich NUSSBAUM auf die in Ez. 8,16 und dem Talmud[18] erwähnte Eingangsostung des salomonischen Tempels in Jerusalem. Diese offensichtlich auf eine Reaktion gegen den heidnischen Sonnenkult zurückgehende Topographie des salomonischen Tempels sei als Prototyp der eingangsgeosteten Basilika St. Peter in Rom und mancher nordafrikanischen Kirchenbauten zu nehmen. Trotzdem widerspricht sich der katholische Liturgiewissenschaftler in dem Punkt, denn er gleichzeitig mit der *Auseinandersetzung* der Gebetsorientierung der alten Christen mit der des Judentums rechnet.[19] Darüber hinaus hat man neulich bewiesen, dass die heutige Orientierung des Altars in der Basilika St. Peter *versus populum* eigentlich auf einer architektonischen Erneuerung des Papstes Gregor des Großen (6.-7. Jhdt.) beruht, die durch die Hinzufügung der Ringkrypta und

---

in den folgenden Jahrhunderten kam es nicht zu einer einschränkenden Bestimmung oder gar zu einem Verbot der Zelebration versus populum.“ Auch die Liturgiereform spreche „von der Zelebration versus populum und von der Gleichrichtung von Zelebrant und Gemeinde auf ein und dieselbe Altarseite hin als von den beiden ganz normalen Möglichkeiten der Eucharistiefeier, ohne einer dieser beiden Formen einen Vorrang oder gar eine Alleingültigkeit zu geben“ (52).

[16] Ebd., 55.

[17] MARCEL METZGER, *La place des liturges à l'autel*, in: RevSR 45 (1971), 117-119: zeigt gegen Otto Nussbaum, dass statt in 192 lediglich in ungefähr 20 von 560 untersuchten Kirchen, diese Art von Gottesdienstfeiern zu attestieren ist.

[18] Mischna II Seder. Mo'ed, 6. Traktat. Sukka 5,4d (153-155 Bornhäuser); zit. OTTO NUSSBAUM, *Die Zelebration versus populum*, 58 nach FRANZ JOSEPH DÖLGER: *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, 19-20 [Anm. 2].

[19] OTTO NUSSBAUM: *Der Standort des Liturgen*, 395.

der Confessio durchgeführt wurde. Im Gegenteil befand sich der Altartisch in der alten Basilika St. Peter aus der Zeit Konstantin des Großen (4. Jhdt.) am vorkonstantinischen Tropaion, d. h. an der Westwand der Kirche gerichtet, so dass der Priester nur mit dem Rücken zum Volk Gottesdienst feiern konnte.[20] Überdies scheint es, dass sich die Regel der Ausrichtung der Kirchengebäuden nach Osten nur in der Neuzeit in Vergangenheit geriet, spätestens in der Zeit, als Sixtus V. (1585-1590) die geostete Kirche S. Sabina nach dem Vorbild der Basilika St. Peter umgestalten ließ.[21]

Angenommen aber, dass die Existenz eingangsgeosteten Kirchenbauten in manchen Regionen des Mittelmeerraums ein Beweis dafür ist, dass es damals eine Art Zelebration *versus populum* im heutigen Sinne des Wortes gegeben hätte, leidet die Hypothese Nussbaums trotzdem an einer entscheidenden Unzulänglichkeit. Zwischen dem Zeitraum zwischen dem 13. und dem 16. Jhdt. einerseits und der Epoche der alten Kirche vor dem 4. Jhdt. andererseits gibt es eine nicht zu überbrückende Zeitlücke von fast 1000 Jahren, mit der seine Erklärung nicht zurechtkommt. Der einzige in Kauf zu nehmende ‚Beweis', auf den er sich beziehen kann, ist die aus dem 13. Jahrhundert stammende Behauptung des Durandus, dass der Papst Vigilius (537-555) die Zelebration versus populum abgeschafft hätte. Diese Behauptung aber weist Nussbaum selbst zurück. Mangels anderer Beweise in diesem Sinne bleibt seine Argumentation schwebend. Mehr noch: sie gerät in den Bereich der Kuriositäten und Extravaganzen des liturgiewissenschaftlichen Bereichs.

---

[20] WERNER JACOBSEN: *Organisationsformen des Sanctuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchbau*, in: Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. von A. Gerhards; A. Odenthal, Münster 2000 (LQF 87), 70f.

[21] SIBLE DE BLAAUW: *Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de orientatie van het vroegchristelijk kerkgebouw*, Nijmegen 2000, 49, zit. von Albert GERHARDS: „Blickt nach Osten!" Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus, in: Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. In honorem Bruno Bürki, hg. von Martin Klöckener und Arnaud Join-Lambert, Freiburg in der Schweiz 2001, 204.

Dazu trägt schließlich auch der Fakt bei, dass Otto Nussbaum gegen Louis Bouyer verschiedene Stellen aus den Werken der kirchlichen Schriftsteller der ersten 3-4 Jahrhunderte im Sinne der Existenz einer Eingangsostung und implizite eines Gegenübers zwischen dem Priester und dem Rest der Feiernden zu deuten versucht. Es fällt hier erstens die sehr unwahrscheinliche Hermeneutik Nussbaums auf.[22] Der römisch-katholische Liturgiewissenschaftler will unbedingt zu einem Gegenüber des Priester und der Gemeinde ankommen,[23] unabhängig davon, ob dieses als solches zu beweisen ist oder nicht. Nichts deutet in diesem Sinne darauf hin, dass es in den Texten, die der deutsche Liturgiewissenschaftler zitiert, ausdrücklich um die Eingangsostung der Kirchengebäude geht.[24]

Angenommen dass es trotz dem Phantasiecharakter dieser Hypothese so etwas wie eine allgemeine Eingangsostung der alten christlichen Kirchenbauten gegeben hätte, bleibt es völlig zweifelhaft, dass man von dieser Eingangsausrichtung gegen Osten die Zelebration *versus populum* im Sinne der römisch-katholischen

---

[22] ALBERT GERHARDS: *„Blickt nach Osten!" Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie*, 199.

[23] Z. B. OTTO NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen*, 397.

[24] OTTO NUSSBAUM: *Der Standort des Liturgen*, 399: zitiert offensichtlich auf den Spuren FRANZ JOSEPH DÖLGERS, *Sol Salutis*, 143 den nordafrikanischen TERTULLIAN [adv. Valent. 3 (CSEL 47,179 Kroymann)], obwohl dieser nur von der Lage des Gebetshauses unserer Taube „ad lucem" spricht. Ob es aber hier um die Einangs- oder die Apsisostung geht, kann man aus dem Text nicht schließen. NUSSBAUM übernimmt dann von F. J. DÖLGER (145-146) und interpretiert frei einen Text aus KLEMENS VON ALEXANDRIEN [stromata 7,7,43 (GCS Clem. 3,32f. Stählin)], wo sich der Kirchenvater auf die Westorientierung der heidnischen Tempel bezieht, die er als ein Zeichen der künftigen Ostung des christlichen Gebetes deutet, im Sinne, dass auch die Heiden trotz ihrer idolatrischen Praxis und gegen ihren Willen die christliche Gebetsorientierung bezeugen. Der Text erwähnt aber keine regelmäßige Eingangsostung der christlichen Kirchenbauten. Auch über DÖLGER (181-182) scheint NUSSBAUM zu einem Text aus den Constitutiones Apostolorum 2,57,3 (1,162 Funk) gekommen zu sein, der aber seinerseits nur die Ostung („katà anatolás") des Gebetshauses erwähnt, ohne zu präzisieren, ob es um Eingangs- oder Apsisostung geht. Die Texte von PAULINUS VON NOLA [ep. 32,13, in: CSEL 29,288 Hartel] und SOCRATES [hist. Eccl. 5,22 (PG 67,640)] sprechen endlich eher für die Seltenheit der Praxis der Eingangsostung.

Liturgiewissenschaft nach dem Secundum Vaticanum schließen kann. Im Gegenteil ist es höchst fragwürdig, ob es hier wirklich um die Eucharistiefeier *versus populum* im Sinne der wiederholten Forderungen aus dem 16. Jahrhundert[25] geht. Im Unterschied zu diesen hat man hier *keine* ausdrücklich bewusste Hervorhebung eines so genannten ‚Mahlcharakters' der Liturgie gegen einen ‚Opfercharakter', sondern einfach das *geostete* Feiern der Eucharistie von dem Priester trotz der eingangsgeosteten Kirchenbauten, wo es stattfindet. Das Volk schaut zum Altar, aber der Priester als Vorsteher der Gemeinde dient dem Herrn, indem er gegen Osten orientiert ist. Letzten Endes bildet die Gemeinde auch hier eine Art *große Prozession*, die unter der Anführung des Priesters nach Osten zieht, um mit ihm Gott das Opfer darzubringen.[26] Es ist aber eine *Prozession*, die sich in einem Stationierungsmoment befindet. Sie ruht, um weiter aufzubrechen. Das wird von der Ostung des priesterlichen Gebets gezeigt.

Nussbaum begeht letzten Endes den Fehler, ein Konzept aus der Epoche zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert an eine Wirklichkeit aus dem 3./4. Jahrhundert anzuwenden. Im Unterschied zu ihm zieht Louis Bouyer aufgrund der bisher zur Verfügung stehenden historischen und archäologischen Daten, die die Ostung des liturgischen Gebetes weit überwiegend attestieren, die Schlussfolgerung, dass die Gottesdienstfeier *versus populum* nur ein Randphänomen in der alten Kirche gewesen ist, das sich auf Rom und höchstens noch auf das prokonsularische Afrika begrenzte. Der Grund, warum diese an manchen Orten eingeführt wurde, bestünde darin, dass man auf diese Weise den Bischof und Klerus die Wendung zum Gebet nach Osten[27] in den eingangsgeosteten Kirchen ersparte.[28]

---

[25] Uwe MICHAEL LANG: *Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau*, in: FKTh 16 (2000), 106.

[26] Mal sehe auch JOSEF A. JUNGMANN: *Liturgie in der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen*, Freiburg in der Schweiz 1967, 126.

[27] LOUIS BOUYER: *Mensch und Ritus*, dt. Üb., Mainz 1964, 209; 213.

[28] OTTO NUSSBAUM: *Der Standort des Liturgen*, 398: argumentiert gegen BOUYER, dass „man sich (…) nicht gut vorstellen [kann], dass man die bei einer Eingangsostung notwendigerweise entstehende Unruhe, die das Sich-Umwenden der Gläubigen zum Gebet nach Osten mit sich brachte, in Kauf nahm, nur um dem Bischof eine Erleichterung zu verschaffen."

Die Tatsache der Eingangsostung mancher Kirchen in der Antike wird vom Kardinal Ratzinger, dem jetzigen Papst Benedikt XVI., eher als etwas ganz Zufälliges betrachtet. Der liturgiewissenschaftliche Disput des 20. Jahrhunderts habe in diesem Sinne letzten Endes mit den „topographischen Umständen" zu tun, dass die Peterskirche in Rom einfach nach Westen blickte. „Wollte also der zelebrierende Priester – wie es die christliche Gebetsüberlieferung verlangt – nach Osten blicken, so stand er hinter dem Volk und schaute demgemäß – so ist die Schlussfolgerung – zum Volk hin. Aus welchen Gründen auch immer kann man im direkten Einflussbereich von St. Peter in einer Reihe von Kirchbauten diese Anordnung sehen. Die liturgische Erneuerung unseres Jahrhunderts hat diese vermutete Gestalt aufgegriffen und so aus ihr eine neue Idee der gottesdienstlichen Form entwickelt: Eucharistie müsse *versus populum* (zum Volk hin) zelebriert werden; der Altar müsse – wie es in der normativen Gestalt von St. Peter zu sehen sei – so aufgestellt werden, dass Priester und Volk sich gegenseitig anblicken und gemeinsam den Kreis der Feiernden bilden". [29]

Neben der räumlichen Topographie, die der jetzige Papst als Erklärung der modernen ‚Mode'[30] des ‚Gegenübers' zwischen dem Priester und den Gläubigen in Kauf nimmt, bringt Klaus Gamber *die mentale Topographie* der Epoche nach dem Mittelalter in Diskussion, die von der Renaissancekunst geprägt wurde. Die üblichen Abendmahlsdarstellungen dieser Zeit zeigen Jesus inmitten der Apostel in der Mitte hinter einem großen Tisch. Von hier aus hat man die verkehrte Schlussfolgerung gezogen, dass diese die eigentliche Topographie des letzten Abendmahls sei. Im Gegenteil aber unterschied sich die Esskultur der Antike wesentlich von der in der Moderne. Die Gastmähler in der Antike fanden eigentlich um einen sigma- (=halbkreis-)förmigen Tisch statt, wobei der Gastgeber (im Fall des letzten Abendmahls: Jesus Christus) seinen Platz an der rechten Seite eines Liegepolsters und

---

[29] JOSEPH KARDINAL RATZINGER: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, 6. Auflage, Freiburg i. Br. 2002, 67.

[30] JOSEF A. JUNGMANN: *Der neue Altar, in: Der Seelsorger 37* (1967), 379f.: hat von Anfang an den Trend vorgesehen, die Zelebration versus populum bloß zu einer liturgischen ‚Mode' zu machen, und warnte gegen ihn.

nicht gegenüber den Gästen hatte.[31] Wenn Gamber aber dafür argumentiert, dass dieser liturgische Trend einfach auf Luther zurückzuführen ist, irrt er sich vollständig.

Die theologische Durchsetzung der Renaissancevorstellungen von dem letzten Abendmahl konnte nicht durch Martin Luthers Schrift ‚Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes' (1526) geschehen. Der Grund ist sehr einfach: die Schrift des deutschen Reformators hat wenig Einfluss sogar in dem liturgischen Leben der evangelischen Kirche gehabt.[32] Vielmehr als die Messordnungen Johannes Bugenhagens (Braunschweig 1528, Hamburg 1529 und Lübeck 1531, Pommern 1535), die auf die ‚Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes' zurückgehen, haben in der lutherischen Kirche die Brandenburger und verwandten Messordnungen (Brandenburg-Nürnberg 1533, Kurbrandenburg 1540, Pfalz-Neuburg 1543) Erfolg gehabt, die auf einer früheren Schrift Luthers, ‚Formula Missae et Communionis' (1523) beruhen.[33] Darüber hinaus sind die Beweise Otto NUSSBAUMS zugunsten einer früheren Datierung der Forderung nach der Zelebration *versus populum* mehr als ausreichend.

Trotz dieser Unzulänglichkeit bleibt die Feststellung Gambers, dass sich Martin Luther selbst für das *versus populum* gegen das *versus orientem* engagiert hat, sehr wichtig. Das zeigt, dass die Forderung nach einer Eucharistiefeier zum Volk hin, im geschlossenen Kreise aller Teilnehmer weniger mit einer echten theologischen Reflexion als *mit einem bestimmten Zeitgeist* zu tun hat. Es handelt sich hier nicht um eine Forderung, die von dem Theologischem herkommt, sondern von einem *ideologischen*

---

[31] KLAUS GAMBER: *Die Zelebration ‚versus populum' eine Erfindung und Forderung Martin Luthers*, 355-359; Der katholische Liturgiewissenschaftler wird später seine Argumentation wieder aufnehmen: KLAUS GAMBER Zelebration, versus populum', in: ders.: Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform Regensburg, 1972 ("Studia patristica et liturgica 4"), 21-29.

[32] Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER: Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel 1957, 88: „Es ist fraglich, ob jemals eine Messe nach ihr [der , Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes' LUTHERS von 1526 - PO] gefeiert wurde. Luther verweist ausdrücklich auf den unveränderten Gebrauch der Formula Missae neben der Deutschen Messe, die doch eine reicher Liturgie gab".

[33] Ebd., 84-89; 114-121.

Hintergrund, bzw. von einem bestimmten (psychologischen) Bedarf her, der auf eine merkwürdige Weise die so stark in der Epoche ausgedrückten konfessionellen Identitäten überwindet. Der *ideologische* Charakter dieses Phänomens ist im 18. Jahrhundert weiter zu beobachten, als die Favorisierung des liturgischen Gegenübers mit der intellektualistischen und moralisierenden Tendenz der katholischen Aufklärung gegen den latreutischen Charakter der Liturgie zunahm.[34]

Aus dem bisher Analysierten ist es festzustellen, dass die Umdeutung des liturgischen Reformtriebs in der römisch-katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts im Sinne der radikalen Veränderung der Gebetstopographie der Gemeinde in eine des Gegenübers älter als die Reformation (Nussbaum) ist, nicht aber so alt, damit sie auf das liturgische Leben der alten Kirche zurückgeführt werden kann. Der Gedanke einer Zelebration *versus populum* ist nie als solcher in der alten Kirche zu attestieren. Selbst Papst Gregor der Große um 600 hatte nicht vor, als er die Basilika St. Peter umbaut und den Altar zum Volk hin ausrichtete, die Eucharistiefeier im modernen Sinne des *versus populum* neu zu gestalten (Jacobsen), sondern einfach den Bischof und Klerus die Wendung zum Gebet nach Osten zu ersparen (Bouyer). Nach dem Vorbild der Basilika St. Peter in Rom nach Gregor dem Großen wurden aber weiter viele Kirchen im Sinne ihrer Eingangsostung umgestaltet, so dass dieses Modell dann begonnen hat, sich als verbindlich durchzusetzen und als die ursprüngliche Topographie der eucharistischen Gemeinde angesehen zu sehen (Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI.). Eine nicht zu unterschätzende Rolle in diesem Prozess muss aber auch die Betrachtung des letzten Abendmahls Christi von dem Standpunkt unserer modernen Esskultur, bzw. der Renaissancedarstellungen dieses biblischen Ereignisses aus (Gamber). Wie stark dieser letzte Standpunkt gewirkt hat, zeigt auch das Faktum, dass nicht nur die katholischen Theologen, sondern auch die Väter der Reformation, wie z.B. Martin Luther zu dem Gedanken einer Zelebration *versus populum* griffen (Gamber). Das weist darauf hin, dass diese Forderung weniger mit einer liturgischen Theologie zu tun hat, als mit einem Paradigmenwechsel auf der Ebene des *Ideologischen*. In diesem

[34] Uwe MICHAEL LANG: *Conversi ad Dominum*, 121.

Sinne ist auch der Fakt in Kauf zu nehmen, dass die Favorisierung des Gegenübers in der Zeit der katholischen Aufklärung (18. Jhdt.) massiv zunahm (U.M. Lang), um später auf eine progressive Weise bis ins 20. Jahrhundert zu wachsen.

Von der Feststellung dieser historischen Umstände aus stellt sich aber die Frage nach dem Spezifikum und der *ideologischen* Genealogie, bzw. nach der *Logik* dieses modernen liturgischen Trends, der die paulinische Anbetungs- bzw. Anrufungstopographie aus Rö 12 aufhebt. Was heißt letzten Endes, dass die modernen Menschen nicht mehr bereit sind, nebeneinander vor Gott hinzutreten (*paristimi*), um sich ihm als ‚lebendiges Opfer' darzustellen und ihm auf diese Weise eine ‚logische' *Verehrung* (*latreia*) zu bringen? Was bedeutet, dass sie im Gegenteil heute massiv bevorzugen, sich untereinander im geschlossenen Kreise zu versammeln, sich selber anzuschauen?

Viele der katholischen Liturgiewissenschaftler (Otto Nussbaum, Klaus Gamber, Albert Gerhards usw.) haben in diesem Zusammenhang von einer Reaktion gegen den Opfercharakter des eucharistischen Gottesdienstes zugunsten seines Mahlcharakters gesprochen. Man habe bisher ausschließlich die „latreutische Dimension"[35] des eucharistischen Hochgebetes hervorgehoben, während der Aspekt, dass das Abendmahl letzten Endes ein *Mahl* ist, übersehen wurde. Hiermit sei aber auch der Kommunionscharakter der Eucharistie in Hintergrund geraten und infolgedessen habe er einer Art *Ritualismus* Platz gemacht. Eucharistie hätte auf diese Weise ihren primären Sinn verloren und sich in bloßen Ritual/Kult entartet. So kommen die Befürworter der Restaurierung dieses verloren gegangenen Kommunionscharakters der Liturgie auf den Gedanken an, dass die Aporie des Abendmahls, das kein Mahl ist, und des Sakramentes der Kommunion, die nicht im eigentlichen Kommunionszusammenhang veranlasst wird, nur die Durchsetzung einer Zelebration *versus populum* gegen die bisherige *versus orientem* bzw. *crucem* aufheben werden könnte[36].

---

[35] ALBERT GERHARDS: *„Blickt nach Osten!" Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie*, 208.
[36] OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum*, 53.

Gleichzeitig wird aber der Mahlcharakter der Liturgie, der sich den modernen Vorstellungen nach in der Topographie des Gegenübers ausgedrückt lassen würde, invariabel auf ihren *anamnetischen* Charakter zurückgeführt: „Solange die Eucharistiefeier stärker als Mahl empfunden wurde, sah man sich gedrängt, sie so zu gestalten, dass die Tafelgemeinschaft des Abendmahlsaals irgendwie nachgebildet wurde“.[37] Die Absicht der Befürworter der Zelebration *versus populum* besteht auf diese Weise nicht nur darin, die verlorene ‚Koinonia' durch die Wiederentdeckung des Mahlcharakters der Liturgie bzw. des Gegenübers wieder zu erlangen, sondern auch darin, auf diese Weise dem historischen letzten Abendmahl näher zu rutschen. Nach ihnen habe Kommunion also primär einerseits mit der Situierung in einer Topographie des Gegenübers und andererseits mit einer Erinnerungsstrategie zu tun, bzw. mit der Tatsache der Wiederholung einer Story, bzw. eines vergangenen Ereignis im Gedächtnis der heutigen Gläubigen.

Auf eine paradoxe Weise weisen die Befürworter dieser angeblichen Strategie der Kommunionsrestaurierung der Eucharistie nicht auf die historische Topographie des letzten Abendmahls Christi hin, so wie sie nach allen zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Daten rekonstruiert werden kann, sondern auf die Art und Weise, wie sie sich von dem Hintergrund ihrer modernen Mentalität her diese vorstellen.[38] Darüber hinaus ist es auffallend, nicht nur dass die Zelebration *versus populum* keine eigentliche historische Basis hat, sondern vor allem dass die alten Christen ein völlig anderes *theologisches* Verständnis über die Kommunion hatten.

---

[37] OTTO NUSSBAUM: *Der Standort des Liturgen*, 63: versucht die topographische Tatsache, dass in der Jerusalemer Auferstehungskirche das Abendmahl in im Mittelpunkt der Basilika, bzw. in dem leeren Grab Christi gefeiert wird, als Beweis des Mahlcharakters der hiesigen Liturgia eucharistica. NUSSBAUM übersieht freilich, dass es hier auf keinen Fall um die *Nachahmung* des angenommenen „Abendmahlsaals“, bzw. um die angebliche Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie geht, sondern einfach um eine Besonderheit der antiken (christlichen) Architektur. Überall, wo in der Antike Kirchengebäuden auf den Gräbern der Märtyrer aufgebaut wurden, haben sie eine runde Form und der Altar befindet sich im Mittelpunkt der Basilika.

[38] KLAUS GAMBER: *Die Zelebration ‚versus populum'*, 355-359.

Nicht dadurch, dass man sich *um* einen Tisch gegenüber einander situierte, drückte man in der Antike das Zusammensein aus. Das ist eine moderne Auffassung der Kommunion. Im Gegenteil assoziierte man sie damit, dass man sich auf *dieselbe* Seite des Tisches *zusammen* mit allen anderen befand. „Nie hatte der Vorsitzende der Tafelgesellschaft in der frühchristlichen Zeit seinen Platz den anderen Teilnehmern gegenüber. Alle saßen oder lagen an der konvexen Seite eines sigma- oder hufeisenförmigen Tisches… Nirgends im christlichen Altertum hätte die Idee aufkommen können, der Vorsitzende eines Mahles müsse seinen Platz *versus populum* einnehmen. Der gemeinschaftliche Charakter eines Mahls wurde gerade durch die gegenteilige Anordnung betont, nämlich durch die Tatsache, dass alle Teilnehmer sich an derselben Seite des Tisches befanden".[39]

Für die alten Christen hätte die Platzierung des Priesters jenseits des Tisches, gegenüber dem Volke, im Gegenteil eher auf eine Trennung hingewiesen. In diesem Sinne ist es zu bemerken, dass in der Topographie des Gegenübers, die von der Zelebration *versus populum* durchgesetzt wird, ist der Priester so angesehen, als ob er nicht zur Gemeinde gehöre, sondern sich außerhalb dieser, jenseits von ihr situieren würde. Seine Umorientierung zum Volk hin weist auf diese Weise eher auf eine *klerikalistische Tendenz* im liturgischen Leben der Kirche hin und auf keinen Fall auf das Streben nach der Restaurierung eines so genannten ‚Mahlcharakters der Eucharistie' gegen ihren Opfercharakter, wie die Befürworter der Eucharistiefeier zum Volk hin wollen.[40] Auf eine paradoxe Weise verstärkt aber die antiklerikalistische Absicht der liturgischen Reform in der heutigen römischen Kirche eben den Klerikalismus (Hans Urs VON Balthasar),[41] den sie zu bekämpfen vorhat. Seine klassische Form wird infolgedessen nicht aufgehoben, sondern mit einer neuen, postmoderner Art[42] ersetzt.

---

[39] LOUIS BOUYER: Liturgie und Architektur, 54f; zit. auch von JOSEPH KARDINAL RATZINGER: *Der Geist der Liturgie*, 68.
[40] OTTO NUSSBAUM: *Die Zelebration versus populum*, 53.
[41] bei ALBERT GERHARDS: *„Blickt nach Osten!" Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie*, 206.
[42] Uwe MICHAEL LANG: *Conversi ad Dominum*, 113f.

Dagegen hat der jetzige Papst Benedikt XVI. unterstrichen, dass „die gemeinsame Wendung nach Osten nicht ‚Zelebration zur Wand' [war], bedeutete nicht, dass der Priester ‚dem Volk den Rücken zeigt': So wichtig war er gar nicht genommen. Denn wie man in der Synagoge gemeinsam nach Jerusalem blickte, so hier gemeinsam ‚zum Herrn hin'. Es handelte sich (…) vielmehr um Gleichrichtung von Priester und Volk, die sich gemeinsam in der Prozession zum Herrn hin wussten. Sie schließen sich nicht zum Kreis, schauen sich nicht gegenseitig an, sondern sind als wanderndes Gottesvolk im Aufbruch zum Oriens, zum kommenden Christus, der uns entgegengeht".[43] Die Forderung nach einer Topographie des Gegenübers innerhalb der eucharistischen Gemeinde und ihre Durchsetzung spielen sich also aufgrund *einer uneigentlichen Logik der Kommunion* ab. In diesem Sinne ist es mit Kardinal RATZINGER weiter zu bemerken, dass „die Wendung des Priesters zum Volk (…) die Gemeinde zu einem in sich geschlossenen Kreis [formt]. Sie ist – von der Gestalt her – nicht mehr nach vorne und oben aufgebrochen, sondern schließt sich in sich selber". Das ist die Logik des ‚Unter-uns-Sein' (Nietzsche), die wir schon in der gegenwärtigen Ideologie der Massengesellschaft entdeckt haben. Als solche führt sie offensichtlich zu keiner wahren Kommunion, sondern mündet in die Aporie der sich nicht zu den Anderen öffnenden zwischenmenschlichen Beziehungen, die inzwischen die ganze Öffentlichkeit kolonisiert haben. Es handelt sich um den Drang des Privaten in die Öffentlichkeit, zu dem man in der Hoffnung greift, dass diese auf diese Weise wieder bewohnbar gemacht werden kann.

Man übersieht auf diese Weise, mehrere Aspekte. *Erstens* wird vergessen, dass die eucharistische Kommunion nicht anhand der visuellen Gegenübereinanderplatzierung der Gläubigen und der Priester zustande kommt, sondern durch die Kommunizierung mit demselben eucharistisch anwesenden Christus.[44] Schon die ‚eucharistische Ekklesiologie' des Apostel Paulus und die ältesten Eucharistiegebete der Kirche (etwa Didache 9, 4, Papyrus von Dêr-Balizeh, die Anaphora Serapions usw.) bestätigen den Fakt, dass

[43] JOSEPH KARDINAL RATZINGER: *Der Geist der Liturgie*, 70.
[44] WERNER ELERT: *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, 12.

man zum mystischen Leib Christi bzw. zur Kirche wird, indem man sich mit dem eucharistischen Leib und Blut Jesu ernährt.

Zweitens übersieht man, dass der Sinn der Liturgie nicht im Anschauen der inszenierten Gewalttat der Opferung Christi besteht, sondern ganz im Gegenteil im Selbstanbieten Gottes für die Menschen, im Selbstanbieten der Gläubigen für Gott, in der *Anbetung* bzw. der *Anrufung* des Herrn, die der Geist in den Gläubigen veranlasst. Das Beharren mancher Theologien, sich auf das Thema des Opfers bzw. des Kreuzes Christi zu konzentrieren, ist die Fixierung auf ein theologisches Nebenthema.

Drittens übersieht man, dass Eucharistie weder exklusiv Opfer noch ausschließlich Mahl ist. Gleichzeitig ist sie auch nicht nur auf die zwei Aspekte Opfer *und* Mahl zu reduzieren. Eucharistie ist *Anbieten, Anrufung und Anbetung*. Als solche hat sie freilich auch Opfer- und Mahlcharakter, aber das ist sekundär im Verhältnis zum *Gebetscharakter* der Eucharistie.

Viertens wird den Fehler begangen, Eucharistie auf die Umwandlung der heiligen Gaben zu reduzieren. Der logische Fehler der ‚transformativen' Auffassung über die Eucharistie (‚transsubstantiatio') besteht auf keinen Fall darin, dass sie die ontologische Präsenz Christi in den eucharistischen Gaben behauptet, sondern darin, dass auf diese Weise die Anwesenheit Jesu rein physisch (bzw. chemisch alchimistisch) konzipiert wird.

Fünftens wird übersehen, dass Eucharistie nicht auf die anamnetischen Einsetzungsworte reduziert werden darf. Das ist eine sehr enge Auffassung von dem eucharistischen Gottesdienst. Eucharistie ist nicht nur Anamnese, sondern auch auch *Offertorium* – unser Darbringen und Selbstdarbringen für Gott, der sich uns dargebracht hat und sich durch den Heiligen Geist im Gottesdienst ständig darbringt. Sie ist auch lebendiges lebensspendendes *Wort* (Logos), göttliches Lehren (Tora, Hockma) und menschliches Lernen. Eucharistie ist in erster Linie Anbetung Gottes - *Gebet*. Die Quelle der schon im Zeitraum zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert attestierten Forderung nach dem Ersetzen der geosteten Paristimi-Topographie mit einer sentimental-brüderlichen Situierung gegenüber- bzw. voreinander der Mitglieder der Gemeinde und des Priesters (‚Zelebration *versus*

populum') besteht letzten Endes in dieser *Reduktion der Liturgie auf ihre anamnetische Dimension*.

Der Christ, der ausschließlich von dieser sentimentalen Erinnerung lebt, ist ein Gläubiger, der nicht mehr an Gott blickt, bzw. der mit den Seinigen, nicht aber mit dem lebendigen Gott lebt, der an Gott nur in den Termini der Vergangenheit denkt und ihn infolgedessen als Objekt (seines perversen Anschauens) instrumentalisiert. Nach ihm sei Theologie infolgedessen eine positive Wissenschaft wie z.B. Geschichtswissenschaft. Sie setze ein bestimmtes ‚Positum', ein „Vorliegendes"[45] voraus, das im Christentum" als geschichtliche[n] Vorkommnis"[46] bestehe. Theologie selbst gehöre eigentlich in die Geschichte des Christentums als sein eigenes „Selbstbewusstsein".[47] Andererseits sei Theologie „ein begriffliches Wissen um das, was Christentum allererst zu einem *ursprünglich geschichtlichen Ereignis* (m. Herv. – PO) werden lässt",[48] bzw. um eine Offenbarung, auf die man sich aber *nur* auf eine positive Weise beziehen kann. Von dieser positivistischen Einstellung aus kommt der Christ der Zelebration *versus populum* dazu, dass er nicht mehr Gott *anrufen* kann. Gott als Positum oder Veranstalter des Positums ist für ihn entweder eine unendliche, allgemeine Substanz,[49] die sich überall wie etwa die Luft befindet, oder ein einfaches Konzept. Wie könnte man nun eine Substanz oder ein Konzept anbeten?

So aber „wie Gott selbst Leib angenommen hat, in Raum und Zeit der Erde eingetreten ist, so ist es dem Gebet – mindestens dem gemeinsamen Gottesdienst – angemessen, dass unser Reden

---

[45] MARTIN HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, in: ders., *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Bd. 9: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, 48.

[46] Ebd., 51.

[47] Ebd., 51-52.

[48] Ebd., 52: nennt das „Christlichkeit schlechthin".

[49] JOSEPH KARDINAL RATZINGER: *Der Geist der Liturgie*, 66: „in der westlichen Welt ist ein abstraktes Denken herrschend geworden, das in gewisser Hinsicht sogar Frucht der christlichen Entwicklung ist. Gott ist geistig, und Gott ist überall: Heißt das nicht, dass Beten an keinen Ort und an keine Richtung geknüpft ist? Heißt das nicht, dass Beten an keinen Ort und an keine Richtung geknüpft ist? (…) Diese Universalität des Gottesgedankens ist Folge der christlichen Universalität, des christlichen Hinschauens zu den Gott über allen Göttern, der den Kosmos umgreift und uns innerlicher ist als wir uns selbst."

mit Gott *‚inkarnatorisch' sei, dass es christologisch sei* (Hervorhebung PO), durch die Vermittlung des Menschgewordenen sich an den dreifaltigen Gott wende".[50] Mangels dieses inkarnatorischen Gebets und einer persönlichen Beziehung zu Gott begibt sich dieser Christ mit akklamatorischen Engagement[51] in die anonyme Topographie des ‚Unter-uns-Sein' – die Topographie der Massengesellschaft, die schon im 13. Jahrhundert in der Zeit der letzten Kreuzzügen gefordert wurde.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass aus derselben Zeit die Legenden über den Graal oder Parsifal stammen. Die Bilder der Ritter, die sich *unter sich um* den runden Tisch versammeln, um aus dem Graal zu trinken, sind allen wohlbekannt. Die Ritter kommen aber um den Tisch nicht mehr um Christi, sondern des wunderbaren Kelches willen. Der Blick fällt jetzt nicht mehr auf den eucharistisch präsenten menschgewordenen Sohn Gottes, sondern auf das teuere Objekt, aus dem jeder unvermittelt trinkt. Die ‚Unter-uns'-Topographie der Rittergesellschaft ist zu einem klassischen Ort des gemeinschaftlichen Imaginären in der mittelalterlichen Literatur oder etwa in dem als Zentrum der Welt aufgebauten wagnerschen Schauspielhaus in Bayreuth geworden. Im Mittelpunkt dieses Bayreuther Zentrums der Welt befindet sich der runde Tisch des Graals, der zu einem warmen und kämpferischen Gegenüber einlädt. Es ist vielleicht symptomatisch, dass Hitler diesen Ort zu einem beliebten Pilgerort und zur Inspirationsquelle gemacht hat. Seine öffentliche Auftritte und die NS-Propaganda haben sich fleißig von Wagner inspirieren lassen.[52] So wie sich die Ritter um den Graal versammeln, kommt

---

[50] Ebd.

[51] KLAUS GAMBER: *Liturgie übermorgen. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes*, Freiburg-Basel-Wien 1966, 250: „Sehen wir uns einmal in dieser Hinsicht ein Zirkus-Zelt oder ein modernes Sport-Stadion an. Hier finden wir ebenfalls Sitzbänke für die Zuschauer. Sie sind aber im Kreis oder im Oval um das Hauptfeld, die Arena, angebracht. Während die Sitzordnung im Theater bewirkt, dass die Anwesenden stumme Zuschauer bleiben, die höchstens am Schluss der Vorführung Beifall zeigen dürfe, hat die Sitzordnung in der Arena die psychologische Wirkung, dass sich die Menschen nicht als bloße Zuschauer fühlen, sondern irgendwie zur ‚Partei', zu Mitspielern werden."

[52] SIEGFRIED KRACAUER: *Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films*, dt. Üb., Frankfurt am Main 1979, 100-104:

das Volk um den Führer, um den Duce, um den Conducător, um den Generalsekretär der Partei mit lauten Akklamationen. Es ist eine warme Versammlung. Warm und kriminal.

Rezumat: ***Comuniune improprie. O perspectivă moral-teologică asupra celebrării catolice a Sf. Euharistii ‚versus populum'***
Prezentul studiu analizează implicaţiile moral-teologice ale celebrării euharistice „versus populum" care, îndată după Conciliul al II-lea Vatican, s-a impus în practica liturgică romano-catolică fără a se bucura însă de o decizie oficială din partea Conciliului în acest sens. Încercările unora dintre specialiştii catolici în liturgică (precum Otto Nussbaum) de a găsi argumente teologice şi istorice pentru această inovaţie se vădesc a nu rezista în faţa unei examinări critice. Cele mai vechi tendinţe în acest sens datează din sec. XVI şi se întemeiază nu pe o logică teologică, ci pe nişte tendinţe culturale de sorginte renascentistă care reduc semnificaţiile profunde ale comuniunii umane la nişte resorturi sentimentaliste.

zeigt, wie viel sich Leni Riefenstahl für ihren Propagandafilm Triumph des Willens aus dem auf einem wagnerschen Thema beruhenden Film Fritz Langs ‚Die Nibelungen' inspiriert hat.

CREAREA OMULUI, CĂDERE ŞI RIDICARE ÎN EXEGEZA SF. GRIGORIE PALAMA

Pr. Prof. Univ. Dr. ALEXANDRU ISVORANU[1]

Cuvinte cheie: *creaţie, Sfântul Grigorie Palama, exegeză, împreună locuire*
Keywords: *creation, Saint Gregory Palamas, exegesis, cohabitation*

Omul cunună a creaţiei

Vechiul Testament se deschide cu imaginea unui început de istorie a omenirii, care se continuă treptat şi curge în vreme marcând etape distincte, ce se leagă necontenit de acest început, etape care se constituie trepte ale descoperirii lui Dumnezeu.

În prima sa carte, Facerea, Moise ne prezintă referatul biblic despre creaţie, încheiat cu relatarea despre crearea omului, drept cunună a creaţiei: „Şi a zis Dumnezeu: Să facem pe om după chipul şi asemănarea noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele sălbatice, toate vietăţile ce se târăsc pe pământ! Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său: după chipul lui Dumnezeu l-a făcut" (Facerea 1, 26-27). Aşadar după ce 1-a făcut pe om şi „a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul fiinţă vie" (Facerea 2, 7), omul având în el chipul lui Dumnezeu, avea posibilitatea ca, prin ascultare şi supunere, să crească, să progreseze şi, cu ajutorul lui Dumnezeu să-şi desăvârşească fiinţa, ajungând la asemănarea cu Dumnezeu.

Sfinţii Părinţi arată că „Chipul ne este dat deplin şi nu poate pieri: asemănarea însă ni s-a dat la început doar în mod potenţial, urmând ca omul însuşi să lucreze spre a ajunge la desăvârşirea ei".[2]

După ce, pe toate celelalte le-a făcut printr-o poruncă simplă: „Şi a zis Dumnezeu: să se facă lumină, Şi s-a făcut lumină", pentru om s-a făcut sfat în cer, în sânul Treimei Celei

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiinţele educaţiei.
[2] Ieromonah SERAFIM ROSE, *Cartea Facerii, Crearea omului şi omul începuturilor. Perspectiva creştin ortodoxă.* Traducere C. Făgeţean, Ed. Sophia, Bucureşti, 2001, p. 98.

deofiinţă, pentru că omul este fiinţă minunată, mai de preţ înaintea lui Dumnezeu decât toată zidirea.

Însă încă din zorii creaţiei, omul aşezat în Rai a căzut în păcatul neascultării, nemaitrăind în fericire şi în contemplarea lui Dumnezeu ci prin voinţă liberă întrebuinţată rău, s-a depărtat de Dumnezeu devenind gol de cele cereşti şi primind pedeapsa îndepărtării din Rai a vieţuirii pe pământ, pe care să-1 lucreze cu osteneală şi sudoare, moartea trupească: „căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Facerea 3, 19). Mai târziu Solomon afirma cu regret că: „Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune şi 1-a făcut după chipul fiinţei Sale. Dar prin pisma diavolului, moartea a intrat în lume şi cei care sunt de partea lui vor ajunge s-o cunoască" (Înţelepciunea lui Solomon 2, 24).

Omul a rămas însă cu un dor permanent după Dumnezeu şi acest dor face ca, chipul (inteligenţa, libertatea, iubirea, creaţia) să se depăşească şi să-şi găsească plinătatea în asemănarea cu Dumnezeu. Dumnezeu i-a lăsat omului această posibilitate, 1-a pregătit în timp şi la plinirea vremii a realizat acest lucru prin Întruparea, Jertfa şi Învierea Fiului lui Dumnezeu, actul împăcării omului cu Dumnezeu, posibilitatea mântuirii şi câştigării locului în Împărăţia cerurilor. Întrucât realitatea ne demonstrează că „tradiţia patristică ajută la o mai bună şi mai adâncă înţelegere a Bibliei",[3] apelăm la exegeza Sfântului Grigorie Palama privind aspectele legate de cădere şi ridicare, îndreptare şi mântuire, păcat şi împlinirea poruncilor, întuneric şi lumină, iluminare lăuntrică şi vedere a luminii dumnezeieşti în actul comuniunii cu Dumnezeu prin desăvârşire.

Sfântul Grigorie Palama şi epoca sa

Sfântul Grigorie Palama a fost „luminător al Ortodoxiei, învăţător şi sprijin al Bisericii, frumuseţe monahală, neînvins atlet al Teologiei, vestitor al slavei".[4] Teolog al luminii necreate, Sfântul Grigorie Palama ne aminteşte că „ţelul creştinismului nu este cultural sau intelectual, ci se află în câştigarea harului Sfântului

[3] THEODOR NICOLAU, *Importanţa patristicii pentru teologia de azi,* în vol. „Teologie şi cultură", Ed. Limes, Cluj, 2001, p. 22.

[4] Pr. PATRIC RANSON, în *„Riscul de a fi ortodox",* interviuri realizate de COSTION NICOLESCU, Ed. Sophia, Bucureşti, 2002, p. l78.

Duh şi în transfigurare, adică în vederea slavei lui Dumnezeu, pe care într-un chip fără de asemănare, o arată sfinţilor Săi. Creştinismul nu este umanism, ci divino umanism".[5] Sfântul Grigorie Palama, pe care teologii scolastici din Occident l-au urât, a pus în încurcătură teologia scolastică speculativă, această scolastică ce a făcut ca Occidentul să se intereseze din ce în ce mai puţin de credinţă.

Născut la Constantinopol în anul 1296, într-o familie nobilă şi evlavioasă, tatăl său fiind consilier imperial, a avut parte de o copilărie tristă, rămânând orfan de tată la vârsta de şapte ani, dar s-a bucurat de o educaţie îngrijită, datorită sprijinului dat de însuşi împăratul Andronic II Paleologul (1282-1328), educaţie care a făcut din el un tânăr cu bună chibzuială în judecată şi cu viaţă morală integră, îndrumător având pe Teolipt, ajuns Mitropolit al Filadelfiei.[6]

La 20 de ani se hotărăşte să intre în mănăstire, determinând la aceasta întreaga familie, mamă, două surori şi doi fraţi. Împreună cu cei doi fraţi, pleacă la Muntele Atos, unde cu unele întreruperi petrece douăzeci de ani. Sfântul Grigorie imbină o asceză riguroasă cu o participare periodică în sânul comunităţii. Cinci zile pe săptămână trăia în completă izolare şi rugăciune, pentru ca sâmbăta şi duminica să revină în mănăstire pentru a participa la Sfânta Liturghie şi a primi Sfânta Euharistie. Din această izolare iese pentru a se angaja în lupta cu Varlaam, care erijându-se în teolog ortodox a nesocotit dreapta credinţă şi a atacat pe sfinţii isihaşti. Fără să insistăm asupra vieţii şi învăţăturii sale în amănunte, vom preciza doar că s-a angajat în controverse teologice, care i-au adus mari

---

[5] IBIDEM, p. 179.

[6] Datele privind viaţa, activitatea şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama au fost luate şi prezentate pe scurt folosindu-se următoarele lucrări: Pr. prof. dr. DUMITRU STANILOAIE, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama.* ed. a II-a, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993; HIEROTHEOS, Mitropolit de Nafpaktos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul,* traducere de Prof. Paul BALAN, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000; SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilii,* vol. I, traducere Dr. Constantin Daniel şi Laura Pătraşcu, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000; SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, în *Filocalia* vol. VII, Traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 205-525; IOAN ICĂ, *Mărturisirea de credinţă a Sfântului Grigore Palama,* traducere şi prezentare istorico-simbolică, în „Mitropolia Ardealului", an 1984, nr. 7-8, p. 476-490.

neajunsuri, însă l-au determinat să scrie o serie întreagă de tratate care l-au făcut celebru. Oricum el a ajuns arhiepiscop de Tesalonic, remarcându-se ca una dintre cele mai luminoase figuri ale teologiei răsăritene şi poate unul dintre cei mai contestaţi teologi răsăriteni de către teologii catolici, stingându-se din viaţă la 13 noiembrie 1359, iar la 3 august 1368 a fost canonizat în urma unui sinod convocat de către patriarhul Filotei.[7]

Canonizarea sa oficială în 1368[8] s-a făcut în urma redactării vieţii sale de către patriarhul Filotei[9] şi a unui canon scris de un oarecare Gheorghe,[10] instituindu-se ca sărbătoare a doua duminică din post, după ce fusese proclamată pomenirea sa prin Sinodikonul Ortodoxiei[11] rostit în prima duminică din Postul Mare al Paştilor. Rânduirea pomenirii sale între Părinţii Bisericii şi marii apărători ai învăţăturii ortodoxe, se face după ce i se aplică şi lui aceleaşi calificative ca şi acelora. Astfel el este „sfeşnicul ortodoxiei", „trâmbiţa teologiei", „lira Duhului", „stâlpul Bisericii", „al doilea Teolog", „gura de foc a harului", „râul înţelepciunii", „oglinda lui Dumnezeu", „care iniţiază pe credincioşi în cunoaşterea Sa", „slava monahilor" etc.[12]

Antropologia palamită

Revenind la problema de exegeză biblică prezentată succint la începutul acestui capitol, trebuie să observăm că în acest domeniu Sfântul Grigorie Palama este de o adâncime şi de o finețe

---

[7] SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii,* vol. I, ed. cit., p. 326-327.

[8] P.G.151,711D-712A cf. J. MEYENDORFF, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas,* Paris, 1959, p. 169.

[9] FILOTEI AL CONSTANTINOPOLULUI, *Lauda Sântului Grigorie Palama,* P.G. 151, 551-556. A se vedea MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat, Mistagogia timpului liturgic,* traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 331.

[10] J. MEYENDORFF, *Op. cit.*, p. 169.

[11] JEAN GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Ortodoxie edition, traducţion et commentaire,* „Travaux et Memoires" 2, Centre francaise de recherche d'histoire et civilisation byzantines, Paris, 1967, p. 240-249. Textul Synodikonului Ortodoxiei este tradus şi în limba română cu scurte adnotări de Drd. Ioan I. Ică, Sinodiconul Ortodoxiei, în „Mitropolia Ardealului", 1985, nr. 7-8, Sibiu p. 440-458.

[12] MACARIOS SIMONOPETRITUL, *Op. cit.,* p. 332. Toate aceste apelative le întâlnim în slujba Sfântului Grigorie Palama, în cartea Triodului, la duminica a doua din Postul Mare.

doctrinară rar întâlnită în literatura patristică şi post-patristică. Cercetând opera sa, la prima vedere suntem tentaţi să afirmăm că în categoria operelor exegetice putem cataloga un număr mic de titluri, plasând categoriilor de opere omiletice şi tratate dogmatice un număr mai bogat de titluri. Modul de expunere specific, unicitatea abordării adevărurilor, cugetarea adâncă şi expresivitatea originală sunt numai câteva din însuşirile scrierilor sale, care în fond sunt o exegeză continuă şi competentă, depăşind cu mult opere de referinţă ale înaintaşilor în acest gen.

Antropologia Vechiului Testament, cu deosebire aspectul legat de chip şi asemănare străbate ca un fir roşu toată opera Sfântului Grigorie Palama, tematica însumând adevărurile mântuitoare despre creaţie, chip, asemănare, cădere şi ridicare, întuneric şi lumină, îndreptare, mântuire, neîmplinire şi împlinire a poruncilor divine, comuniune cu Dumnezeu, iluminare şi îndumnezeire. Vom sublinia pe scurt o parte dintre aceste aspecte rezumându-ne în general la textul „Să facem pe om după chipul şi asemănarea noastră" (Facerea 2, 7).

În învăţătura ortodoxă se face distincţie între chip şi asemănare. „Chipul lui Dumnezeu în om defineşte ansamblul posibilităţilor de realizare a asemănării, potenţialitatea asemănării, în timp ce asemănarea, la care se ajunge prin împlinirea chipului, constă în deplinătatea chipului, potrivit firii sale în întregimea ei şi ajungerea la desăvârşire. Astfel, în timp ce chipul este actual, asemănarea este virtuală, rămâne ca omul să o realizeze prin libera sa participare la harul îndumnezeitor".[13] Majoritatea Sfinţilor Părinţi pun virtuţile în legătura cu asemănarea, întrucât acestea se fac vădite şi se dezvoltă în chip dinamic prin participarea activă şi conlucrarea constantă a omului cu harul îndumnezeitor.

Sfântul Grigorie Palama spune că: „Omul, creat după chipul lui Dumnezeu, dintru început a fost făcut întru asemănarea cu Hristos, pentru ca să poată vedea în El, la vremea cuvenită, Arhetipul său şi de aceea i s-a dat în rai poruncă omului".[14] Firea noastră, observă Sfântul Grigorie Palama, „n-a putut sau n-a vrut să se păzească pe sine în acea stare în care dintâi fusese adusă la

[13] JEAN-CLAUDE LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sophia, Bucureşti, 2001, p. 17.
[14] *Omilie la Botezul Domnului*, citat J. CL. LARCHET, *Op. cit.*, p. 12.

existență, ajungând ea până acolo încât să fie alungată în cele mai de jos ale pământului".[15] Despre crearea omului, Sfântul Grigore Palama spune că Dumnezeu a creat mai întâi lumea pentru om şi abia după aceea, omul „a fost plăsmuit cu mâna lui Dumnezeu şi după chipul lui Dumnezeu, ca să nu fie precum celelalte viețuitoare, alcătuit în întregime numai din acea materie din care a fost alcătuită toată lumea ce încape sub simțuri, ci numai trupul să-i fie alcătuit din materia aceea, iar sufletul să-i fie alcătuit din cele mai presus de lume, ba chiar de la Însuşi Dumnezeu, printr-o suflare negrăită precum ceva măreț şi minunat, care întrece tot ce există, străjuind peste tot şi cârmuindu-le pe toate, putând să-l cunoască pe Dumnezeu, să-l primească şi să-l adevereasca pe El".[16] Tocmai în această superioritate a materiei constă chipul lui Dumnezeu în om.

Dumnezeu a creat pentru om şi raiul „drept sălaş, fiind acesta zidit în chip desăvârşit, ca să se bucure de prezența lui Dumnezeu şi de vederea Sa față către față şi ca să primească acolo sfat şi poruncă".[17] Omul, însă, a necinstit porunca şi a fost osândit iadului de unde a fost slobozit de Hristos. Căderii dintru început i-au urmat bolile trupului şi moartea, după dreapta judecată a lui Dumnezeu. Pentru ridicare este însă nevoie de despătimire şi luminare. „Noi suntem frați unii cu alții pentru că ne tragem toți din Adam, ca singurii zămisliți după chipul lui Dumnezeu, iar aceasta ne este comun nouă şi tuturor neamurilor".[18] Greşeala cea dintâi, prin încălcarea poruncii cu privire la pom, a atras după sine înmulțirea păcatului, „iar noi am fost supuşi, înainte de moartea trupească, morții celei sufleteşti, care este despărțirea sufletului de Dumnezeu".[19] „Dacă duhul nostru, fiind după chipul şi asemănarea cu Dumnezeu, şi dacă duhul nostru prin păcat se face fără de folos, cum ar fi cu putință să se înnoiască cineva şi să ajungă prieten cu Dumnezeu în Duh câtă vreme nu se leapădă de păcat şi de viața cea după trup?". [20]

---

[15] SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilie la Buna Vestire a Maicii Domnului*, în Omilii, vol. I, Omilia a 14-a, p. 193.
[16] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, 6, 10, ed. cit., p. 87-88.
[17] IBIDEM, p. 88.
[18] IDEM, *Omilia I*, *Despre pacea obştească*, în vol. Omilii.
[19] IDEM, *Omilia 11*, *La cinstita şi de viață făcătoare Cruce*, 1, 2 ed. cit, p. 143.
[20] IBIDEM.

Omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu şi chipul se referă la suflet, nu la trup. Precum „este un singur Dumnezeu adevărat şi desăvârşit în trei Ipostasuri adevărate şi desăvârşite (Minte, Cuvânt şi Duh)”,[21] aşa şi omul a fost făcut „după chipul cel în trei ipostasuri”,[22] deoarece numai omul este înzestrat cu minte, cuvânt şi duh dătător de viaţă care dă viaţă trupului cu care este unit.

Alterarea chipului lui Dumnezeu în om este numită de Sfântul Grigore Palama „blestemul acela strămoşesc şi osânda obştească, care de la strămoşul nostru cel dintâi s-a revărsat peste toţi, blestem pornit din rădăcina neamului nostru moştenit din firea din noi... şi omul nu poate să facă nimic faţă de acest blestem şi faţă de această moştenire păcătoasă dată lui şi prin el, tuturor celor din el scoborâtori. Dar a venit Hristos eliberatorul firii noastre, Cel care a prefăcut blestemul obştesc în obştească binecuvântare”.[23]

Restaurarea omului

Refacerea chipului a fost posibilă prin jertfa Mântuitorului, „iar firea pe care El a luat-o de la noi, a înnoit-o, a sfinţit-o, a îndreptăţit-o şi a înfăţişat-o Tatălui ascultătoare întru toate”.[24] Deci prin neascultare a căzut omul, iar prin ascultare se ridică. Prin păcat s-a depărtat, prin virtuţi se apropie iarăşi. „Hristos a făcut ca firea noastră să fie în toate ascultătoare Tatălui, a tămăduit-o de neascultarea noastră şi blestemul din ea l-a prefăcut în binecuvântare. Căci aşa precum în Adam se afla întreaga noastră fire, tot aşa şi în Hristos se regăseşte omul. Şi aşa precum prin Adam cel pământesc noi toţi din pământ ne tragem şi în pământ ne întoarcem... tot astfel şi prin Adam cel ceresc toţi vom fi chemaţi în cer şi ne vom învrednici de slava şi de harul cel de sus”.[25]

---

[21] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, cap. 37, Filocalia vol VII, trad. Pr. prof. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 447.
[22] IDEM, *Omilia 60*, EPE II (orig. gr.), p. 512, citat de MITROPOLIT HIERATHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă, Ştiinţa Sfinţilor Părinţi,* trad. Irina Luminiţa Niculescu, Ed. Învierea, Timişoara, 1998, p. 121.
[23] SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, 5, 1-2, *Ed. cit.*, p. 67.
[24] IBIDEM, p. 68.
[25] IBIDEM, p. 69.

„Mintea care s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu devine animalică sau demonică, iar după ce s-a răzvrătit împotriva legilor firii, pofteşte la cele care aparţin altora”.[26]

Potrivit Sfântului Grigore Palama, cunoaşterea lucrurilor create vine din făptuirea virtuţilor, căci „sfârşitul lucrării poruncilor este unirea şi asemănarea cu Dumnezeu”.[27] Făptuirea virtuţilor este împreunată cu păzirea poruncilor. Iată cum continuă argumentarea sa Sfântul Grigore Palama: „Deprinderea cu adevărat dumnezeiască este dragostea faţă de Dumnezeu. Şi aceasta vine prin lucrarea sfântă a poruncilor dumnezeieşti”.[28] Nu Dumnezeu este vinovat că omul şi-a alterat chipul după căderе, deoarece omul a fost acela care, prin neascultare, „a părăsit pe Dumnezeu şi a alergat de bunăvoie spre diavolul cel începător de răutate... şi a ajuns în robia lui”.[29]

În Vechiul Testament, omul era conştient de faptul că „Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale. Dar, prin pizma diavolului, moartea a intrat în lume şi cei care sunt de partea lui, vor ajunge s-o cunoască” (Înţelepciunea lui Solomon 2, 24). Dar Sfântul Grigorie Palama subliniază că „Dumnezeu a iubit mântuirea creaturii Sale”[30] şi „din milostivire a binevoit să ne mântuiască şi să ne rezideasсă... şi a venit la noi ca om desăvârşit. Luând firea omenească, este biruit de către om diavolul, care la început a biruit pe om, a biruit firea cea care era după chipul lui Dumnezeu şi se semeţea pentru acest fapt. Acum este doborât din trufia lui, iar omul îşi revine din moartea sufletească în care exista, din moartea aceea cu care a murit de îndată ce a gustat din pomul oprit”.[31] Prin actul mântuitor al Fiului lui Dumnezeu, cei ce cred în El au ca făgăduită viaţa veşnică, iar pe cei ce nu se pocăiesc, îi aşteaptă orgia divină.

---

[26] SFÂNTUL GRIGORE PALAMA, *Cuvântarea 51, 10*, citat de MITROPOLIT HIERATHEOS Vlachos, *Op. cit.*, p. 45-46.
[27] IDEM, *Despre sfânta lumină*, cap. 74, Filocalia VII, p. 367.
[28] IBIDEM, p. 370.
[29] SFÂNTUL GRIGORE PALAMA, *Cuvânt despre iconomia cea după trup a Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi despre harurile ei celor ce cred în rol*, trad. Diac. Eugen MORARU, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3, mai-iunie, 1990, p. 29.
[30] IBIDEM.
[31] IBIDEM, p. 31.

În starea originară a omului în rai exista o continuă apropiere a acestuia de Dumnezeu, Acela nu-şi întorsese faţa de la făptura Sa, lucru ce a urmat după căderea în păcat, ca urmare a neascultării. Astfel, „a fost o vreme când, atât de om, cât şi de îngerii cei buni, Dumnezeu putea fi văzut, spre a fi urmat întru asemănare”. [32] Reîntregirea în comuniune cu Creatorul este posibilă prin Botez.

Cel născut din nou prin Botez „a luat puterea să devină asemenea trupului de slavă al Fiului lui Dumnezeu”.[33] Aşadar, trupul îndumnezeit al lui Hristos dă posibilitatea îndumnezeirii trupului omenesc, pentru că de fapt această posibilitate a avut-o dintru început, deoarece: „Aşezându-l pe om în lume ca făptură în stare să-l cunoască pe El, făcută după chipul şi asemănarea Sa”.[34] Omul avea capacitatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, El fiind „făptura cea alcătuită din simţire şi minte înţelegătoare”[35], „plămădit şi dăruit cu viaţă”,[36] iar în Biserică după Botez primeşte întărire prin harul Sfintelor Taine, urcând din mărire în mărire, din slavă în slavă.

„Hristos când S-a sculat din morţi, moartea nu L-a stăpânit deloc şi El singur S-a sculat pe Sine după trei zile. Iar El nu s-a întors în pământ, ci s-a dus înălţându-Se în cer, făcând El ca frământătura din care suntem plămădiţi să fie aşezată pe acelaşi tron cu Tatăl şi să fie asemenea lui Dumnezeu”.[37] Asemănarea se realizează prin ajungerea la făptura omului desăvârşit, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel.

Ridicare şi iluminare

Sfântul Grigore Palama vede posibilă ridicarea prin convorbire cu Dumnezeu în rugăciune, lăsând la o parte tot ce e trupesc şi pătrunzând cu ochii minţii în tainele divine, lucru posibil prin virtute şi contemplare, prin luminare lăuntrică şi curăţirea vieţii: „A dobândi pe Dumnezeu în noi şi a petrece întru curăţenie cu El

[32] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, Omilia 16, *Ed. cit.*, p. 229.
[33] IBIDEM, p. 253.
[34] IBIDEM, *Omilia 17*, p. 259.
[35] IBIDEM, p. 257.
[36] IBIDEM, *Omilia* 18, p. 277.
[37] IBIDEM, *Omilia 19*, p. 291.

şi a ne amesteca lumina cea prea curată, pe cât e cu putinţă firii omeneşti, e cu neputinţă dacă pe lângă curăţirea în virtute nu ieşim din noi înşine sau, mai bine zis, nu ne ridicăm deasupra noastră, aşa ca, părăsind tot ce e sensibil, împreună cu sfinţirea şi înălţându-ne deasupra cugetărilor, a gândurilor şi cunoaşterii ce vine din aceasta, să fim absorbiţi întregi în lucrarea imaterială şi mentală a rugăciunii, ca astfel să intrăm în neştiinţă cea mai presus de cunoştinţă şi să ne umplem de ea în strălucirea atotstrălucită a Duhului, aşa încât să privim nevăzut bunurile lumii viitoare. Observi ce jos au rămas cele ce ţin de filosofia mult trâmbiţată a raţionamentelor care-şi ia începuturile din senzaţie şi a cărei ţintă pentru toate ramurile e cunoştinţa – o cunoştinţă aflată nu prin curăţie şi nu curăţitoare de patimi? Începuturile vederii duhovniceşti însă este binele dobândit prin curăţia vieţii şi cunoştinţa autentică şi adevărată a lucrurilor, ca una ce nu vine din fiinţă, ci din curăţie şi e singură în stare să deosebească ce este cu adevărat bun şi folositor şi ce nu; iar fiinţa ei este arvuna veacului viitor, neştiinţa mai presus de cunoştinţă şi cunoştinţa mai presus de înţelegere, împărtăşirea ascunsă de Cel Ascuns şi privirea negrăită a Lui, vederea şi gustarea Luminii veşnice".[38]

Însănătoşirea omului înseamnă întoarcerea la lumina de care s-a dezbrăcat prin păcat atât în ceea ce priveşte trupul, cât şi în ceea ce priveşte sufletul. Sfântul Grigorie Palama insistă asupra ideii unui efort stăruitor de curăţie şi de rugăciune fierbinte neîntreruptă, pentru ca să se poată trezi înăuntrul nostru simţirea duhovnicească [39] cu care omul poate căpăta o anumită experienţă a realităţilor dumnezeieşti: oamenii nu pot să se unească cu lumina dumnezeiască şi necuprinsă şi să o vadă, decât curăţindu-se prin păzirea poruncilor şi dedicându-şi mintea rugăciunii curate şi nemateriale, şi atunci vom putea primi puterea mai presus de fire a contemplării. Cum am putea numi această putere care nu depinde nici de simţuri, nici de înţelegere? În orice caz, nu altfel decât Solomon, care a fost mai înţelept decât toţi dinaintea sa: „simţire intelectuală şi dumnezeiască" (Proverbe 2, 5).

---

[38] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Triade I*, 3, 42, citat de MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Op. cit.*, p. 333-334.

[39] PLACIDE DESEILLE, *Nostalgia Ortodoxiei*, trad. Dora Mezdreea, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 58.

Credinţă şi cunoaştere

Însă, Sfântul Grigorie Palama crede că, convingerea lăuntrică prin curăţia inimii nu este nici simţire, nici înţelegere, căci „simţirea duhovnicească este deosebită de amândouă... Fiindcă atunci omul nu vede cu adevărat nici cu mintea, nici cu trupul, ci cu duhul Sfânt; El ştia pe dată că vede mai presus de fire, o lumină care este mai presus de lumină. Însă în acel moment, el nu ştie care este organul cu care vede şi nu poate cerceta natura acelui organ, căci nu poate cerceta căile Sfântului Duh... Într-adevăr, ceea ce contemplă nu vede prin simţuri, cu toate că vede la fel de limpede precum vede cu simţurile care percep realitatea sensibilă, dacă nu mai limpede. El se vede în afară de sine, răpit de dulceaţa tainică a vederii sale, mai presus de orice lucru, de orice pricepere obiectivă şi de el însuşi. Sub puterea extazului, el uită până şi de rugăciunea către Dumnezeu...”.[40]

Nu se poate însă rămâne la acest stadiu. Credinţa trebuie să ducă la o împlinire a cunoaşterii, iar în efortul creştinului pentru o astfel de realizare contemplarea este încununarea acestei credinţe: „În ce mă priveşte, consider că sfânta noastră credinţă este şi ea, într-o anumită măsură, o vedere a inimii noastre, mai presus de orice simţire şi de orice înţelegere, din moment ce depăşeşte toate celelalte însuşiri ale sufletului nostru... Există, prin urmare, o vedere şi o înţelegere a inimii mai presus de orice activitate intelectuală... Prin credinţa adâncă, trecem dincolo de cunoaşterea raţională... Astfel, nu dobândind cunoaşterea (filosofică) a fiinţelor ne vom uni cu Dumnezeu, ci ne unim mistic cu Dumnezeu crezând în adâncul inimii noastre, că Iisus este Domnul, care locuieşte în lăuntrul credinciosului prin ardoarea credinţei”.[41]

Posibilitatea de a ne întoarce la Dumnezeu, de a ajunge la asemănarea cu El este mai întâi un act de bunăvoinţă din partea lui Dumnezeu, cel întreit în Persoane. În cuvântul la „Pogorârea Duhului Sfânt”, Sfântul Grigorie Palama precizează: „Bunăvoirea Tatălui şi împreuna-lucrare a Duhului, din negrăita Sa iubire de oameni, Fiul Cel Unul Născut al lui Dumnezeu a plecat cerurile şi S-a pogorât de sus, S-a arătat pe pământ ca şi noi şi cu noi a

[40] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Défense des saints hésychastes*, Triada 1, 3, trad. I. Meyendorff, Louvain, 1959, p. 150-153.
[41] IBIDEM, Triada 2, 3, p. 446-476.

petrecut şi a făcut şi a învăţat lucruri mari şi minunate, înalte şi cu adevărat vrednice de Dumnezeu, îndumnezeitoare, mântuitoare pentru cei credincioşi Lui".[42] Aşadar, credinciosul nu poate fi pasiv la împreuna lucrare trainică asupra sa, ci între el şi Dumnezeu trebuie o conlucrare, pentru că numai pentru cei credincioşi Lui actul întrupării, învăţătura Fiului lui Dumnezeu întrupat, jertfa Sa răscumpărătoare devin „îndumnezeitoare şi mântuitoare".

Cărarea către Împărăţie este despătimirea, după îndemnul Sfântului Apostol Pavel care zice: „Nu vă amăgiţi; nici desfrânaţii, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiţii, nici furii, nici lacomii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu" (I Corinteni 6, 9-10).

Printre mijloacele folosite pe această cale, Sfântul Grigorie îndeamnă „să ne grăbim pocăinţă, blândeţea şi bunăvoirea Prea Sfântului Duh"[43] prin dragoste către aproapele, deoarece „când avem dragoste unii către alţii, avem atunci adevărata dragoste cea nefăţarnică şi o arătăm cu faptele". [44] Iar „dacă cineva a căzut în desfrânare sau preadesfrânare sau în altă necurăţie a trupului său, să se depărteze de ticăloşia unei asemenea mocirle şi prin mărturisire, lacrimi, post şi altele asemenea acestora să se cerceteze pe Sine".[45] Numai aşa „să ne întoarcem cu adevărat către El, ca şi El să Se întoarcă spre noi şi să ne curăţească de tot păcatul şi să ne facă vrednici harului cel dumnezeiesc".[46]

Har şi comuniune

Sfântul Grigorie Palama precizează că pentru sălăşluirea harului în om este nevoie de participarea omului întreg, trup şi suflet, la lucrarea de îndumnezeire a harului. Supus lucrării ascetice, trupul se împărtăşeşte şi el de bunătăţi tainice, de harul dăruit în chip tainic şi negrăit minţii de către Dumnezeu şi îşi însuşeşte cele

[42] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt la Pogorârea Duhului Sfânt,* trad. Diac. Eugen Moraru, în „Teologie şi viaţă", an VI, LXXII, 1996, nr. 1-6, ianuarie-iunie, p. 105.
[43] IBIDEM.
[44] IBIDEM.
[45] IBIDEM.
[46] IBIDEM.

dumnezeieşti „potrivit cu sine”.[47] Astfel, trupul întreg „se preschimbă şi se sfinţeşte, dar nu se omoară prin deprindere partea pătimitoare a sufletului. Iar aceasta, fiind comună sufletului şi trupului, se sfinţesc şi înclinările trupului”.[48] Este vorba aşadar de o „împreună pătimire, de lucrarea comună a trupului şi a sufletului, în sensul că latura pătimitoare a duhului îndumnezeieşte, prin asceză, şi trupul. Aceasta nu înseamnă distrugerea ei, căci ea rămâne vie şi lucrătoare, nu mortificată, dar nu mai este mişcată spre cele trupeşti, materiale, ci spre cele duhovniceşti”.[49] Prin aceasta, trupul însuşi devine „chip luminos şi arzător al frumuseţii dumnezeieşti”,[50] coparticipant la lucrarea îndumnezeirii fiinţei umane.[51]

Vorbind despre experienţa mistică drept mijloc de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, Sfântul Grigorie Palama spune că: „Cel care participă la energia divină... devine el însuşi, într-un anume fel, Lumină; el este unit cu Lumina şi cu Lumina vede în plină conştiinţă tot ceea ce rămâne ascuns celor care au acest har; el depăşeşte astfel nu numai simţurile trupeşti, ci şi ceea ce poate fi cunoscut (prin inteligenţă)... căci cei curaţi cu inima văd pe Dumnezeu..., care fiind Lumina, locuieşte în ei şi se revelează celor care-l iubesc şi celor pe care-i iubeşte”.[52] Dar, deşi „chipul lui Dumnezeu îl avem în noi până azi mai mult decât îngerii, în asemănarea cu Dumnezeu am rămas, mai ales acum, cu mult mai prejos decât îngerii buni... desăvârşirea în asemănarea cu Dumnezeu se înfăptuieşte prin iluminare dumnezeiască de la Dumnezeu, de care sunt lipsiţi îngerii cei răi, din care pricină au ajuns sub întunecare (Iuda 1, 6), dar sunt pline minţile cele

[47] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare*, în Filocalia VII, p. 420-421.
[48] IBIDEM, p. 238-239.
[49] IBIDEM, p. 105.
[50] IBIDEM.
[51] A se vedea şi Pr. IOAN C. TEŞU; *Omul – Taină teologică*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2002, p. 65.
[52] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Predică la sărbătoarea prezentării la templu a Sfintei Fecioare*, citat de Vladimir LOSSKY, *După chipul şi asemămnarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Malonache, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1967, p. 54.

dumnezeieşti (îngerii buni) din care pricină se numesc şi lumina cea de a doua şi iradierea din prima lumină". [53]

Asemănarea cu Dumnezeu

Sfântul Grigorie Palama stabileşte şi alte criterii prin care omul ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, pentru că: „Nu există altă cale de a dobândi mila Lui, decât unirea cu El".[54] Apoi adaugă: „Practicarea virtuților, prin asemănarea pe care ele o fac cu putință, are drept urmare pregătirea omului curățit pentru a primi pe Dumnezeu",[55] deoarece „mintea legată de patimi nu ar şti să năzuiască la unirea cu Dumnezeu".[56] Osteneala omului nu este însă simplă, ci continuă şi fără sfârşit, deoarece, „prin faptă, el va curăți toate însuşirile sale lucrătoare, prin ştiință însuşirile cunoştinței, prin rugăciune însuşirea sa contemplativă şi drumul acesta îl va duce la curăția desăvârşită, adevărată şi statornică a inimii şi minții. Nimeni nu poate să ajungă la starea aceasta fără desăvârşirea faptei, a neîncetatei căințe, a contemplației şi a rugăciunii contemplative",[57] pentru că sufletul nostru este o esență înzestrată cu multe puteri, având ca organ trupul pe care îl însufleţeşte.

Domnul dăruieşte moştenirea Sa acelora care au pus, peste celelalte virtuți, pecetea faptelor dragostei şi ei au alergat către dragoste printr-o viață nepătată, prin pocăință. În gândirea Sfântului Părinte, „asemănarea cu Hristos înseamnă sănătatea şi desăvârşirea sufletului"[58] şi aceasta pentru că împlinirea poruncilor sunt garanția desăvârşirii, ele fiind singurele în stare să conducă sufletul omenesc la asemănarea cu Dumnezeu, să-l desăvârşească şi să-l îndumnezeiască.

Este demnă de subliniat remarca unui teolog român contemporan, fascinat de teologia palamită şi preocupat de exegeza

---

[53] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomul aghioritic*, în Filocalia, VII, trad. Cit., p. 469-470.

[54] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Apărarea sfinților isihaşti*, P.G. 150, 1101, în JEAN GOUILLARD, *Mică filocalie a rugăciunii inimii*, trad. din lb. franc. Ilie şi Ecaterina Iliescu, Ed. Herald, Bucureşti, 1998, p. 201.

[55] IBIDEM.

[56] IBIDEM.

[57] IBIDEM, p. 213.

[58] SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii 4, 15*, vol. cit., p. 58.

acestuia, care consideră că Sfântul Grigorie Palama şi opera sa reprezintă „o sinteză, o recapitulare a tradiției Bisericii şi a teologiei patristice de până la el, dar în acelaşi timp şi o expresie sau o formulare dezvoltată şi precizată a acesteia”.[59]

Referitor la posibilitatea omului de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, în gândirea palamită, aceasta este în strânsă legătură cu posibilitățile comuniunii sau împărtăşirii omului de Dumnezeu Însuşi. Astfel, „teologia palamită este centrată pe argumentarea posibilității omului – care ține de ordinea creată – de a se împărtăşi cu adevărat de Dumnezeu Cel necreat. Argumentul principal este distincția despre care vorbesc Părinții Bisericii şi pe care o defineşte foarte clar Sfântul Grigorie Palama între ființa lui Dumnezeu cea de nepătruns şi inaccesibilă omului şi energiile sau lucrările dumnezeieşti, de care omul se poate împărtăşi. Dar pentru ca împărtăşirea de energiile dumnezeieşti să fie cu adevărat împărtăşirea de Dumnezeu sau comuniunea reală cu Dumnezeirea se impune ca energiile sau lucrările să fie necreate, izvorâte din Dumnezeu, deci dumnezeieşti şi îndumnezeitoare. Dacă omul are posibilitatea împărtăşirii de energiile dumnezeieşti necreate, atunci el are posibilitatea de a ajunge nu numai la o știință despre Dumnezeu, la anumite informații exterioare despre Acesta, ci mai mult decât atât, are posibilitatea de a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu datorată şansei întâlnirii cu Dumnezeu, vederii lui Dumnezeu sau unirii tainice cu El”. [60]

Starea lăuntrică din om este condiția principală care-l face pe acesta să ajungă la cunoaşterea lui Dumnezeu, să trăiască cele dumnezeieşti şi să facă posibilă prezența şi lucrarea Duhului lui Dumnezeu în om.

Vindecarea minții şi a inimii conduce la comuniunea şi unirea omului cu Dumnezeu. Actualitatea doctrinei palamite este evidentă. Omul contemporan găseşte în exercițiul duhovnicesc vindecare şi împăcare cu sine însuşi şi cu semenii, găseşte o altă atitudine față de mediul înconjurător, găseşte alte valențe descoperirilor ştiințifice, găseşte altă încredere în Dumnezeu de care s-a depărtat prin păcat şi de care încearcă să se apropie prin virtute.

---

[59] Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN COMAN, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o Ermeneutică Duhovnicească*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2002, p. 201.
[60] IBIDEM, p. 202.

Concluzii

Am subliniat în mod deosebit, în exegeza Sfântului Grigore Palama, faptul că la omul căzut, atât cunoaşterea de Dumnezeu este bolnavă şi are nevoie de o însănătoşire, cât şi trupul cu toate membrele sale, pentru că acesta se întreabă: „Cum ar fi sănătos un suflet raţional a cărui putere de cunoaştere ar fi bolnavă?". [61] Dorul permanent al omului după Dumnezeu face ca, chipul (inteligenţa, libertatea, iubirea, creaţia) să se depăşească şi să-şi găsească plinătatea în asemănarea cu Dumnezeu. Dumnezeu „Cel ce este" (Ieşirea 3, 14), cel necreat, a adus la existenţă „cerurile şi pământul" prin Cuvântul Său, chemând şi ocârmuind întreaga zidire la părtăşia vieţii şi bunătăţii Lui nemuritoare. Prin încălcarea poruncii a căzut omul, prin ascultarea poruncii se ridică. Boala şi suferinţa a venit prin păcat, vindecarea vine prin îndepărtarea de el. După cum suferinţa vine prin patimi, prin fărădelege, însănătoşirea vine prin despătimire. Abuzul îngreunează, pe când abstinenţa uşurează şi îndepărtează ceea ce nu este necesar în mod strict, iar tămăduirea patimilor nu se realizează decât prin dobândirea virtuţilor. Voinţa joacă rolul cel mai important în însănătoşirea naturii umane. Nu este suficient să recunoşti ceea ce nu este bine, ci este nevoie de un regret pentru ceea ce nu este bun şi hotărârea de îndreptare. Nu cunoaşterea poruncilor aduce îndreptarea şi vindecarea sufletească şi trupească, ci împlinirea lor. Adevărata apropiere de Dumnezeu, adevărata trăire a scopului pentru care a fost creat omul, depinde numai de acesta, pentru că omul care-l caută în permanenţă pe Dumnezeu, nu-l va găsi decât prin schimbarea vieţuirii lui în bine. Dumnezeu este pretutindeni, iar locuirea cu El depinde de om, căci în Împărăţia lui Dumnezeu sunt destule locaşuri.

Păcatul a adus moartea, iar îndepărtarea de el, aduce apropierea de Dumnezeu, care prin Fiul Său întrupat a zis: „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine" (Ioan 14, 6) şi „dacă păziţi poruncile Mele, veţi rămâne întru iubirea Mea, cum şi Eu am păzit poruncile Tatălui Meu şi am rămas întru iubirea Lui" (Ioan 15, 12). Omul nou este omul care şi-a

[61] SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt despre cei ce se liniştesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă*. *Despre Sfânta lumină*, 17, Triade II, 3, 17, citat de JEAN-CLAUDE LARCHET, *Op. cit.*, p. 41.

recunoscut păcatul şi s-a bucurat de îndepărtarea lui, omul virtuților, omul iluminat care răspândeşte lumină, omul despovărat de rele şi sărac cu duhul, omul îmbogățit de Duhul Domnului şi ridicat la condiția sa pentru care a fost creat, la asemănarea cu Dumnezeu.

Abstract: ***The Creation of Man, the Fall and the Raise in the Exegesis of Saint Gregory Palamas***
Starting from the exegesis of Saint Gregory Palamas, we aim at underlining the fact that the fallen man needs a spiritual reboost through the redeeming grace of the Holy Spirit. In this process, the will plays the most important role. It is not enough to identify what is not right, it is needed a regret for what is faulty and the resolution of correction. It is not the knowledge of the Commmandments which brings about the improvement and the healing of the soul and body,but their fulfillment. The true approach of God can be accomplished by the man's change for the better. To sum up, we can say that God is everywhere, but our cohabitation with God depends only the power of faith and good deeds.

ROLUL ŞI IMPORTANŢA TAINEI SFÂNTULUI BOTEZ ÎN VIAŢA BISERICII

Pr. Conf. Univ. Dr. GHEORGHE ZAMFIR[1]

Cuvinte cheie: *Taina Sfântului Botez, cultele neoprotestante, răspunsul ortodox, Harul Dumnezeiesc*
Keywords: *The Sacrament of Baptism, neo-protestants, orthodox answer, the Divine Grace*

Preliminarii

Botezul este Taina în care, *prin întreita cufundare în apă, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, cel botezat se curăţeşte de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele personale săvârşite până la botez, se naşte spre o nouă viaţă spirituală şi devine membru al Bisericii*.

Etimologic, termenul „Botez" derivă de la grecescul „baptisma" (latineşte baptismum) şi înseamnă „afundare".[2] În Vechiul Testament, acest cuvânt are mai multe sensuri şi anume: afundare (IV Regi 5, 14); spălare (Iudita 12, 7) etc., iar în Noul Testament „baptisma" desemnează fie botezul lui Ioan (Matei 3, 6; Marcu 1, 4-5), fie Botezul creştin (Efes. 4, 5).

În ceea ce priveşte denumirea Tainei, Sfânta Scriptură atribuie Botezului diferiţi termeni sau expresii. Astfel, Botezul este numit „*participare la moartea şi învierea lui Hristos*" (Romani, 6, 4; Coloseni, 2, 12); „*o nouă naştere*" (Ioan 3, 5); „*iluminare prin Hristos*" Efeseni 5, 14); „*îmbrăcăminte în Hristos*" (Galateni, 3, 27); „*înnoire prin Duhul*" (Tit 3, 5); „*mântuire prin apă*" (I Petru 3, 20-21) etc.

1. Prefigurarea Botezului creştin în Vechiul Testament

Deşi este propriu şi specific creştinismului şi instituit direct de Mântuitorul Iisus Hristos, Botezul creştin a fost preînchipuit încă din Vechiul Testament, cu mult timp înainte de venirea lui Mesia. Printre elementele şi evenimentele care au prefigurat Botezul, cele

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiinţele educaţiei.
[2] Pr. prof. dr. ION BRIA, *Dicţionar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p.72.

mai semnificative sunt: „*circumciziunea fiilor lui Israel, ca semn al legământului lor cu Dumnezeu*" (Facere 17, 10-14; Coloseni 2, 11); „*potopul şi corabia lui Noe*" (Facere cap.7; I Petru 3, 20-21); „*apa pe care Moise o face să curgă din stâncă*" (Ieşire 17, 6; I Cor. 10, 4); „*trecerea prin Marea Roşie*" (I Cor. 10, 2), *botezul proziliților*, *scăldătoarea Vitezda* şi *apa care a izvorât din coasta Domnului* (Ioan 19, 34); *Botezul lui Ioan*, etc.

Pentru „a împlini toată dreptatea" (Matei 3, 15), Mântuitorul Iisus Hristos a fost botezat cu botezul lui Ioan, dar aceasta a făcut-o „nu pentru că a avut nevoie de curățire..., ci, ca să zdrobească capetele balaurilor în apă, ca să înece păcatul în apă, ca să înmormânteze pe tot Adamul cel vechi în apă, ca să sfințească pe Botezător, ca să împlinească Legea, ca să descopere taina Treimii, ca să ne dea nouă pildă şi exemplu de a ne boteza".[3]

2. Instituirea Botezului creştin

Botezul „cu Duhul Sfânt" pe care Mântuitorul a făgăduit că-l va aşeza, este Botezul creştin, Botez care a început odată cu Pogorârea Sfântului Duh.

Instituirea Tainei Botezului s-a făcut de către Mântuitorul Hristos, când, după învierea Sa din morți, s-a arătat ucenicilor în Galileea, trimițându-I să vestească Evanghelia tuturor neamurilor şi să le boteze în numele Sfintei Treimi: *„Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă; şi iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului"* (Matei 28, 19-20); şi „*Cel ce va crede şi se va boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi*" (Marcu 16, 16).

Prin urmare, Botezul creştin are caracter universal, fiind instituit pentru toți oamenii, nu numai pentru evrei, cum era botezul lui Ioan. De aceea, pentru a împlini porunca Mântuitorului, Sfinții Apostoli botezau pe toți cei care primeau credința creştină. La Cincizecime, Sfântul Apostol Petru afirmă necesitatea botezului spunând: „*Pocăiți-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre şi veți primi darul Duhului Sfânt*" (Fapte 2, 38).

---

[3] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Ediția a III-a, Trad. de Dumitru Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, cartea a IV, cap. IX, p. 157.

Universalitatea practicii botezului în Biserica epocii apostolice este atestată în scrierile Noului Testament. De pildă, Sfântul Apostol Pavel scrie apostolilor din Roma: „*Au nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?"* (Fapte 6, 3). Din acest text rezultă că era de neconceput ca cineva să facă parte din Biserica lui Hristos fără a fi primit botezul.

3. Necesitatea Botezului creştin

Necesitatea Botezului este impusă de existența şi universalitatea păcatului strămoşesc[4] şi se fundamentează pe Sfânta Scriptură. Astfel, Mântuitorul Iisus Hristos, în convorbirea Sa cu Nicodim precizează: „*De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu*" (Ioan 3, 5), iar, după Învierea Sa din morți, trimițând pe Sfinții Apostoli la propovăduire, le spune: „*Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi*" (Marcu 16, 16). Apoi, Sf. Apostol Petru, în cuvântarea ținută după Pogorârea Sfântului Duh, le recomandă celor ce au ascultat cuvântul său şi-l întrebau, ce să facă: „*Pocăiți-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veți primi darul Duhului Sfânt*" (Fapte 2, 38).

Pe baza acestor texte, Biserica noastră a învățat dintotdeauna că Botezul este absolut necesar pentru mântuire, având în vedere următoarele considerente:

a. ***Toți oamenii născuți pe cale naturală moştenesc păcatul strămoşesc***, păcat intrat în lume prin strămoşii noştri Adam şi Eva, conform Sfântului Apostol Pavel, care le spune: „*Precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el*" (Romani 5, 12). Acest fapt îl confirmă şi Proorocul David care spune: „*Iată, întru fărădelegi am fost zămislit şi întru păcate m-a născut maica mea*" (Ps. 50, 7). Prin urmare, păcatul strămoşesc a întinat firea omenească şi astfel, potrivit Sfântului Apostol Pavel care precizează că „*din fire, eram fiii mâniei*" (Efeseni 2, 3), adică „eram cu mânia lui Dumnezeu asupra noastră

[4] Prof. NICOLAE CHIȚESCU, Pr. prof. ISIDOR TODORAN, Pr. prof. I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Manual pentru Facultățile Teologice, vol. 2, Ediția a II-a, Cluj-Napoca, 2005, p. 213.

şi că aveam trebuinţă de ceva, care să poată înnoi această fire a noastră”.[5]

b. Aşadar, ***mântuirea sau împărăţia lui Dumnezeu nu se poate dobândi, decât numai curăţind mai întâi acest păcat*****,** pentru că altfel, rămânem cu firea cea veche „stricată”, rămânem în starea de stricăciune, iar după cuvântul Sfântului Apostol Pavel „*carnea şi sângele nu pot să moştenească împărăţia lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moşteneşte nestricăciunea*” (I Cor.15, 50).

Apoi, referindu-se la starea cu care se poate intra în împărăţia lui Dumnezeu, Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan spune: „*în cetate nu va intra nimeni pângărit*” (Apoc. 21, 27).

c. Prin urmare, pentru a ieşi de sub „mânia lui Dumnezeu” şi pentru a putea fi pregătiţi pentru a intra în împărăţia lui Dumnezeu**, *este necesar Botezul „cu apă şi Duh” singurul care ne poate curăţi de păcatul strămoşesc, născându-ne din nou, sau făcându-ne „făpturi noi”,*** apte să intre în împărăţia lui Dumnezeu. Fără acest botez, nimeni nu se poate îmbrăca în Hristos, nu poate fi membru al Împărăţiei Lui şi nu poate intra în Ierusalimul cel de sus,[6] fapt confirmat de Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan, care zice: „*De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu*” (Ioan 3, 5).

Aşadar, dacă toţi ne naştem cu păcatul strămoşesc; dacă mântuirea nu se poate dobândi de cei spurcaţi; dacă numai Botezul cu apă şi Duh poate şterge acest păcat, şi dacă fără acest Botez nu se poate intra în împărăţia lui Dumnezeu, urmează că Botezul este de neapărată trebuinţă tuturor pentru mântuire, atât celor vârstnici cât şi copiilor,[7] cu precizarea că, odată cu spălarea păcatului strămoşesc se iartă şi toate păcatele personale săvârşite până la botez, dacă cel ce se botează este la o vârstă mai mare, harul botezului imprimând în cel botezat chipul lui Hristos. Botezul şterge şi vina şi pedeapsa pentru păcate, dar nu nimiceşte şi urmările păcatului strămoşesc, cum sunt înclinarea spre rău şi suferinţa.[8]

---

[5] Pr. PETRE DEHELEANU, *Sectologie*, Arad, 1948, p. 303.
[6] IBIDEM, p. 304.
[7] IBIDEM, p. 305-306.
[8] Coordonator, Pr. prof. dr. DUMITRU RADU, *Îndrumări misionare*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 517.

4. Săvârşitorul Botezului

Potrivit practicii şi rânduielii Bisericii, săvârşitorul Botezului este episcopul sau preotul. În caz de necesitate, adică atunci când copilul sau catehumenul este în pericol de moarte şi nu se află la îndemână episcop sau preot, Botezul poate fi săvârşit de diacon, iar în lipsa acestuia şi de mirean, bărbat sau femeie,[9] cu condiţia ca aceştia să fie creştini.

Această practică este foarte veche şi ea este amintită de Sfânta Scriptură, care prezintă cazuri de botez săvârşit de diaconi, precum diaconul Filip, care, în urma propovăduirii în cetatea Samariei a botezat mulţime de bărbaţi şi femei (Fapte 8, 12), a botezat pe Simon Magul (Fapte 8, 13), pe eunucul Candachiei (Fapte 8, 38), etc. Apoi, tot în Sfânta Scriptură întâlnim situaţii când Botezul era săvârşit de anumiţi mireni, precum ucenicul Anania, care l-a botezat pe Sfântul Apostol Pavel (Fapte 9, 10-18) etc.

5. Primitorul Botezului

După învăţătura Bisericii noastre, bazată pe Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, primitorul Botezului este orice om nebotezat, fie adult, fie copil,[10] în conformitate cu porunca Mântuitorului: „*Mergând învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh*" (Matei 28, 19).

Dar, întrucât Sfânta Scriptură, condiţionează Botezul de credinţa şi pocăinţa convertiţilor, este limpede că Botezul viza în primul rând adulţii, pentru că era strâns legat de propovăduirea Evangheliei şi de convertirea lor la Hristos. Dar acest lucru nu exclude posibilitatea de a fi botezaţi şi copiii, deşi aceştia nu îndeplinesc condiţiile cerute pentru primirea lui (voinţa, credinţă şi pocăinţă). Sfânta Tradiţie a Bisericii confirmă acest lucru.

Apoi, plecând de la faptul că Sfântul Apostol Pavel socoteşte pe toţi oamenii supuşi păcatului, din pricina lui Adam şi că numai prin Botez se şterge păcatul strămoşesc, se naşte la o viaţă nouă în Hristos şi se creează condiţiile de a intra în împărăţia lui Dumnezeu, atunci Botezul este absolut necesar atât adulţilor cât şi copiilor.

---

[9] *Mărturisirea Ortodoxă*, I 103, apud NICOLAE CHIŢESCU, *Op.cit.*, nota 48, p. 214.

[10] Prof. NICOLAE CHIŢESCU, *Op. cit.*, p. 215.

Este adevărat că textele scripturistice privitoare la cei ce urmau să fie botezaţi, adulţi sau copii, nu sunt foarte explicite, dar nici nu exclud pe unii sau pe alţii. Mai mult, din practica Apostolilor privind botezul, potrivit poruncii Mântuitorului, nu reiese că aceştia ar fi botezat numai adulţi, excluzând pe copii, ci dimpotrivă. Aceasta cu atât mai mult, cu cât, cunoscând învăţătura Mântuitorului, care spune: „*dacă nu se va naşte cineva din apă şi din Duh nu va putea să vadă împărăţia lui Dumnezeu"* (Ioan 3, 3), Apostolii nu puteau să priveze de acest mare dar tocmai pe copii.

De altfel, Sfânta Scriptură prezintă dovezi care confirmă că Sfinţii Apostoli au botezat împreună: adulţi şi copii. Astfel, Sfântul Apostol Pavel botează pe Lidia împreună cu casa ei (Fapte 16, 14-15), casa lui Stefana (I Cor.1, 16), temnicerul din Filipi a fost botezat „el şi toţi a lui" (Fapte 16, 33) etc. Prin cuvântul „casă" sigur nu se poate înţelege casa de zid, ci familia, care cu siguranţă avea în componenţa ei şi copii.

Faptul că se adresează deopotrivă adulţilor şi copiilor, reiese şi din momentele vechitestamentare care au prefigurat Botezul creştin şi anume: tăierea împrejur, potopul lui Noe şi trecerea prin Marea Roşie. Toate acestea au avut în vedere atât pe adulţi cât şi pe copii.

6. Condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească primitorul Botezului

Condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească primitorul Botezului trebuie privite în mod deosebit la adulţi şi la copii.

Condiţiile ce se cer adulţilor pentru primirea Botezului sunt: credinţa: „*Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui,..."* (Marcu 16, 16) şi pocăinţa „*Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Isus Hristos*..." (Fapte 2, 38), la care se adaugă voinţa, ca primă condiţie. Conştienţi de misiunea dată lor, Sfinţii Apostoli au pornit în lume să pună în aplicare porunca Mântuitorului: „*Mergând, învăţaţi toate neamurile*…, *botezându-le*..." Aşa a avut loc botezul temnicerului din Filipi (Fapte 16, 33); botezul Lidiei cu toţi ai ei (Fapte 16, 14-15), botezul ucenicilor din Efes care nu ştiau nici măcar că există Duh Sfânt (Fapte 19, 1-6), botezul celor trei mii de suflete în Ierusalim, în urma unei simple cuvântări a Sf.

Apostol Petru (Fapte 2, 41), botezul lui Saul din Damasc de către Anaia (Fapte 9, 18; 22, 16) etc.

În ceea ce-i priveşte pe prunci, aceştia pot fi botezaţi în mod valid şi fără a îndeplini cele două condiţii impuse adulţilor: credinţa şi pocăinţa. Aceştia pot fi botezaţi pe baza credinţei celor apropiaţi lor (a naşilor). Sfânta Scriptură oferă foarte multe exemple de împărtăşirea unora de darurile lui Hristos prin credinţa altora, şi anume: vindecarea slugii din Caperman pentru credinţa stăpânului său (Matei 8, 5-13); învierea fiicei lui Iair pentru credinţa tatălui său (Luca 8, 41-45), învierea fiului văduvei din Nain pentru credinţa mamei sale (Luca 7, 11-15) etc.

Apoi, contribuţia celor apropiaţi la mântuirea semenilor este în unele cazuri chiar absolut necesară. Astfel, slăbănogul de la lacul Vitezda nu s-a putut bucura de puterea mântuitoare a apei, fără mijlocirea vreunui om, decât în mod excepţional (Ioan 5, 1-9); slăbănogul din Capernaum nu a putut fi adus şi vindecat de Mântuitorul decât după ce acesta a fost adus de patru inşi şi coborât prin acoperiş în casa unde era Mântuitorul (Marcu 2, 1-5) etc. Din Sfânta Scriptură reiese că în timp ce Sfântul Apostol Pavel predica în Corint, exista obiceiul chiar de a se boteza cineva în locul celor morţi nebotezaţi (I Cor. 15, 29).

După Pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime, şi după răspândirea Evangheliei de către Sfinţii Apostoli, se botezau atât adulţii cât şi copii, precum la Cincizecime, când după prima cuvântare a Sfântului Apostol Petru s-au botezat îndată „trei mii de suflete" (Fapte 2, 41) printre care existau cu siguranţă şi copii.

7. Felurile Botezului

Potrivit învăţăturii Bisericii noastre, pe lângă botezul „cu apă", mai există Botezul sângelui şi Botezul dorinţei.

- Prin **Botezul sângelui** se înţelege moarte martirică pentru Hristos, iar aceasta concentrează în sine toate efectele Botezului creştin, deci conferă martirului mântuire.

Botezul sângelui a fost semnalat de Domnul Hristos în discuţia cu fii lui Zevedeu, atunci când le-a zis: *„...Puteţi oare, să beţi paharul pe care-l voi bea Eu şi cu botezul cu care Eu Mă botez să vă botezaţi? Ei I-au zis: Putem. Şi el a zis lor: Paharul Meu îl veţi bea şi cu botezul cu care Eu Mă botez vă veţi boteza"*

(Matei 20, 22-23). Analizând textul respectiv, înțelegem că „Botezul" de care vorbeşte Mântuitorul Hristos, nu poate fi Botezul primit de Domnul de la Ioan, pentru că acesta era un fapt întâmplat în trecut, ci pentru că se vorbeşte la viitor şi pentru că îl numeşte şi „pahar" care în alt context înseamnează moarte (Matei 26, 39), atunci deducem că este vorba de Patimile şi Moartea Domnului, care urmau să se întâmple în viitor.[11] Aşadar, Domnul echivalează Moartea martirică cu Botezul.

Botezul sângelui se întemeiază pe cuvintele Mântuitorului Hristos, care spune: *„Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi şi Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri"* (Matei 10, 32); *„Cine îşi va pierde sufletul pentru Mine îl va afla"* (Matei 16, 25); *„Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor"* (Matei 5, 10). A-şi pierde sufletul (viața) pentru Domnul, mărturisindu-L înaintea oamenilor, înseamnă a suferi voluntar şi din iubire pentru Domnul, moarte martirică. Efectul acestei morți este, aşa cum rezultă din textele de mai sus, mântuirea sufletului sau dobândirea împărăției cerurilor. Deci un efect identic cu efectul Botezului. Efectul fiind identic, şi cauza – adică moartea martirică – trebuie să fie identică cu Botezul. Ea a şi fost numită Botez al sângelui.[12]

În acest sens, Biserica noastră a considerat botezați cu Botezul sângelui pe pruncii ucişi de Irod (Matei 2, 16) şi pe toți martirii care au primit cununa muceniciei mărturisindu-şi credința în Mântuitorul Iisus Hristos şi i-a cinstit ca sfinți, dedicându-le ca zile de cinstire, chiar ziua martiriului (Botezului sângelui).

Apoi, Sfânta Tradiție atestă că învățătura despre Botezul sângelui a existat în Biserică chiar din primele veacuri creştine, confirmând că moartea martirică este identică cu Botezul şi are aceleaşi efecte.

- **Botezul dorinței** constă în dorința fierbinte a cuiva de a se boteza şi de a deveni membru al Bisericii lui Hristos, dar din motive independente de voința sa, n-o poate face. Această dorință, fiind o expresie a iubirii către Dumnezeu şi a credinței aducătoare de pocăință, poate înlocui, în cazuri excepționale, Botezul apei,

[11] Pr. PETRE DEHELEANU, *Op. cit.*, p. 319.
[12] Prof. NICOLAE CHIȚESCU, *Op. cit.*, p. 217.

dacă acest din urmă Botez nu i-a fost cu putință să-l fi primit.[13] Concret, dacă cineva a fost catehizat şi pregătit să primească botezul, dar moare fără de veste, înainte de botez, acesta poate fi considerat botezat cu botezul dorinței.

Este adevărat că Biserica noastră nu a formulat o hotărâre solemnă în acest sens, dar valabilitatea acestui botez a fost recunoscută de Biserică, în primul rând, prin faptul că a recunoscut ca sfinți pe drepții Vechiului Testament, apoi pe toți catehumenii decedați, fără de veste, deşi nici unii nici alții nu fuseseră botezați.[14] În demersul ei, Biserica a avut în vedere credința lor cea vie în Mântuitorul pe care-L aşteptau şi dorința lor după El, care au suplinit Botezul.[15]

Deşi nu a fost formulată ca dogmă, această învățătură este întemeiată pe Sf. Scriptură şi anume pe spusele Sf. Apostol Pavel, care zice: *„I s-a socotit lui Avraam credința ca dreptate”* (Romani 4, 9), pe cuvintele Mântuitorului despre femeia păcătoasă, care I-a spălat picioarele cu lacrimi: *„Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit”* (Luca 7, 47), şi pe precizarea Sfântului Apostol Petru care zice: *„Dragostea acoperă mulțime de păcate”* (I Petru 4, 8).

La rândul ei, Sfânta Tradiție confirmă existența şi practica acestui botez. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin îl numeşte „botez prin pocăință şi lacrimi” şi îl enumeră ca al şaselea botez: *„Al şaselea botez este botezul prin pocăință şi lacrimi, care este cu adevărat greu”*[16] chiar înaintea celui al sângelui. Apoi, în cuvântarea sa la moartea lui Valentinian II, mort pe când era numai catehumen, Sfântul Ambrozie, spune: *„Vă aud tânguindu-vă pentru el n-a primit Taina Botezului. Spuneți-mi, de este ceva mai mare decât dorința şi voința de a se boteza? Oare n-are el darul pe care l-a dorit? De bună seamă l-a primit, pentru că l-a dorit, căci dacă martirii se spală prin sângele lor, apoi şi pe acesta l-a spălat voința şi pietatea lui”*.[17]

---

[13] Pr. PETRE DEHELEANU, *Op. cit*, p. 320.
[14] Prof. NICOLAE CHIȚESCU, *Op. cit.*, p. 218.
[15] Pr. PETRE DEHELEANU, *Op. cit*, p. 320.
[16] SF. IOAN DAMASCHIN, *Op. cit.*, p. 157.
[17] *Cuvântarea funebră la Împăratul Valentinian II*, n.53 (mort ca şi catehumen), apud Pr. PETRE DEHELEANU, *Op. cit.*, p. 320.

- **Botezul de necesitate** este botezul care se săvârşeşte în condiţii speciale, de forţă majoră, atunci când este pusă în pericol viaţa unui copil nebotezat sau a unui catehumen. În acest caz, mai ales dacă nu se află la îndemână un episcop sau preot, Botezul poate fi săvârşit de diacon, iar în lipsa acestuia şi de mirean, bărbat sau femeie,[18] cu condiţia ca aceştia să fie creştini. Botezul săvârşit de eretici poate fi recunoscut de Biserică, dacă e săvârşit în numele Sfintei Treimi.[19]

Rânduiala acestui botez este redusă la rostirea formulei botezului: „Se botează robul lui Dumnezeu (numele) în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh". El însă va trebui apoi completat de preot, săvârşindu-i-se rânduiala întreagă, în cazul când copilul astfel botezat, nu va muri.[20]

8. Săvârşirea Tainei Sfântului Botez

Având în vedere modul deosebit al săvârşirii Tainei Sfântului Botez de către Bisericile creştine, vom stărui asupra aspectelor legate de oficierea Tainei Sfântului Botez. În acest demers, ne vom referi la materia necesară săvârşirii Botezului, precum şi modul de administrare, aceasta cu atât mai mult cu cât este bine ştiut că actele de cult sunt expresia credinţei propovăduite. Astfel, trebuie precizat că prin fiecare gest sau rugăciune făcută se exprimă un adevăr de credinţă.

Aşa se explică faptul că de-a lungul vremii, pierzându-se unitatea de credinţă, s-a pierdut şi unitatea modului de a săvârşi Taina Sfântului Botez, fiecare grupare adaptându-şi un fel propriu, în acord cu cele propovăduite. Săvârşirea corectă a Tainei Botezului, aşa cum au practicat-o Sfinţii Apostoli şi Biserica Primară este însă condiţia păstrării temeliei apostolice.

a. Materia

Potrivit Sfintei Scripturi, unicul element pentru săvârşirea Tainei Sfântului Botez este apa. Astfel, Însuşi Domnul Hristos, în convorbirea cu Nicodim vorbeşte despre *„apă şi Duh"* ca elemente constitutive ale Botezului care renasc pe om din punct de vedere

[18] *Mărturisirea Ortodoxă*, I 103, apud NICOLAE CHIŢESCU, *Op. cit.*, nota 48, p. 214.
[19] Prof. NICOLAE CHIŢESCU, *Op. cit.*, p. 215.
[20] Pr. PETRE DEHELEANU, *Op. cit*, p. 318.

spiritual (Ioan 3, 5), iar Sfinții Apostoli şi primii diaconi săvârşesc de asemenea Botezul cu apă. În acest sens, Sfântul Apostol Petru zice: *„Poate oare cineva să oprească de la apa, ca să nu fie botezați aceştia care au primit Duhul Sfânt ca şi noi? Şi a poruncit ca aceştia să fie botezați în numele lui Iisus Hristos”* (Fapte 10, 47-48), iar Diaconul Filip, după ce a vestit pe Iisus, famenului Candachiei, ajungând la o apă, famenul a zis: *„Iată apă. Ce mă opreşte ca să nu mă botez... Şi s-au pogorât amândoi la apă, Filip şi famenul, şi l-a botezat”* (Fapte 8, 36-38).

Necesitatea apei pentru Botez o arată şi Sfinții Părinți ai Bisericii. Astfel, Învățătura Sfinților Apostoli, în secolul II cerea, ca Botezul să fie săvârşit *„în apă proaspătă. Iar dacă nu ai apă proaspătă, botează în altă apă, iar dacă nu poți în apă rece, în apă caldă”,*[21] iar Sf. Ioan Damaschin scrie că Mântuitorul *„ne-a dat porunci ca să ne renaştem prin apă şi prin Duh, deoarece prin rugăciune şi invocare, Sfântul Duh se pogoară asupra apei. Dar pentru că omul este dublu, din suflet şi corp, ne-a dat dublă şi curățirea, prin apă şi prin Duh. Duhul, pe de o parte, reînnoieşte în noi starea după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; iar apa, pe de altă parte, curăţeşte, prin harul Duhului, corpul de păcat, şi-l eliberează de stricăciune. Apa îndeplineşte icoana morții, iar Duhul dă arvuna vieții”*.[22] Prin urmare, dacă atât Sfânta Scriptură cât şi Sfânta Tradiție vorbesc despre necesitatea absolută a apei la botez, înseamnă că „Botezul săvârşit cu orice alt lichid în afară de apă e nul”.[23]

Sfântul Ioan Botezătorul când spune că Botezul creştin va fi „*cu Duh Sfânt şi cu foc*” (Matei 3, 11), nu exclude apa ca element al acestei Taine. Aici se face referire la efectele Botezului creştin care sunt superioare botezului lui Ioan.

b. Modul administrării

Potrivit Sfintei Scripturi, Sfintei Tradiții şi practicii Bisericii, Botezul creştin se săvârşeşte prin afundarea în apă, în numele sfintei Treimi. Afundarea în apă este, pe de o parte, desemnată de însăşi semnificația etimologică a cuvântului

---

[21] *Scrierile Părinților Apostoli*, traducere, note şi indici Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 28.
[22] SF. IOAN DAMASCHIN, *Op. cit*, p. 155-156.
[23] Prof. NICOLAE CHIȚESCU, *Op. cit.*, p. 209.

„Botez" (baptisma = afundare), iar pe de altă parte, Istoria Bisericii arată că timp de 14 secole, afundarea era considerată, atât în Răsărit, cât şi în Apus, singura formă obişnuită de săvârşire a Botezului.

Sfinţii Părinţi arată în mod lămurit că Botezul se făcea printr-o întreită afundare, desemnând fie cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi, fie cele trei zile cât a stat Mântuitorul în mormânt. Semnificaţiile celor trei afundări în numele Sfintei Treimi sunt Explicate de Sfântul Vasile cel Mare *„Aşadar marea Taină a Botezului se săvârşeşte prin cele trei afundări şi tot atâtea invocări… pentru că prin Botez închipuim îngroparea lui Hristos. Căci trupurile celor care se botează sunt îngropate în apă".*[24] În acelaşi sens, Sfântul Grigorie de Nyssa, vorbind despre botezul creştin ca imitare a îngropării lui Hristos, spune: *„Noi nu ne-am îngropat cu adevărat prin botez, dar apropiindu-ne de apa care, ca şi pământul, este un element, noi ne ascundem (ne acoperim) în ea, cum S-a ascuns (S-a acoperit) Domnul în pământ".*[25]

Cu toate acestea, în Biserica primară, în cazuri excepţionale, când cei ce se botezau erau bolnavi sau din lipsa de apă suficientă, pe lângă botezul prin afundare, s-a practicat şi botezul prin turnare sau stropire. Din păcate, această excepţie – „turnarea" a devenit, începând din sec. XIV, normă generală pentru Biserica din Apus, Romano-Catolică şi apoi Bisericile Protestante.[26] Fidelă cuvintelor Sfintei Scripturi dar şi Tradiţiei Apostolice, Biserica Ortodoxă, cu excepţia cazurilor excepţionale, învaţă şi practică botezul prin afundare.

c. Botezul este unic şi irepetabil

Sfântul Apostol Pavel spune că botezul este unul, după cum şi Dumnezeu este Unul *„Este un Domn, o credinţă, un botez"* (Efeseni 4, 5) iar Sfântul Ioan Hrisostom scrie că „prin Botez ne-am îngropat împreună cu Hristos, în moartea Lui. Deci, precum nu

[24] SF. VASILE CEL MARE, *Partea a treia, Despre Sfântul Duh*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1988, p. 49-50.
[25] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvântarea la Botezul Domnului*, P.G. 46, col. 585, apud Coordonator DUMITRU RADU, *Op. cit.*, p. 516.
[26] Coordonator DUMITRU RADU, *Op. cit.,* p. 516.

este cu putință ca Hristos să se mai răstignească a doua oară, tot așa nu este cu putință să ne botezăm a doua oară".[27]

Având ca scop, iertarea păcatului strămoşesc, care este unul singur, şi odată şters, nu mai este nevoie a se repeta pentru ştergerea lui, Botezul nu se poate repeta. Apoi, irepetabilitatea Botezului rezultă şi din faptul că botezul constituie naştere spirituală, iar, întrucât, o naştere, fie trupească, fie sufletească, nu se poate repeta, aşa şi Botezul nu se poate repeta.

Un alt motiv pentru irepetabilitatea botezului, îl constituie practica veche a Bisericii, după care efectele botezului rămân pentru totdeauna, chiar şi în cazuri de apostazie (lepădarea de credință). Când apostații şi ereticii se întorceau din nou la credință şi erau reprimiți în Biserică, ei nu mai erau botezați a doua oară, dacă mai înainte fuseseră botezați valid.[28] Cu toate acestea, în mod condiționat, Botezul se poate repeta în următoarele situații: când găsim un copil părăsit şi nu avem informații certe privind botezul lui, oficiem aşa numitul „botez condiționat". Precizăm că Botezul poate fi săvârşit oricând (Fapte 16, 33), Mântuitorul nu a fixat o dată anume în acest sens, la fel şi Biserica.

d. Formula botezului

În Biserica Ortodoxă, formula Botezului este: „Se botează robul lui Dumnezeu (numele), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin", scoțându-se în relief rolul Mântuitorului ca Săvârşitor al Tainei, în timp ce Biserica Romano-catolică foloseşte expresia: „Ego te baptismo" (Eu te botez…) prin care se evidențiază rolul preotului ca săvârşitor văzut al Botezului. Aceste cuvinte se rostesc simultan cu întreita cufundare în apă, când are loc Taina. Fiind săvârşit în numele Sfintei Treimi, Biserica Ortodoxă recunoaşte validitatea Botezului Bisericii Romano-catolice.

8. Efectele Botezului

Prin Taina Botezului, cel botezat primeşte Harul divin, care produce în ființa sa următoarele efecte: curățirea de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele personale săvârşite până la Botez, este renăscut la o nouă viață spirituală, devine fiu, după har, al lui

[27] SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM, *Omilia IX, 3 la Epistola către Evrei*, apud Pr. PETRE DEHELEANU, *Op. cit.*, p. 318.
[28] Pr. PETRE DEHELEANU, *Op. cit.*, p. 318.

Dumnezeu, membru al Trupului Tainic al Domnului şi moştenitor al vieţii veşnice.

a. Curăţirea de păcatul strămoşesc

Primul efect al Botezului este curăţirea de păcatul strămoşesc, iar dacă cel botezat este adult, îl curăţeşte şi de toate păcatele personale săvârşite până la Botez, precum şi îndreptarea sau sfinţirea celui botezat. Astfel, în cuvântarea sa, după Pogorârea Sfântului Duh, Sfântul Apostol Petru îndeamnă pe cei prezenţi: *„Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi darul Duhului Sfânt”* (Fapte 2, 38), iar Sfântul Apostol Pavel adresează celor botezaţi, următoarele cuvinte: *„V-aţi spălat, v-aţi sfinţit, v-aţi îndreptat întru numele Domnului Iisus Hristos”* (I Cor. 6, 11).

Credincioşii botezaţi se situează faţă de păcat într-o stare de moarte, care trebuie să fie permanentă şi definitivă. Moartea „omului vechi” este o consecinţă a morţii păcatului (Romani 6, 6). Mântuitorul a pus capăt morţii care stăpânea fiinţa umană. „*El a desfiinţat vrăşmăşia în trupul Său ne-a apropiat de Tatăl şi ne-a curăţit prin baia apei Botezului*” (Efeseni 2, 15). De aceea Botezul nostru este pus în legătură cu Botezul Mântuitorului. „Duhul Sfânt care s-a pogorât atunci peste El (Matei 3, 16), s-a coborât virtual peste umanitatea întreagă, iar în mod deplin s-a pogorât la Cincizecime”.[29]

Prin botezul primit de la Ioan, Mântuitorul Hristos afundă în apele Iordanului păcatele întregului neam omenesc. Dumnezeu Cuvântul Întrupat şterge păcatele omenirii (Coloseni 1, 14). Acest fapt îl determină pe Sfântul Ioan Botezătorul să exclame: *„Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii*” (Ioan 1, 29). Taina Sfântului Botez a schimbat destinul omenirii refăcând firea umanităţii şi aşezând-o în comuniune cu Creatorul (Rom. 5, 10). Cu toate acestea, trebuie precizat că „Botezul şterge şi vina şi pedeapsa pentru păcate, dar el nu nimiceşte şi urmările păcatului strămoşesc, cum sunt înclinarea spre rău, suferinţa etc. Acestea rămân şi în omul botezat, aducându-i aminte de căderea sa şi dându-i ocazia să lupte împotriva lor”.[30]

---

[29] Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Numărul Tainelor şi Raporturile între ele şi păstrarea Tainelor în afara Bisericii*, în „Ortodoxia”, VIII (1956), nr. 2, p. 199.
[30] Prof. NICOLAE CHIŢESCU, *Op. cit.*, p. 213.

b. Renaşterea spirituală a omului

Prin Botez se săvârşeşte actul renaşterii noastre la viaţa divină. În convorbirea cu Nicodim, Mântuitorul Hristos precizează în ce constă această renaştere spirituală dobândită la Botez: *„Adevărat, adevărat zic ţie, de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu”* (Ioan 3, 5). În Noul Testament Botezul este numit *„baia naşterii celei de a doua”* (Tit 3, 5), *„naşterea de sus”* (Ioan 3, 3), *„naşterea din Duh”* (Ioan 3, 5-6) etc.

Sfântul Apostol Pavel spune că cel ce se botează se naşte la viaţă duhovnicească, devine fiu al luminii şi al zilei (I Tes.5,5). Condiţia esenţială pentru a intra în Împărăţia cerurilor este *„naşterea din apă şi din Duh”* (Ioan 3, 5) pentru că *„ceea ce este născut din trup, trup este, iar ceea e este născut din Duh, Duh este”* (Ioan 3, 6). Este vorba aici de iluminarea divină care nu este decât un aspect al renaşterii dobândit prin Botez.

În viaţa credincioşilor, această iluminare înseamnă curăţirea sufletelor şi înduhovnicirea lor. *„Creştinii sunt lumină în Domnul”* (Efeseni 5, 8) şi *„strălucesc ca nişte luminători în lume”* (Filipeni 2, 15), ei umblă cu fii ai luminii (Efeseni 5, 8) capabili să înţeleagă cele duhovniceşti.

c. Dobândirea calităţii de fiu al lui Dumnezeu şi membru al Trupului Tainic al Domnului, adică al Bisericii, conform afirmaţiei Sfântului Apostol Pavel care spune: *„Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toţi la un Duh ne-am adăpat”* (I Cor. 12, 13).

Prin credinţă omul se botează în „numele lui Hristos” şi se uneşte cu El. Căci „*Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat*” spune Sfântul Apostol Pavel (Galateni 3, 27).

d. Înfierea, mântuirea şi moştenirea Împărăţiei lui Dumnezeu

Prin Botez, Dumnezeu a dat tuturor posibilitatea înfierii în virtutea căreia El primeşte ca un părinte adevărat pe toţi ci care se botează şi împlinesc voia Sa: *„aţi primit Duhul înfierii* – spune Sfântul Pavel – *prin care strigăm Avva! Părinte!”* (Romani 8, 15). Înfierea este dovada iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni, aşa cum mărturiseşte şi Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan, care zice: *„Vedeţi ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii*

al lui Dumnezeu şi suntem" (I Ioan 3, 1), iar *„dacă suntem fii, suntem şi moştenitori – moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună-moştenitori cu Hristos"* (Romani 8, 17). Apoi, cei înfiaţi vor fi moştenitorii Împărăţiei cerurilor, ai mântuirii, şi ai vieţii veşnice (Tit 1, 7).

10. Învăţături greşite şi obiecţii neoprotestante privind Botezul

Este cunoscut faptul că toate cultele neoprotestante resping Sfintele Taine, inclusiv Taina Sfântului Botez, dar, întrucât, temeiurile biblice privind Botezul creştin sunt evidente şi neîndoielnice, au fost obligaţi să-l accepte împreună cu Sfânta Euharistie, dar nu ca Taine, izvorâtoare de har, ci doar ca simboale. Astfel, au înlăturat din Botez esenţialul, i-au anulat caracterul de taină şi i-au redus câmpul de administrare, acceptându-l doar pentru adulţi. Prin forţarea tendenţioasă şi interpretarea eronată a unor texte biblice, referitoare la Sfântul Botez, au ajuns la concluzia că:

- Botezul nu este o taină, ci un simbol;
- că el nu este necesar pentru mântuire;
- Botezul trebuie administrat numai adulţilor, nu şi copiilor.

În cele ce urmează ne vom ocupa de aceste aspecte, scoţând în evidenţă atât rolul de taină, cât şi necesitatea Botezului pentru mântuire, inclusiv pentru copii.

a. Botezul nu e taină, ci doar simbol

După concepţia protestantă şi neoprotestantă, Botezul este un simplu act simbolic, o imitare, o închipuire, o dovadă externă a credinţei, o mărturie, sau o pecete a pocăinţei. Concret, din punct de vedere neoprotestant, *„botezul este un act de credinţă şi dedicare. Deşi credinţa este posibilă şi fără botez (adică mântuirea nu depinde de faptul că cineva este botezat sau nu), botezul este un însoţitor natural al credinţei şi o împlinire a ei"*[31] sau *„Botezul este un act de credinţă şi o mărturisire a unirii cu Hristos în moartea şi învierea Lui, a experimentării circumciziei lăuntrice. Este un semn public al faptului că cineva s-a dedicat lui Hristos"*[32].

[31] MILLARD J.ERICKSON, *Teologie creştină*, vol. III, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 1998, p. 284.
[32] IBIDEM.

După Karl Barth, şeful şcolii dialectice, socotită de unii drept curentul protestant cel mai apropiat de Ortodoxie, spune că *„Botezul creştin este în esență reprezentarea reînnoirii omului prin participarea lui cu ajutorul puterii Duhului Sfânt la moartea şi învierea lui Iisus Hritsos şi prin aceasta, reprezentarea asocierii omului cu Hristos, cu legământul harului care este încheiat şi realizat în El, şi cu părtăşia Bisericii Lui”*.[33]

Textele scripturistice pe care ei le aduc în susținerea concepției lor sunt:

- *„Cine va crede şi se va boteza se va mântui, iar cine nu va crede se va osândi”* (Marcu 16, 16). După interpretarea lor, în special partea a doua a versetului, „*iar cine nu va crede se va osândi*”, numai „absența credinței, nu şi a botezului este corelată cu osândirea”.[34]
- *„Domnilor, ce trebuie să fac ca să mă mântuiesc? Crede în Domnul Iisus şi te vei mântui tu şi casa ta”* (Fapte 16, 30-31). Acest text, care scoate în evidență răspunsul Sfântul Apostol Pavel, la întrebarea temnicerului din Filipi, prezintă doar obligativitatea credinței pentru mântuire, nu şi botezul. Recunoscând totuşi că la scurt timp după aceasta, întreaga familie a fost botezată, neoprotestanții deduc că „spre deosebire de pocăință şi convertire, botezul nu este indispensabil pentru mântuire... ci doar o expresie sau o consecință a convertirii”.[35]
- *„Iar această mântuire prin apă închipuia botezul, care vă mântuieşte astăzi şi pe voi, nu ca ştergere a necurăției trupului, ci ca deschiderea cugetului bun către Dumnezeu, prin învierea lui Iisus Hristos”* (I Petru, 3, 21). După neoprotestanți, acest verset constituie „o negare a faptului că botezul ar avea vreun efect în sine. El mântuieşte doar prin faptul că este o mărturie înaintea lui Dumnezeu, un act de credință care confirmă dependența de El. Temelia reală a mântuirii noastre este învierea lui Hristos”.[36]

---

[33] KARL BARTH, *The Teaching of the Church Regarding Baptism*, trad. Engl. Ernest A. Payne, Londra, SCM, 1948, p. 9, apud MILLARD J. ERICKSON, *Teologie creştină*, p. 284.
[34] IBIDEM, p. 280.
[35] IBIDEM, p. 282.
[36] IBIDEM, p. 281.

Prin urmare, după concepția neoprotestantă, bazată pe textele de mai sus, mântuirea este rezultatul credinței, iar botezul are doar scopul de a pecetlui credința, sau doar ca un simbol al convertirii şi credinței.

Răspunsul ortodox

Necesitatea Botezului pentru mântuire precum şi faptul că el nu este un simbol ci o taină, rezultă de la punctul 3, unde se scoate în evidență necesitatea Botezului pentru mântuire, precum şi de la punctul 8, unde se arată învățătura ortodoxă privind efectele Botezului.

Referitor la textele de mai sus, este evidentă practica neoprotestantă de a rupe din context anumite cuvinte şi a le interpreta ca atare.

Astfel, la primul text numai dacă luăm în considerare a doua parte a versetului putem ajunge la concluzia lor, ei făcând astfel abstracție de prima parte a versetului care este destul de clară în favoarea necesității botezului pentru mântuire. Al doilea text nu susține obligativitatea credinței pentru mântuire, în detrimentul botezului, ci scoate în evidență necesitatea pregătirii prealabile a celor ce doresc să primească botezul, iar, în al treilea text, Sfântul Apostol Petru, scoate în evidență puterea Botezului pentru mântuire.

Aşadar, Botezul creştin nu este doar un simplu simbol, cum a fost cel „cu apă" al lui Ioan, ci este o Taină sfântă, adică o lucrare sfântă văzută, săvârşită de o persoană care are darul Preoției şi prin care se împărtăşeşte harul nevăzut al Sfântului Duh. Apoi, Botezul creştin nu este numai o pecete a pocăinței, adică numai un semn extern, care închipuie curățirea păcatelor celui botezat, fiind o dovadă în extern a credinței acestuia, cum a fost botezul lui Ioan. Acest lucru îl confirmă chiar Mântuitorul Iisus Hristos, Care a numit Botezul cu apă şi Duh „naştere din nou" şi „naştere de sus" în urma căruia omul se curăţeşte de păcate şi se sfinţeşte (Ioan 3, 3-7), iar Sfântul Apostol Pavel îl numea „înnoire a vieții" (Romani 6, 3-5) făcută prin lucrarea Sfântului Duh (Tit 3, 5).

Sfântul Apostol Petru spune şi mai lămurit că botezul este împărtăşit pentru iertarea păcatelor (Fapte 2, 38) şi nu este un simplu simbol care să închipuie spălarea sau curățirea sufletului, ci o naştere adevărată. Botezul, zice el, *„vă mântuieşte astăzi şi pe*

voi nu ca ştergerea necurăţeniei trupului, ci ca deschiderea cugetului bun către Dumnezeu" (I Petru 3, 21). Raportându-l la moartea şi învierea Mântuitorului Hristos, Sfântul Apostol Pavel spune că Botezul este moarte şi înviere, asemenea Morţii şi Învierii Domnului (Romani 6, 3-5), dar Moartea şi Învierea Domnului au fost reale, adevărate, nu simboluri.

Prin urmare şi moartea şi învierea în Botez trebuie să fie reale, nu simbolice, căci altfel această comparaţie ar fi lipsită de sens. Dacă Botezul realizează o înviere adevărată, el este Taină iar nu simbol. Botezul fiind Taină, săvârşirea lui revine celor care sunt *„iconomi ai tainelor"* (I Cor. 4, 1), adică Apostolilor şi urmaşilor lor, întrucât numai acestora le-a poruncit Mântuitorul să boteze (Matei 28, 19).

De precizat că prin învăţătura şi practica lor, protestanţii şi neoprotestanţii dovedesc că nu fac deosebire între botezul lui Ioan şi Botezul creştin, ei practicând botezul lui Ioan cu singura deosebire că-l fac în numele Sfintei Treimi, dar fără a-l considera mai mult decât un simbol.

Din punct de vedere ortodox**,** Botezul lui Ioan constituie o prefigurare a Botezului creştin. Fiind trimis ca Înaintemergător al Domnului, Sfântul Ioan Botezătorul *„boteza în pustie, propovăduind botezul pocăinţei întru iertarea păcatelor"* (Marcu 1, 4), anunţând apropierea iminentă a Împărăţiei lui Dumnezeu (Matei 3, 1-3; Luca 3, 8).

Prin urmare, pe de o parte, botezul lui Ioan era un ritual pregătitor pentru primirea lui Mesia, iar pe de altă parte, acesta preînchipuia Botezul creştin. Cu toate acestea, Botezul lui Ioan, deşi este de la Dumnezeu şi se săvârşea prin cufundarea în apă ca şi cel creştin, nu este identic cu Botezul creştin, instituit de Mântuitorul Iisus Hristos, întrucât prin el nu se conferea Harul divin. Cel mult, putem spune că el era un botez al pocăinţei spre iertarea păcatelor (Matei 3, 11; Luca 3, 3).

De precizat că despre superioritatea Botezului creştin, faţă de botezul lui Ioan, a vorbit atât Sfântul Ioan Botezătorul când zice: *„Eu unul vă botez cu apă spre pocăinţă, dar cel ce vine după mine… vă va boteza cu duhul Sfânt şi cu foc…"* (Matei 3, 11), cât şi Mântuitorul Hristos, prin cuvintele adresate Apostolilor, imediat după Învierea Sa din morţi, când le-a zis: *„Ioan a botezat*

cu apă, iar voi veți fi botezați cu Duhul Sfânt, nu mult după aceste zile" (Fapte 1,5).

b. Botezul trebuie administrat doar adulților

Potrivit concepției neoprotestante, Botezul trebuie administrat doar adulților, nu şi copiilor, pentru următoarele motive: doar adulții îşi pot mărturisi credința în Mântuitorul Iisus Hristos; Mântuitorul Iisus Hristos şi Sf. Ioan Botezătorul au primit botezul fiind adulți; copii se pot mântui şi fără botez.

- ***doar adulții îşi pot mărturisi credința în Mântuitorul Iisus Hristos,*** potrivit următoarelor texte: *„Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte am poruncit vouă"* (Matei 28, 19); *„Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi"* (Marcu 16, 16); *„Pocăiți-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre şi veți primi darul Duhului Sfânt"* (Fapte 2, 38). Deci, cei care doresc să primească botezul trebuie, mai întâi să aibă credință şi să fi făcut pocăință, ceea ce copii nu pot face.

Răspunsul ortodox

Niciunul dintre textele de mai sus nu exclude, în mod expres, copii de la botez. Mai mult, aceste texte impun botezul tuturor oamenilor, implicit copiilor.

Astfel, în primul text, trimițând pe Sfinții Apostoli la propovăduire, Mântuitorul Hristos porunceşte să fie învățate toate neamurile şi să fie botezate în numele Sfintei Treimi, iar Sfântul Apostol Pavel precizează că: *„Dumnezeu voieşte ca toți oamenii să se mântuiască şi la cunoştința adevărului să vină"* (I Tim. 2, 4). Este adevărat că porunca Mântuitorului nu se referea la copii, ci la adulți, care mai întâi trebuiau să cunoască învățătura Mântuitorului şi apoi să se boteze. Prin urmare întâi trebuiau botezați părinții, dar textul nu exclude botezul copiilor.

În textul al doilea, Mântuitorul se adresează unor adulți, cărora le cere mai întâi credință, dar nici aici nu se exclud copiii de la botez, cu atât mai mult cu cât, în convorbirea cu Nicodim, Mântuitorul afirmă: *„Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naşte cineva de sus, nu va putea să vadă împărăția lui Dumnezeu"* (Ioan 3, 3). Dacă luăm în considerare şi partea a doua a versetului *„cel*

ce nu va crede se va osândi", atunci am putea trage concluzia că, întrucât copii, mici fiind, nu pot crede, atunci ei vor fi osândiți. Considerăm că nu acesta este sensul cuvintelor Mântuitorului, Care Însuşi a afirmat: *„Lăsaţi copii să vină la Mine şi nu-i opriţi, că a unora ca aceştia este împărăţia cerurilor"* (Matei 19, 14).

În al treilea text, Sfântul Apostol Petru îndeamnă pe cei ce primiseră cuvântul său, la pocăință şi botez, cu siguranță pe cei adulți, dar nici el nu exclude copii de la botez, întrucât în versetul următor (39) precizează: *„căci vouă vă este dată făgăduinţa şi copiilor voştri*..."

Prin urmare, având în vedere că Sfânta Scriptură nici nu opreşte în mod ferm copii de la botez, dar nici nu stabileşte o vârstă ideală pentru primirea botezului, considerăm că nu vârsta trebuie să aibă prioritate, ci cuvintele Mântuitorului şi practica Bisericii, începând cu Sfinții Apostoli şi urmaşii lor, episcopii şi preoții primelor veacuri creştine.

- ***Întrucât Mântuitorul Iisus Hristos şi Sf. Ioan Botezătorul au primit botezul fiind adulți,*** la fel trebuie să facem şi noi.

Răspunsul ortodox

Este adevărat că Mântuitorul Iisus Hristos a primit Botezul la vârsta de 30 de ani, care, în tradiția poporului evreu, însemna vârsta maturității, vârsta care Îi dădea dreptul să învețe în public. Dar, acest botez nu avea aceleaşi efecte ca Botezul nostru. Era un botez „cu apă" instituit de Ioan Botezătorul, spre pocăință şi nu cu „apă şi cu Duh" ca cel instituit de Mântuitorul Hristos, spre iertarea păcatelor. Neavând păcate, Mântuitorul nu a primit botezul lui Ioan spre iertarea păcatelor, ci prin acest botez a luat asupra Sa păcatele tuturor oamenilor.

Referitor la vârsta pentru botez, Mântuitorul Hristos nu a stabilit o limită anume şi nici măcar nu recomandă o asemenea vârstă. Când a vorbit despre Botez a vorbit despre necesitatea botezului, despre efectele botezului, fără să impună o vârstă anume şi mai ales fără să limiteze botezul doar la adulți. Cât priveşte pe Sfântul Ioan Botezătorul, trebuie precizat că acesta se adresa doar adulților care puteau să se pocăiască, dar botezul lui nu era identic cu al nostru. El nu era de absolută trebuință şi de aceea nu era aplicat şi copiilor.

c. Copii se pot mântui şi fără botez, deoarece ei nu au păcate

Pentru a-şi argumenta şi mai mult învățătura şi practica lor de a nu boteza copii, pe lângă argumentele de mai sus, neoprotestanții afirmă că, întrucât, nu au păcate, copii se pot mântui şi nebotezați. Textele pe care se bazează cei ce susțin această teorie, sunt următoarele: *„Lăsați copii să vină la Mine şi nu-i opriți, că a unora ca aceştia este împărăția cerurilor”* (Matei 19, 14); *„Adevărat zic vouă: De nu vă veți întoarce şi nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor”* (Matei 18, 3); *„Căci bărbatul necredincios se sfințeşte prin femeia credincioasă şi femeia necredincioasă se sfințeşte prin bărbatul credincios. Altmintrelea copii voştri ar fi necurați, dar acum ei sunt sfinți”* (I Cor. 7, 14). Aşadar, dacă părinții sunt sfinți (botezați) atunci şi copii lor sunt sfinți.

Răspunsul ortodox

După învățătura ortodoxă, copiii nu pot fi sfinți, deoarece: *„ce se naşte din trup, trup este”* (Ioan 3, 6), pentru că, deşi nu au păcate personale, ei moştenesc păcatul strămoşesc, intrat în lume prin protopărinții noştri Adam şi Eva, conform spuselor Sfântului Apostol Pavel: *„Precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el”* (Romani, 5, 12). Apoi, textele prezentate mai sus, nu constituie dovezi din care să rezulte că pruncii sunt sfinți şi nu au nevoie de botez.

Referitor la primul text *„Lăsați copii să vină la Mine şi nu-i opriți, că a unora ca aceştia este împărăția cerurilor”(Matei 19, 14),* facem următoarele precizări. În primul rând, rostind aceste cuvinte, Mântuitorul n-a zis că a lor este împărăția cerurilor, adică erau deja mântuiți, pentru că, dacă era aşa, de ce mai era nevoie să-şi pună mâinile peste ei, aşa cum precizează versetul următor: *„Şi punându-Şi mâinile peste ei s-a dus de acolo”* (vers.15). În al doilea rând, prin aceste cuvinte, Mântuitorul a sugerat Sfinților Apostoli, care erau de față, să lase copii să „să vină la El”, adică să intre în comuniune cu El, ori în comuniune cu El nu se poate intra decât prin Taina Sfântului Botez, mijlocul prin care se poate dobândi împărăția lui Dumnezeu. Prin urmare, din textul de mai sus, rezultă că împărăția cerurilor nu este a copiilor, ci a unora ca ei, adică a acelora care se fac nevinovați ca şi pruncii, iar pentru

adulți, această stare o produce botezul, singurul mijloc de a deveni cineva prunc, adică de a se naşte din nou, trecând din starea de păcat în cea a nevinovăției.

Al doilea text *„Adevărat zic vouă: De nu vă veți întoarce şi nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor”* (Matei 18, 3), are acelaşi sens ca şi primul, adică nu pruncii în sine vor intra în împărăția cerurilor, ci cei ce se vor întoarce la starea de pruncie, adică nevinovăție, iar adulții nu se pot întoarce la acea stare decât prin naştere din nou, iar aceasta se poate realiza numai prin botez. Acest lucru devine şi mai lămurit în versetul următor: *„Deci cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în împărăția cerurilor”* (versetul 4), adică nu pruncul în sine este cel mai mare în împărăția lui Dumnezeu, ci doar cel ce se va smeri pe sine ca un prunc. De observat că în ambele situații, pruncii sunt luați doar ca termen de comparație, pentru nevinovăția lor, fără ca ei să aibă siguranța că vor moşteni împărăția cerurilor doar prin simplu fapt că sunt nevinovați, adică nu au păcate personale.

În ceea ce priveşte al treilea text *„Căci bărbatul necredincios se sfințeşte prin femeia credincioasă şi femeia necredincioasă se sfințeşte prin bărbatul credincios. Altmintrelea copii voştri ar fi necurați, dar acum ei sunt sfinți”*[37] (I Cor. 7, 14), nu putem înțelege ad literam, adică pruncii născuți dintr-o familie în care fie soțul, fie soția sunt sfinți, adică „botezați”, pentru că astfel, am deduce lucruri total neconforme cu învățătura Mântuitorului. S-ar înțelege că dintr-o familie numai un membru este obligatoriu să fie botezat, cel de-al doilea se botează automat prin primul, după cum dacă unul dintre părinți este botezat, atunci toți pruncii născuți sunt deja sfinți (botezați). Dacă am folosi acest raționament, înseamnă a accepta că nici pruncii deveniți maturi nu mai au nevoie de botez, ceea ce nici cei ce susțin acest text nu sunt de acord.

---

[37] Nu în sensul că devine sfânt, ci că participă la viața socială şi se adaptează bunelor moravuri ale creştinilor, interpretarea făcută de BARTOLOMEU VALERIU ANANIA, Arhiepiscopul Clujului, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea şi prefața Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001.

Fondul problemei acestui text îl constituie familiile mixte, situaţii foarte frecvente în perioada apariţiei creştinismului, adică căsătoria între un soţ creştin şi altul păgân, sau situaţiile în care unul dintre soţii păgâni, a devenit ulterior, creştin. Având în vedere faptul că Mântuitorul Iisus Hristos nu a făcut nicio referire la asemenea situaţii, Sfântul Apostol Pavel este singurul care încearcă să reglementeze problema respectivă, sugerând ca, soţul creştin să nu propună desfacerea unei astfel de căsătorii, mai ales dacă celălalt soţ, consimte ca aceasta să dureze. Apoi, existenţa acestor familii ar face ca, prin soţul creştin, Dumnezeu să reverse bunăvoinţa şi harul Său, atât asupra soţului încă neconvertit cât şi asupra copiilor rezultaţi din asemenea căsătorii.

Prin urmare, din textele şi argumentele prezentate, nu putem trage concluzia că pruncii nu au nevoie de botez, ci dimpotriva, şi pruncii trebuie să fie botezaţi, aşa cum procedează atât Biserica Ortodoxă şi Romano-catolică, mai puţin cei care s-au abătut de la această practică veche a Bisericii.

Este adevărat că în Sfânta Scriptură nu găsim locuri clare în care se vorbeşte explicit de botezul pruncilor, dar având în vedere că Sfinţii Apostoli ştiind de la Mântuitorul Hristos că nimeni nu se poate mântui fără botez: *„Adevărat, adevărat zic ţie: De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu”* (Ioan 3, 5), au botezat, când a fost cazul, familii întregi care cuprindeau negreşit şi copii. Astfel, Lidia, auzind cuvântul lui Dumnezeu s-a botezat „ea şi casa ei” (Fapte 16, 15); temnicerul din Filipi, auzind cuvântul lui Dumnezeu „s-a botezat el şi toţi ai lui” (Fapte 16, 33); Sf. Apostol Pavel spune că „Am botezat şi casa lui Ştefana” (I Cor. 1, 16), etc.

Apoi, faptul că pruncii nu pot vorbi pentru a-şi mărturisi credinţa în Hristos, nu este un argument împotriva botezului copiilor. Sfânta Scriptură ne aduce mărturii când diverse persoane au primit anumite daruri de la Mântuitorul Hristos prin intermediul altora. Astfel, Mântuitorul Hristos vindecă fiica femeii cananeencei, pentru credinţa mamei sale (Matei 22, 28); vindecă sluga sutaşului din Capernaum la rugămintea stăpânului său (Matei 8, 5-13) etc.

Fiind o problemă atât de importantă, iar Sfânta Scriptură oferă suficiente indicii din care rezultă că Sf. Apostoli în misiunea

lor primită de la Mântuitorul Hristos au botezat şi prunci, problema botezului pruncilor, deşi nu este acceptată în rândurile neoprotestanților, totuşi, creează multe discuții şi confruntări, chiar în rândul lor. Exemplu concret în acest sens, îl constituie renumitul teolog Ioachim Ieremias „care a susținut că este mai mult ca sigur că au existat copii în familiile care au fost botezate".[38] Acesta, referindu-se la cele cinci texte în care se afirmă că au fost botezate „case întregi", afirmă: „În toate cele cinci cazuri dovezile lingvistice ne interzic să restrângem conceptul de casă, la membrii adulți ai familiei. Dimpotrivă, ele ne arată limpede că familia completă, cu toți membrii ei a primit botezul".[39]

Concluzii

Din cele prezentate, reiese foarte limpede rolul şi importanța Tainei Sfântului Botez atât pentru viața Bisericii, cât şi pentru fiecare credincios în parte, având în vedere faptul că îndreptarea sau sfințirea omului se realizează numai în Biserică, Trupul Tainic al lui Hristos, iar organele purtătoare ale harului sunt Sfintele Taine. Având în vedere universalitatea păcatului strămoşesc, dar şi universalitatea răscumpărării în Hristos, toți oamenii sunt chemați să se împărtăşească de binecuvântările pe care le-a adus în lume Mântuitorul Iisus Hristos, prin Sângele Său vărsat pe cruce, roade care se împărtăşesc, în primul rând, prin Botez.

Potrivit cuvintelor Mântuitorului Iisus Hristos, toți oamenii au nevoie de Botez datorită faptului că toți moştenesc păcatul strămoşesc adus în lume de strămoşii noştri Adam şi Eva (Romani, 5, 12), iar însuşirea subiectivă a mântuirii împlinită în chip desăvârşit de către Mântuitorul Iisus Hristos are început în Sfânta Taină a Botezului. Apoi, harul Botezului nu numai că şterge definitiv păcatul strămoşesc şi toate păcatele personale săvârşite până la Botez, dar constituie şi puterea dumnezeiască permanentă care întreține toate încercările de desăvârşire ale creştinismului.

Plecând de la faptul că harul divin este absolut necesar pentru mântuirea omului şi că el se dă în mod gratuit, trebuie

[38] MILLARD J.ERICKSON, *Op. cit.*, p. 285.
[39] JOACHIM JEREMIAS, *The origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*, trad. engl. Dorothea M. Barton, Londra, SCM, 1965, p. 25, apud, MILLARD J.ERICKSON, *Op. cit.*, p. 286.

precizat că Botezul se conferă tuturor oamenilor fără a se ține cont de vrednicia celui ce-l primește, întrucât o astfel de vrednicie nici nu există. Astfel, omul se prezintă la Botez păcătos, pentru că înainte de Botez el nu poate face nimic pentru ameliorarea condiției sale religios-morale. Dacă ar putea face ceva, atunci Botezul n-ar mai avea rost, iar Întruparea, Moartea şi Învierea Domnului ar fi fost inutile.

Aşadar, pe de o parte, omul nu poate face nimic din propria inițiativă ca să merite Botezul, iar pe de altă parte, nu-L poate constrânge pe Dumnezeu ca să-l sfințească şi nici nu poate realiza nimic singur, în virtutea căruia să-i pretindă lui Dumnezeu, mântuirea. Este adevărat că se cere credință de la cel ce se apropie de Botez, dar aceasta nu-i meritul celui ce se botează, iar credința celui ce dorește Botezul trebuie împreunată cu pocăință, adică cu regrete pentru păcatele săvârşite în trup. Pruncii n-au ce regreta, n-au de ce se căi, datorită faptului că ei n-au apucat să săvârşească păcate personale. Aşadar starea morală a pruncilor este totdeauna superioară față de cea a persoanelor mature. Prin urmare, ori îi laşi să crească şi să păcătuiască pentru ca să aibă de ce se căi şi să fie capabili să creadă, sau îi botezi fără să le pretinzi credință. Răspunsul este evident în favoarea ultimei variante.

Apoi, plecând de la faptul că Sfântul Apostol Pavel socoteşte pe toți oamenii supuşi păcatului, din pricina lui Adam şi că numai prin Botez se şterge păcatul strămoşesc, se naşte la o viață nouă în Hristos şi se creează condițiile de a intra în împărăția lui Dumnezeu, atunci Botezul este absolut necesar atât adulților cât şi copiilor.

Potrivit Sfintei Scripturi, Sfintei Tradiții şi practicii Bisericii, Botezul creştin se săvârşeşte prin afundarea în apă, în numele sfintei Treimi. Afundarea în apă este, pe de o parte, desemnată de însăşi semnificația etimologică a cuvântului „Botez" (baptisma = afundare), iar pe de altă parte, Istoria Bisericii arată că timp de 14 secole, afundarea era considerată, atât în Răsărit, cât şi în Apus, singura formă obişnuită de săvârşire a Botezului. Întreită afundare, desemnând fie cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi, fie cele trei zile cât a stat Mântuitorul în mormânt.

Având ca scop, iertarea păcatului strămoşesc, care este unul singur, şi odată şters, nu mai este nevoie a se repeta pentru

ştergerea lui, Botezul nu se poate repeta, decât în următoarele situaţii: când găsim un copil părăsit şi nu avem informaţii certe privind botezul lui, oficiem aşa numitul „botez condiţionat”.

Prin Taina Botezului, cel botezat primeşte Harul divin, care produce în fiinţa sa următoarele efecte: curăţirea de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele personale săvârşite până la Botez, este renăscut la o nouă viaţă spirituală, devine fiu, după har, al lui Dumnezeu, membru al Trupului Tainic al Domnului şi moştenitor al vieţii veşnice.

Abstract: ***The Role and the Importance of the Saint Baptism in the Church Life***

In our study we tried to analyse the topic of baptism in comparison with the faulty precept of the neo-protestant religious vision. All sectarian statement concerning the Saint Sacrament of Baptism was related to the orthodox answer, sustained and enforced through biblical quotations and logical statements linked to our orthodox tradition. Beyond all controversies we can say that through the Sacrament of Baptism the Chrisian acquires the Divine Grace which produces in our body the purification from the original sin and from all personal sin up to the baptism. The christian is reborn to a new spiritual life, becomes son of God, becomes member of the secret body of God and heir of the eternal life.

ÎNVĂȚĂTURILE TEOLOGICE ALE SFÂNTULUI GRIGORIE AL NISSEI ÎN LUCRAREA *DESPRE PRUNCII MORȚI PREMATUR*

Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN I. BĂJĂU[1]

Cuvinte cheie: *Prunci, creație, viață, moarte, răsplată, providență, judecată, vrednicie, virtute, dreptate.*
Mots-clés: *Les enfants nouveaux nés, creation, vie, mort, recompense, providence, justice, raison, dignité, vertu, justice.*

Între Sfinții Părinți Capadocieni, Sfântul Grigorie al Nissei este cel mai înclinat spre speculații şi ştiințe, deşi nu s-a preocupat îndeaproape cu construirea unui sistem coerent, întocmai Sfinților Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz. El este o minte filosofică, probabil cea mai mare dintre mințile teologice creştine, după Origen.[2]

Lucrarea ***Despre pruncii morți prematur*** are ca temă momentul copleşitorul al morții şi atitudinea creştinului în clipa pierderii unui prunc, care este răpit prea devreme din această viață. Desigur, o temă de o asemenea complexitate şi importanță nu putea trece fără să atragă atenția Sfântului Grigorie al Nissei, un ierarh care s-a implicat permanent în problemele vieții cotidiene a păstoriților săi. A abordat tema morții şi în lucrările „Despre suflet şi înviere", sau „Macrinia" şi „Cuvânt către cei îndoliați", dar dintr-un alt punct de vedere, urmărind să-i încurajeze, tratând subiectul în general. El compară viața sufletului în trup cu viața sufletului în ceruri şi arată superioritatea celei din urmă față de cea dintâi şi faptul că durerea pe care unii creştini o exprimă la despărțirea de rudele lor nu poate fi justificată din perspectiva credinței noastre.[3]

---

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiințele educației.
[2] EMILE MERSCH, S. J., *Le corps mystique du Christ,* în „Etudes de theologie historique", Vol. 1/1951, Paris - Bruxelles, p. 452.
[3] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, Introducere, traducere şi scolii la Volumul: SFÂNTUL GRIGORIE AL NISSEI, *Despre pruncii morți prematur*, Atena, 1992 (în limba greacă), p. 5 şi urm.

Moartea, în general, a oricărui om, este ceva copleşitor. În acelaşi timp, este o provocare pentru orice teolog şi pentru judecata noastră a tuturor. Moartea unui prunc, mai mult decât cea a oamenilor maturi, aduce nu doar durerea, ci naşte întrebări şi îndoieli, pe care le regăsim în scrierea studiată a Sfântului Grigorie al Nissei. Iată câteva dintre ele: Care este scopul pentru care acel prunc a fost creat, dacă nu ajunge să trăiască, fiind răpit încă de la începutul vieţii lui? De ce nu are el şansa să ajungă la dobândirea conştiinţei binelui şi a răului? Ce se va întâmpla cu acel prunc la judecata de apoi? De ce unii prunci sunt răpiţi din viaţă aşa de timpuriu, în timp ce mulţi nelegiuiţi sunt lăsaţi de Dumnezeu ca să trăiască viaţă îndelungată, săvârşind atâtea rele? Dacă pruncul mort prematur va fi răsplătit cu fericirea veşnică, tot astfel ca şi creştinul matur, care s-a trudit toată viaţa să facă binele, nu cumva se poate considera mai norocos cel dintâi? Sunt multe întrebări care îl frământă pe acest mare Părinte al Bisericii noastre, iar dificultatea temei nu îl împiedică să caute răspunsuri.

Această temă poate fi regăsită în Sfânta Scriptură, precum şi la alţi autori patristici. Aşa de pildă, în Sfânta Evanghelie citim: „Când Irod a văzut că a fost amăgit de magi, s-a mâniat foarte şi, trimiţând a ucis pe toţi pruncii care erau în Betleem şi în toate hotarele lui, de doi ani şi mai în jos" (Matei II, 16). Sfinţii Ioan Gură de Aur[4] sau Chiril al Alexandriei nu au putut să nu tâlcuiască acest eveniment.[5] Sfântul Grigorie al Nissei este un precursor al acestora şi poate singurul Părinte al Bisericii care a vorbit pe larg şi într-o lucrare distinctă despre moartea prematură a pruncilor.

[4] Despre pruncii ucişi de Irod, tâlcuind versetele de la Matei II, 16-18, Sfântul Ioan Gură de Aur scria: „Poate mi s-ar pune şi această întrebare: Ce păcat făcuseră pruncii aceia, ca să-l ispăşească?… Ce păcat au avut de şters, ca să sufere aşa de cumplit?". Iar Marele Ierarh răspunde: „Dacă cineva suferă aici pe pământ necazuri şi nedreptăţi, fără să fi făcut păcate, suferinţa de aici se preface dincolo în răsplată. Cu ce au fost vătămaţi pruncii ucişi, când au fost duşi degrabă spre limanul cel neînvălurat?… Tocmai pentru că au murit aşa, au un spor de răsplată… (Dumnezeu) n-ar fi îngăduit ca aceşti prunci să fie în acest chip smulşi din viaţă, dacă ştia că au să săvârşească fapte mari" - SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *La Matei*, IX, PG 57, col. 178, PSB 23, p. 111-112.

[5] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 9.

Motivul scrierii

Sfântul Grigorie al Nissei răspunde la întrebarea adresată lui de către un contemporan, pe nume Hierios, ce se distingea prin însuşirile lui alese şi mai ales prin credinţă. Pe acesta îl numeşte „preabun prieten" şi îi laudă „puterea graiului" şi străduinţa sa pentru „cele mai înalte". Hierios arăta deopotrivă demnitate şi curăţenia moravurilor sale, dar şi „smerenia cuviincioasă a sentimentelor". Îmbina blândeţea cu asprimea şi arăta adevărata bogăţie pe care trebuie să o posede un creştin, „bogăţia cea cu mulţi ochi a sufletului său", şi „comorile sfinte ale modestiei şi ale sărăciei". Deşi era guvernator, deci un personaj important al vremii, era totuşi străin de „veninul banilor".[6]

Aşadar Hierios, destinatarul scrierii Sfântului Grigorie al Nissei, nu era un om oarecare, ci se dovedea înzestrat cu multe daruri sufleteşti, pe care le făcea lucrătoare. Trăia creştineşte, simplu, iar bogăţia lui nu îi influenţase negativ viaţa. Găsea timp să mediteze la marile probleme ale existenţei. Era altfel decât cei mai mulţi, care se îngrijesc mai ales de cele ce mulţumesc simţurile. Sfântul Părinte îi răspunde lui Hierios la întrebarea: „Ce trebuie să ştim despre pruncii răpiţi din viaţă înainte de vreme şi la care viaţa stă gata să se unească cu moartea?".[7] Descrierea făcută lui Hierios nu este întâmplătoare, fiindcă un om cu aceste alese însuşiri sufleteşti putea să primească şi să accepte răspunsul la o problemă atât de sensibilă a vieţii creştine.

Anul scrierii este puţin mai înainte de 394, la apusul vieţii Sfântului Grigorie al Nissei, data probabilă a morţii sale fiind anul 395. El simte cum puterile au început să-l părăsească şi, chiar dacă sufletul său şi-a păstrat prospeţimea, se simte în afara câmpului de luptă, pe care l-a lăsat în favoarea tinerilor.[8]

---

[6] SFÂNTUL GRIGORIE AL NISSEI, *Despre pruncii morţi prematur,* PG 46, col. 161-164, Trad. în Volumul: *Scrieri*, partea a doua, Trad. şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti 1998, PSB 30, p. 409-410 (prescurtat *Despre pruncii morţi prematur*).

[7] IBIDEM*,* PG 46, col. 164, PSB 30, p. 411.

[8] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 21-22.

Problematica teologică generală a operei

Sfântul Părinte dă o amploare deosebită temei studiate, aprofundând-o, cu metodă şi privind-o din toate laturile pe care le presupune o abordare prin prisma credinţei creştine.

În Noul Testament se vorbeşte despre judecata viitoare, când va veni Fiul Omului şi va şedea pe tronul slavei Sale. Se arată care sunt criteriile după care vor fi judecaţi toţi oamenii. *Ideea centrală* este cea a *răsplătirii*. „Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniţi, binecuvântaţii Tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă… Căci flămând am fost şi Mi-aţi dat să mănânc…" (Matei XXV, 34-35). Însă ce va spune la acea judecată pruncul mort prematur, despre faptele sale, când el nu a apucat să lucreze şi să se comporte ca un om. I se poate lui aplica ideea de răsplată sau trebuie luate în calcul şi alte idei teologice?

Pentru creştinul care a trăit cu vrednicie, împlinind poruncile Domnului, răsplata vieţii de veci, pe care el o primeşte la judecata de apoi, apare ca fiind ceva firesc. Dar dacă pruncul ce moare înainte de vreme moşteneşte şi el acele bunuri făgăduite drepţilor, nu înseamnă cumva că el este mai fericit, fiindcă astfel nu mai trebuie să se lupte cu greutăţile unei vieţi îndelungate, pline de eforturi şi privaţiuni? De asemenea, nu înseamnă cumva că virtutea nu mai este condiţia strict necesară, fără de care nu se poate trece cu bine de judecata de apoi? Sfântul Grigorie al Nissei reuşeşte în lucrarea sa ca să arate cât de lipsit de temelie este un astfel de mod de gândire.[9] El ne îndeamnă să reflectăm la cuvintele Apostolului neamurilor, care exclama: „O, adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecăţile Lui şi cât de nepătrunse căile Lui!" (Romani XI, 33).

Dumnezeu - Creatorul, Proniatorul şi Judecătorul

Marele Ierarh capadocian ne împărtăşeşte credinţa sa nezdruncinată în Dumnezeu Cel Unul,[10] Făcătorul tuturor celor

[9] IBIDEM, p. 23.

[10] Dumnezeu este unic (Dintre numeroasele locuri, unde Sfântul Părinte afirmă unicitatea firii celei dumnezeieşti, amintim: *Contra lui Eunomiu*, III, PG 45, col. 476; *Contra macedonienilor pnevmatomahi*, PG 45, col. 1305. La fel de numeroase sunt locurile în care el subliniază treimea Persoanelor, ca de exemplu: *La psalmi*, PG 44, col. 552-553). Vorbind despre această unicitate, nu o înţelege ca pe o esenţă impersonală în sens neoplatonic, nici ca pe o esenţă în genul celei

care există. Este Dumnezeu personal, cu voință, putere[11] şi înțelepciune. Voința este măsura puterii Lui, iar aceasta este deopotrivă dovada înțelepciunii Sale. Cunoaşte toate cele care se vor petrece prin puterea Sa, care creează toate. Creația lumii este exprimarea armoniei dintre voința, puterea şi înțelepciunea divină,[12] împreună cu bunătatea Sa, care nu rămâne nelucrătoare[13].

După ce Dumnezeu a creat lumea, El nu s-a îndepărtat de aceasta, nu a părăsit-o, nici nu a lăsat-o la întâmplare, ci îi poartă mai departe de grijă, ca un proniator şi chivernisitor al ei. Nimic din toate cele care există în jurul nostru nu rămâne străin de Dumnezeu, Care îmbrățişează creația Sa cu „mâinile" Sale. Şi

---

panteiste. După el, Dumnezeu nu poate fi decât treimic şi transcendent în ființa Sa pentru lume. Treimea nu desființează unicitatea, ci o întăreşte.

[11] Dumnezeu este atotştiutor, putând să vadă şi pe cele nevăzute. Noi oamenii judecăm doar ceea ce vedem sau auzim, ceea ce ne cade sub simțuri (*Contra lui Eunomiu*, I, PG 45, col. 453). Este singurul cu adevărat atotputernic, cum vedem în decursul întregii istorii a mântuirii neamului omenesc. În Vechiul Testament, El face reale pe cele ce sunt mai presus de nădejdea şi aşteptarea poporului ales, poruncind pietrei să izvorască apă sau îndulcind apa cea amară. În Noul Testament, Dumnezeu face roditoare pântecele cel sterp ale Elisabetei şi zămisleşte în Fecioara Maria pe Cel Unul Născut. Toate acestea sunt lucrări ale mâinii Celui Atotputernic (*Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, PG 44, col. 73-76; *Marele Cuvânt catehetic*, PG 45*,* col. 16, 44; *Contra lui Eunomiu*, I, PG 45*,* col. 393; *Contra macedonienilor pnevmatomahi,* PG 45, col. 1305; *Despre suflet şi înviere,* PG 46, col. 12 şi urm.). Dumnezeu este izvorul bunătății. Din iubirea Sa de oameni ne-a miluit, ne-a binecuvântat. Iubirea aceasta de oameni constituie cauza „prezenței lui Dumnezeu printre oameni" (*Contra lui Eunomiu*, II, PG 45, col. 960-961, 1049). Dumnezeu este cu adevărat drept (*Contra macedonienilor pnevmatomahi*, PG 45, col. 1305, 1328; *Marele Cuvânt Catehetic*, PG 45, col. 60).

[12] Dumnezeu este atotînțelept (*Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, PG 44, col. 73-76; *Marele Cuvânt Catehetic*, PG 45, col. 16; *La Fericiri*, PG 44, col. 1196). Întreaga creație este dovada acestei atotînțelepciuni, de aceea într-însa nu există nimic nerațional, fără scop, întâmplător, chiar dacă nu totdeauna mintea noastră poate înțelege sensurile rațiunii divine (MARIA KARABELIA, *Sensul creației la Sfântul Grigorie al Nissei*, în „Grigorie Palama", an 75, mai-august, Tessalonic 1992 [în limba greacă], p. 836). Dumnezeu este creatorul tuturor. Toate s-au făcut prin El şi fără El nu s-a făcut nimic din câte s-au făcut. Înainte de Dumnezeu nu a existat nimic, căci El este veşnic (SFÂNTUL GRIGORIE AL NISSEI, *Contra lui Eunomiu*, III, PG 45, col. 681; *Marele Cuvânt Catehetic*, PG 45, col. 16; *La Fericiri*, PG 44, col. 1196).

[13] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 12-13.

nimic din toate cele ce se petrec în lume nu se face fără voia lui Dumnezeu.

În comentariul său la Psalmi, Sfântul Grigorie al Nissei vede armonia aceasta a universului ca fiind „un imn al slavei celei neajunse şi nespuse a lui Dumnezeu". Iar armonia întregii creaţii izvorăşte tocmai dintr-un astfel de ritm, fiind un „amestec de lucruri contrare".[14]

Creaţia lumii conduce la cunoaşterea lui Dumnezeu.[15] Creaţia mişcă sufletul omului şi îi stimulează gândirea, pentru ca astfel să-L caute pe Creatorul său şi să I se închine. Însă pruncul nu poate să atingă acest obiectiv în viaţa scurtă ce i se oferă, el fiind răpit înainte de vreme. Nu va fi totuşi lipsit de cunoaşterea lui Dumnezeu în viaţa de apoi. Atunci însă starea lui va fi diferită de cea a omului matur, a creştinului care toată viaţa L-a căutat pe Dumnezeu şi a trăit virtutea.[16]

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu faţă de lumea aceasta se vede bine din însăşi întocmirea universului. „Frumuseţile pe care ni le oferă minunile cerului înstelat impresionează deopotrivă pe oricine priveşte spre el, spune Sfântul Părinte, fie învăţat, fie simplu şi fără şcoală". De aceea, omul care are mintea pătrunzătoare şi care îşi înalţă sufletul prin cunoaşterea tot mai

---

[14] „Compoziţia universului este alcătuită din diferite elemente, care se pot observa unul câte unul şi care printr-un ritm ordonat şi imuabil, dau armonia părţilor faţă de întreg. De aici rezultă melodia prea armonioasă a lumii, al cărei auditor se face raţiunea (mintea), care nu se asociază în niciun fel cu simţul fiziologic al auzului. Ci… (mintea) ascultă cântarea cerurilor" – SFÂNTUL GRIGORIE AL NISSEI, *La Psalmi*, III, PG 44, col. 440-441, PSB 29, p. 139-140.

[15] Dumnezeu a dat omului posibilitatea reală de a putea înţelege creaturile şi a-L slăvi pe înţeleptul Creator, căci omul este zoon loghikon. Cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu, posibilă şi în acelaşi timp necesară, emană din natura raţională a omului. Este bazată pe raţiune, are ca auxiliar simţurile ce au fost date de către Dumnezeu firii omeneşti pentru ca, prin cunoaşterea celor văzute, să ajungă, având-o pe aceasta într-un fel conducător al sufletului, la înţelegerea celor nevăzute. Nu trebuie să privim creaţia ca pe ceva fără stăpân, care s-a făcut singură. Căci creaţia însăşi vesteşte limpede pe Creator, „prin frumuseţea cerului, prin strălucirile luminătorilor…, prin firile felurite ale vieţuitoarelor, ale celor ce petrec în apă…, prin pomii de tot felul…, prin care se arată lucrarea lui Dumnezeu. Pe toate acestea văzându-le, din minunea celor văzute, sufletul trage prin cugetare învăţătura, despre Cel înţeles, din faptele Lui, că El este" (IDEM, *La Cântarea Cântărilor*, PG 44, col. 1009).

[16] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 122-123.

profundă a tainelor cereşti, acela va „părăsi" lucrurile şi preocupările inutile pentru cele lumeşti, simţuale, deschizându-şi sufletul ca să primească „armonia întregului univers" şi să se bucure de aceasta.[17] Nimic din cele de aici de pe pământ, nici chiar mişcarea astrelor „pentru cel care prin înţelepciune şi-a mutat mintea la cele de sus", nu se petrece întâmplător, ci este rezultat al purtării de grijă a lui Dumnezeu faţă de întregul univers".[18] Fiindcă El „pe toate cu înţelepciune le-a făcut" (Psalmul CIII, 25).

Cunoaşterea, atât cât o avem, a ceea ce se petrece în lume este rod sau dar oferit nouă de aceeaşi providenţă divină. „Ea este cea care ne spune de ce viaţa unor oameni se prelungeşte până la adânci bătrâneţi, pe când unii se bucură de viaţă numai atât cât trag aer în piept". Tot ceea ce există depinde de voia dumnezeiască şi „totul pleacă de la înţelepciunea cea prevăzătoare a lui Dumnezeu"[19]. Aşadar, există o singură cauză, necreată şi veşnică, egală cu sine însăşi, „mai presus de orice putere de cugetare, nefiind supusă creşterii sau scăderii…, fiind dincolo de orice margini, din mâna căreia au ieşit şi timpul şi locul".[20]

„Adevăratul Dascăl", pe care toate creaturile Îl ascultă, ne conduce, prin asemănarea cu frumuseţile din lumea văzută, să ajungem la „frumuseţea luminii celei adevărate". Din „tăria pământului", deducem „tăria de neclintit a Celui care l-a făcut" şi care „are în Sine puterea nesfârşită şi fără margini".[21]

---

[17] Puterea şi lucrarea lui Dumnezeu rămân de neînţeles, căci El ne ascunde cunoaşterea mai detaliată a lucrării Sale. „De aceea şi fericitul David, când şi-a îndreptat mintea spre măreţia zidirii şi şi-a umplut sufletul de uimire fără margini, a rostit acele cuvinte, pe care le repetă toţi: Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înţelepciune le-ai făcut! (Psalm CIII, 25). Înţelepciunea, deci, a înţeles-o, însă nu a aflat modul cum lucrează aceasta" (SFÂNTUL GRIGORIE AL NISSEI, *La ziua luminilor*, PG 46, col. 584).

[18] *Despre pruncii morţi prematur,* PG 46, col. 165, PSB 30, p. 411-412

[19] IBIDEM*,* PG 46, col. 168, PSB 30, p. 412.

[20] IBIDEM*,* PG 46, col. 172, PSB 30, p. 415. Lumea întreagă, spune Sfântul Grigorie al Nissei, se împarte în două: cea văzută şi cea nevăzută. Cea din urmă este necuprinsă de mintea omenească. Este lumea netrupească, necunoscută pentru simţuri. Este „firea îngerească…, ce nu poate fi văzută cu ochi trupeşti", avându-şi sălaşul „în ţinuturile cele mai presus de lume şi de ceruri" (IBIDEM*,* PG 46, col. 173, PSB 30, p. 416).

[21] IBIDEM*,* PG 46, col. 181, PSB 30, p. 421.

În concluzie, spune Sfântul Părinte, „nimic nu se întâmplă fără ştirea lui Dumnezeu… Nimic nu decurge la întâmplare şi nu-i fără rost nici o faptă din cele prin care Dumnezeu conduce lumea. Nimeni n-ar putea tăgădui faptul că Dumnezeu este *temeiul a toate*. El este înțelepciunea, bunătatea şi adevărul”.[22]

Crearea omului şi „ținta” sa

În cartea Facerii se vorbeşte despre felul cum Dumnezeu l-a creat pe om (Facere I, 27). Sfântul Grigorie al Nissei s-a oprit îndelung asupra învățăturii creştine despre om, în prima mare lucrare de antropologie creştină: „Despre facerea omului” (Peri kataskevis antropou). Omul a fost creat „după chipul” lui Dumnezeu, înțelegând prin aceasta mulțimea darurilor fizice şi spirituale cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe om. Iar omul, fiind rațional, liber şi creator, are ca scop al vieții tocmai asemănarea sa cu Dumnezeu, îndumnezeirea. Iată de ce, Sfântul Părinte dă termenului de „asemănare” un caracter dinamic. Am primit „după chipul” prin creație şi la „asemănarea cu Dumnezeu” ajungem prin alegerea noastră, pe un drum pe care toți oamenii sunt chemați să păşească.[23] Chemarea aceasta se adresează tuturor oamenilor, care pot să o primească sau să o refuze.

Modul şi momentul creației omului de către Dumnezeu au un sens ce dovedeşte înțelepciunea divină. Căci „după ce au fost create toate celelalte viețuitoare, fiecare după neamul lor, a fost creat şi omul, ca să stăpânească tot pământul (Facere IV, 26)”. Firea omului a fost astfel alcătuită dintr-un element dumnezeiesc şi cugetător, unit cu un altul, omenesc şi pământesc. Însă „structura firii pământeşti a fost cumva adaptată la firea cea cugetătoare şi dumnezeiască, pentru ca prin unirea dintre cele două firi, sufletul să viețuiască trupeşte în mod cât mai vrednic şi să fie cât mai înrudit şi mai apropiat de condiția trupească”.[24]

O dovadă distinctă a faptului că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu este chiar aceea că el foloseşte cuvântul. Căci prin cuvântul său, omul poate să transmită semenilor gândurile lui

[22] IBIDEM*,* PG 46, col. 188, PSB 30, p. 425-426.
[23] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 16-17.
[24] *Despre pruncii morți prematur,* PG 46, col. 173, PSB 30, p. 416.

cele mai profunde. Dacă omul ar fi fost creat precum sunt îngerii, nu ar mai fi avut nevoie de cuvânt ca să comunice.[25]

O problemă antropologică cu o importanță aparte este următoarea: ce a fost creat mai înainte, sufletul, sau trupul? Răspunsurile date au fost adesea contradictorii. Origen spunea, cu un secol şi jumătate înaintea Sfântului Grigorie al Nissei, în lucrarea sa „Despre Principii", că sufletele au preexistat trupurilor şi, la un moment dat, s-au unit cu acelea. Alții socoteau că trupul nostru este creat înaintea sufletului, care vine să îi dea viață. Realitatea însă este că omul, alcătuit fiind din trup şi suflet, are un început, fără a putea vorbi despre prioritatea unuia dintre cele două elemente ale sale. Aşadar, nici sufletul nu se naşte înaintea trupului, nici trupul nu există fără suflet. Ci cele două elemente ale omului, ce urmează să se nască, se regăsesc în potență şi sunt ascunse până în clipa naşterii din pântecele mamei. Mai apoi, prin creşterea trupului, devin sensibile şi lucrările sufletului.[26] Iar sufletul omenesc nu există fără trup şi invers, existența celor două părți ale omului începând din clipa conceperii lui.[27]

Scopul facerii omului este ca el să Îl slăvească pe Dumnezeu, să Îl preamărească, să Îl cunoască, să trăiască în Dumnezeu. Căci viața adevărată a omului presupune şi participarea

---

[25] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 96-97.

[26] Analizând lucrarea Sfântului Grigorie al Nissei, Marguerite Harl aseamănă chipul sufletului cu cel al ochiului, sau cu vederea omenească. Pentru ochiul sănătos, vederea nu este decât consecința firească a naturii, atât timp cât organul cu pricina nu întâmpină nici un obstacol. Şi pentru suflet, cunoaşterea şi participarea la Dumnezeu şi la ceea ce este prin fire bun sunt activități naturale, fireşti acestuia. Când acest simț al vederii nu se mai realizează, este semn că exercitarea naturală a funcțiunii este împiedicată de „boală". Terapia sufletului cere purificarea prin virtuți. Copilul nu are experiența răului şi nici o boală a ochiului sufletului său nu împiedică participarea la lumină. Sufletul participă la viața care îi este proprie în mod progresiv, în măsura în care el poate să ia parte. Capacitatea sufletului va creşte în viața de apoi (MARGUERITE HARL, *La croissance de l'ame selon le „De infantibus" de G.N.,* în Rev. Vigiliae Christianae, 34, North- Holland, 1980, p. 242-245). De asemenea, Sfântul Grigorie respinge teoria idealistă despre preexistența sufletului şi pe cea materialistă despre preexistența trupului, acceptând creația simultană a celor două (SFÂNTUL GRIGORIE AL NISSEI, *Despre facerea omului*, PG 44, col. 229; Panaghiotou Hristou, *Pliroma umană după învățătura Sfântului Grigorie al Nissei*, în Rev. Klironomia, Tessalonic, ian. 1972 [în limba greacă], p. 53).

[27] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 107-108.

la viața lui Dumnezeu. Așa cum ochiul nostru a fost creat ca să vadă lumea, să participe la lumină, tot astfel omul, creat după chipul lui Dumnezeu, are menirea de a vedea pe Cel cu care se aseamănă, adică sufletul pe Dumnezeu. Viața sufletului înseamnă comuniunea acestuia cu Dumnezeu, care aduce cu ea o cunoaştere mai profundă, aşa cum necunoaşterea înseamnă înstrăinarea de Dumnezeu. „Înclinarea ori îndreptarea omului spre Dumnezeu, spune Sfântul Părinte, nu-i altceva decât viața cea mai proprie şi mai potrivită unei ființe cugetătoare… Şi chiar dacă intrând şi ieşind din trup, hrana aduce o oarecare întărire corpului prin care a trecut, cu atât mai mare va fi participarea acelei hrane care rămâne şi se păstrează în veci neschimbată şi care ține viu şi pe cel împreună cu care trăieşte”.[28]

Viața omului, care este o ființă cugetătoare, este ca el să stea în legătură cu Dumnezeu şi nu cu lucrurile străine de firea sa. „Căci după cum îi este dat ochiului să guste şi să se bucure de lumină prin aceea că are în el, în chip firesc, o astfel de alcătuire de a percepe lumina cu care este înrudit..., tot aşa şi când e vorba de părtăşia cu Dumnezeu”. Viața sufletului constă tocmai în strădania lui neostenită de a căuta să Îl vadă pe Dumnezeu. Când sufletul nu înțelege însă care este adevăratul bine, pe care trebuie să îl caute, în fața sufletului se aşterne un fel de ceață, care împiedică „razele adevărului” să ajungă la el. Şi astfel, „lipsindu-i lumina, însăşi viața se slăbănogeşte”. Căci „adevărata viață a sufletului se dezvoltă prin participarea la bine, pe câtă vreme piedicile aduse de necunoaşterea lui Dumnezeu conduc la căderea sufletească a celui ce nu stă în legătură cu El, cu lumina Lui”.[29]

Aşadar, Sfântul Grigorie al Nissei defineşte viața sufletului ca pe „participarea lui la Dumnezeu”. „Cunoaşterea însăşi depinde de măsura cu care ne împărtăşim din Dumnezeu, iar neştiința dovedeşte, dimpotrivă, lipsa oricărei dorințe de a cunoaşte, sau mai curând negarea însăşi a acestei dorințe. Căci dacă nu simțim nici o

[28] *Despre pruncii morți prematur,* PG 46, col. 173, PSB 30, p. 417. Sfânta Euharistie reprezintă începutul îndumnezeirii noastre. Ea este hrana spirituală ce întăreşte sufletul (*Marele Cuvânt Catehetic*, 37, PG 45, col. 93; *Viața lui Moise*, PG 46*,* col. 268; KONSTANTINOS SKOUTERIS, *Eclesiologia Sfântului Grigorie al Nissei*, Atena 1969 [în limba greacă], p. 114).

[29] *Despre pruncii morți prematur,* PG 46, col. 173-176, PSB 30, p. 417.

dorință de a ne apropia de Dumnezeu, fără îndoială că ne-am îndepărtat de El… Săvârşirea binelui constituie un fel de leac pentru suflet… Răul provine din îndepărtarea de Dumnezeu, Care este viața noastră".[30]

Dacă omul este chemat să ajungă de la chipul, la asemănarea sa cu Dumnezeu, se pune problema ce se va întâmpla cu pruncii morți prematur şi care, netrăind mult, nu au putut dezvolta darurile chipului, nici nu le-au putut face să devină personale? Acei prunci nu au ajuns aici pe pământ la o viață duhovnicească, nici nu au realizat asemănarea lor cu Dumnezeu.[31]

Dumnezeu răpeşte pe unii dintre prunci înainte de vreme, *fie pentru binele lor, fie pentru binele părinților lor*. Prin aceasta nu se arată nicidecum răutatea lui Dumnezeu, ci înțelepciunea Sa negrăită şi purtarea Sa de grijă,[32] atât pentru vindecarea patimilor

---

[30] IBIDEM*,* PG 46, col. 176, PSB 30, p. 418.

[31] „Omul a intrat în viață prin naştere. Îndată după aceea el a tras aer în plămâni şi, printr-un scâncet, s-a inaugurat viața. Prima jertfă adusă firii au fost lacrimile, iar drept pârgă dăruită vieții a fost plânsul. Şi aceasta, încă înainte de a se fi împărtăşit din vreuna din plăcerile vieții şi înainte de a se fi înstăpânit în el deplin puterea simțurilor… Iar această ființă, care nu era încă în stare să cugete…, era oare logic ca viața pruncului să fie plătită deja prin moarte?" – IBIDEM*,* PG 46, col. 168, PSB 30, p. 412-413; Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 19.

[32] „Aceasta e ceea ce numesc eu lucrarea desăvârşită a providenței, care nu vindecă numai bolile declarate, ci fereşte şi de cele care încă nu au apărut … Cel care toate le lucrează cu rânduială prin iubirea Sa de oameni, Acela nimiceşte până şi ființa răutății, fără ca prin puterea preştiinței Sale să îngrădească libertatea voii. Aceasta ca să arate chiar prin fapte că sprijină mai mult binele decât răul" (*Despre pruncii morți prematur,* PG 46, col. 185, PSB 30, p. 424). Prin afirmația de mai sus nu se sugerează cumva acceptarea învățăturii despre predestinație? Credem că nu, căci Sfântul Grigorie al Nissei este un susținător al libertății omului. Dumnezeu ne-a dat nouă puterea să ajungem la asemănarea cu El, fiind împreună lucrători cu El la această asemănare (Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 131-132). Dumnezeu nu este cauza răului şi nu trebuie să Îl învinuim de vreun rău. „Răul nu există şi nu scapă nici controlului Celui care a creat toate… E cazul să se dea şi răutății un răspuns cuvenit. Căci doar de aceea a şi răbdat să se nască, adică să vină pe lume, un astfel de tiran egiptean (faraonul), pentru ca prin suferința cauzată de el să se îndrepteze Israel. Pentru ca poporul Israel să ajungă la o îndoită cunoaştere a puterii lui Dumnezeu…, pe iudei învățându-i să se facă mai buni, iar pe egipteni biciuindu-i şi mai tare din pricina răutății lor şi astfel să se vadă că, în desăvârşirea înțelepciunii Sale,

cuiva, cât şi grija ca să nu înainteze cineva în păcate. Cel ce cunoaşte prezentul, dar şi viitorul, taie câteodată firul vieții pruncilor.[33]

Uneori sunt luați din viață prunci pe care atât de mult îi aşteptaseră părinții lor. Nu este nedrept? Uităm însă că nicio lucrare a lui Dumnezeu nu este întâmplătoare, ci urmăreşte un scop bun. Tot aşa cum unii criminali sunt lăsați să trăiască până la adânci bătrâneți. Sfântul Grigorie al Nissei ne pune în față din Vechiul Testament exemplul lui faraon, față de care Dumnezeu a arătat îndelungă-răbdare, pentru ca prin creşterea răutății egipteanului să cunoască evreii grija Sa față de aceştia. Din păcate, mulți dintre astfel de păcătoşi nu vor conştientiza decât la judecata de apoi greşeala săvârşită şi vor înțelege virtutea celor vrednici.[34]

S-a spus despre Sfântul Grigorie al Nissei că susține uneori învățătura greşită despre *apocatastaza tuturor*, pe care Biserica noastră o respinge categoric.[35] Însă în lucrarea sa „Despre iubirea față de săraci" zice cu claritate: „Vezi să nu cazi în oceanul fără de fund al îmbuibării! Naufragiul care te amenință este şi aşa destul de greu: nu vei fi numai sfâşiat de stâncile de sub apă, ci te vei rostogoli în întunericul cel mai adânc, de unde niciodată nu se mai poate ridica cel care a căzut o dată".[36]

Unii părinți vorbesc despre facerea de copii, utilizând-o ca pe o perdea, în spatele căreia ei îşi ascund patimile, inclusiv iubirea de arginți. Însă scopul facerii de copii este tocmai împreuna-participare a omului la opera creației lui Dumnezeu şi la mântuirea oamenilor.[37]

Dumnezeu ştie să se folosească şi de rău pentru promovarea binelui" (*Despre pruncii morți prematur,* PG 46, col. 189, PSB 30, p. 426).

[33] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 27.

[34] IBIDEM, p. 29-30.

[35] Ideea de bază a apocatastazei este cea de reîntoarcere, revenire, reaşezare a unui lucru la locul său de început. Pentru omenire înseamnă *întoarcerea* ei, *prin Iisus Hristos, la Dumnezeu*. Este reîntoarcerea la starea de dinainte de păcat, aşa cum sănătatea reprezintă sfârşitul bolii, căci răul nu poate să rămână veşnic. Apocatastaza păcătosului la Dumnezeu nu anulează libertatea acestuia - A. THEODOROU, *A învățat Grigorie al Nissei despre apocatastaza tuturor?*, Atena 1959 (în limba greacă), p. 10 şi urm.

[36] SFÂNTUL GRIGORIE AL NISSEI, *Despre iubirea față de săraci*, PG 46, col. 465, PSB 30, p. 451-452

[37] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 128-129.

Dacă pruncul răpit prematur a fost crescut şi îngrijit cu dragoste de părinții săi, care au văzut în el darul lui Dumnezeu, iar el este răpit de o boală nevindecabilă, Sfântul Părinte ne îndeamnă să vedem şi aici lucrarea providenței divine, zicând: „Trebuie nu numai să tratăm cu răbdare astfel de suferințe… Căci se poate ca Cel care a cunoscut mai dinainte viitorul să oprească dezvoltarea până la desăvârşire a pruncului, pentru ca nu cumva răul cunoscut prin puterea preştiinței să se dovedească biruitor şi copleşitor peste viața tânărului şi astfel, pe temeiul deplinei libertăți, restul vieții să devină izvor nesecat de nenorociri”.[38]

Judecata şi răsplătirea (răsplata)

În antichitate, termenul de răsplată pentru vrednicie, antidosis era folosit în tribunalele greceşti în cu totul alt sens. Aşa de pildă, când un cetățean era chemat să plătească un impozit, pe care însă acesta îl socotea nepotrivit cu starea sa materială, avea dreptul ca, la rândul său, să cheme pe un alt cetățean, pe care îl considera mai bogat, dar care nu fusese în acelaşi fel impozitat, pentru ca astfel cel din urmă să ia sarcina sa.

Cu vremea, termenul antidosis a fost corelat în literatura bisericească cu cel de idiomata, dobândind astfel un sens restrâns. Astfel, prin expresia antidosis idiomaton, după Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon se exprima cea mai importantă consecință a unirii ipostatice a celor două firi în persoana divino-umană a Mântuitorului, în sensul că firea divină este cea care oferă, datorită desăvârşirii ei negrăite, iar cea umană primeşte darurile divine.[39]

Sfântul Grigorie al Nissei explică sensul cuvântului „răsplată” prin intermediul unei pilde. Este vorba despre doi oameni, a căror sănătate a fost afectată de o boală de ochi. Unul dintre ei s-a îngrijit în mod serios ca să se vindece, a suportat tratamente, oricât au fost de neplăcute, în vreme ce celălalt nu a vrut să audă de sfatul medicilor. Fiecare a primit roadele pe care şi le-a ales, potrivit cu voia sa liberă. Cel dintâi s-a bucurat în continuare de lumină, pe când cel delăsător a ajuns să fie lipsit de lumină. Astfel şi-a primit fiecare răsplata. „Aproape toți cei ce

[38] *Despre pruncii morți prematur,* PG 46, col. 184, PSB 30, p. 423.
[39] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 110.

trăiesc, spune Sfântul Părinte, sunt stăpâniți și răpiți de boala necunoașterii. Cel care se purifică prin tratamentele cuvenite…, se face vrednic de a primi răsplata strădaniei sale…, pe când cel care nu vrea să știe de căile de curățire prin virtute…, apucă astfel pe o cale nefirească, înstrăinându-se de menirea lui prin aceea că n-a vrut să mai fie părtaș vieții la care fusese chemat și care i se potrivea”.[40]

Dar pruncul mort prematur se va înfățișa el și va fi judecat la judecata de apoi? Sau, cum zice Sfântul Părinte, „va sta și el împreună cu alții la scaunul de judecată? Va fi judecat și el pentru greșeli? Va primi răsplata pentru vrednicie, sau va fi aruncat în foc, după cuvântul Evangheliei, ori va fi răcorit de roua binecuvântării și iertării?”.[41]

Ideea de răsplată ne trimite cu gândul la necesitatea unei pregătiri anterioare. Însă pruncul ce a fost răpit prematur nu a trăit și nu a avut această ocazie. În cazul scurtei sale vieți nu poate fi vorba de bine sau de rău. Dacă oamenii care au făcut fapte bune sunt îndreptățiți să aștepte dobândirea împărăției cerurilor, „în schimb pruncul, care nu are nici faptă și nici voință, pe ce temei și cu ce îndreptățire poate obține o astfel de răsplătire de la Dumnezeu?”.[42]

Ideea de *virtute* nu se poate aplica în cazul acestor prunci. De aceea, zice Sfântul Grigorie al Nissei, „după credința celor mai mulți, dat fiind faptul că se duc din viață la o vârstă atât de fragedă, când cugetul le-a fost nevinovat și bun, de aceea ei vor avea parte de o soartă și de o stare din cele mai bune”.[43] Așa încât pruncul, care nu a cunoscut răutatea, „petrece în sălașurile lui firești”. Căci „el n-a îngăduit bolii să prindă rădăcini în sufletul său”.[44]

Iată deci, spune Sfântul Părinte, a face comparație între viața unui om matur, sfârșită în lipsă de virtute și viața unui prunc

---

[40] *Despre pruncii morți prematur,* PG 46, col. 177, PSB 30, p. 419.
[41] IBIDEM*,* PG 46, col. 168, PSB 30, p. 413.
[42] IBIDEM*,* PG 46, col. 169, PSB 30, p. 414.
[43] IBIDEM.
[44] IBIDEM*,* PG 46, col. 177, PSB 30, p. 419. „Sufletul unui copil, care n-a ajuns încă să guste din virtute, rămâne liber de relele care izvorăsc din necinste și din nelegiuire, întrucât el n-a ajuns să se întineze de boala răutății” – IBIDEM*,* PG 46, col. 180, PSB 30, p. 420.

fraged, răpit de mic, este dovada unei judecăți lipsite de maturitate.[45]

O altă întrebare care se naşte de aici este: Oare plăcerea bunurilor celeilalte vieți va fi aceeaşi, la fel de mare pentru cel care a trăit mult, ca şi pentru prunc? Desigur, cei doi *nu* se vor bucura *în aceeaşi măsură* de bunătățile raiului. Fiindcă unul şi-a hrănit sufletul, în timpul vieții, cu virtutea şi va continua să se bucure şi în cealaltă viață de bunurile ei. Pe când pruncul se va găsi oarecum în inferioritate.

Tot legată de judecată şi răsplată este şi raportarea greşită a oamenilor la înaintaşii lor, la părinți. În păgânism, oamenii erau judecați după originea lor, sau chiar după starea morală a părinților (ex.- erau condamnați cei născuți din relații nelegitime). O astfel de concepție este străină de creştinism. De aceea, Sfântul Grigorie al Nissei cere aprecierea stării oamenilor ținând cont de criteriile teologice, fiindcă omul poate să ajungă la îndumnezeire prin alegerea sa, fără legătură cu obiceiurile strămoşilor lui.

În fine, creştinismul învață că viața omului dobândeşte valoare nu atât prin durata ei, cât după *plinătatea* şi *calitatea* ei. Acestea se cultivă înmulțind talanții pe care Dumnezeu ni i-a încredințat.[46]

În *concluzie*, Sfântul Grigorie al Nissei expune tema morții pruncilor într-un cadru teologic complex şi bine elaborat. Înțelegerea ei deplină ține de pătrunderea minții noastre în tezaurul înțelepciunii divine.[47] Acei prunci se vor bucura de fericire, dar nici nu putem „să spunem că soarta lor ar fi egală cu a celor care viața întreagă s-au curățit prin virtuți".[48] Este o precizare şi o concluzie care îi aparține, dând răspuns la atâtea întrebări, oarecum firești, puse de mintea omenească.

---

[45] IBIDEM, PG 46, col. 184, PSB 30, p. 422.
[46] Arhim. PANGRATIOS BRUSALIS, *Op. cit.,* p. 112, 135 - 136.
[47] „Gândindu-mă la greutatea de a afla un răspuns clar la problema pusă, cred că este potrivit să ținem seama şi de spusa Apostolului: O, adâncul bogăției... (Romani XI, 33-34). Şi cât de nepătrunse căile Lui! Căci cine a cunoscut gândul Domnului?"- *Despre pruncii morți prematur,* PG 46, col. 172, PSB 30, p. 415.
[48] IBIDEM, PG 46, col. 192, PSB 30, p. 427.

Resumé: ***Saint Grégoire de Nysse: Sur les enfants morts prematurèment***

L`oeuvre *Sur les enfants morts prematurèment* de Saint Gregoire de Nysse porte sur le moment troublant de la morte d`autrement et l`attitude du chrétien dans l`instant de la disparition de l`enfant qui est quitté trop tôt cette vie. Il compare la vie de l`âme dans ce monde avec la vie de l`âme des ciels et montre la supériorite de celle-ci par rapport à la vie de l`âme terrestre. Pour lui la souffrance des chrétiens au moment de la séparation de leurs parents ne trouve pas de justification dans notre réligion.

La morte d`un nouveau-né plus que celle des adults provoque souffrance et fait surgir des questions et des doutes, qui se trouvent aussi dans l`oeuvre etudieé de Saint Gregoire.

Le christianisme enseigne que ce qui confise valeur à la vie c`est plutôt la qualité et la richesse que sa durée.

Les enfants morts prématurèment trouveront leur bonheur; cependant, on ne peut pas dire que leur destin serait pareil au destin de ceux qui toute leur vie ont travaillé pour gagner des vertues.

PARENEZA LA CUNUNIE
CONSIDERAȚII OMILETICE ACTUALE

Pr. Lect. Univ. Dr. ADRIAN IVAN[1]

Cuvinte cheie: *pareneză, Cununie, Taină, simbol, ritual, cateheză, omilie, familie, model*
Mots-clés: *parénèse, Mariage, Sacrement, symbole, rit, catéchèse, homélie, famille, modèle*

Anul 2011 este anul consacrat Tainelor Sfintei Cununii şi Botezului în Biserica noastră de unde şi preocuparea profesorilor universitari de catehetică şi omiletică din țară de a problematiza, cu ocazia întâlnirii anuale organizată în anul acesta de Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae" din Iaşi, pe marginea rolului pe care îl au cateheza şi predica în viața tinerilor căsătoriți şi a celor care primesc botezul. Referatele profesorilor au surprins într-o manieră descriptivă şi practică principiile slujirii catehetice şi omiletice la săvârşirea celor două Sfinte Taine. Observațiile şi comentariile pertinente venite din partea participanților au adus în atenție variate elemente de analiză a limbajului omiletic, în complexitatea şi finalitatea cunoscute şi receptate atât în mediul universitar, cât şi pe scară largă, la nivel social. Evident, nu putem prezenta în detaliu evenimentul desfăşurat la Facultatea de Teologie din Iaşi, ci doar să subliniem că prezentul referat a fost susținut în cadrul acestui simpozion.

Preocuparea noastră vine în contextul amintit mai sus, dar şi din dorința de a pune în evidență importanța slujirii preotului prin cuvânt. Cuvântul este condiția primă a slujirii preoțeşti, el este constitutiv slujirii sfințitoare şi chiar premerge acesteia, după cuvintele Mântuitorului: *Mergând învățați toate neamurile, botezându-le*... (Mt. 28, 19-20). Considerăm esențial acest lucru, devreme ce predica este considerată un act sacerdotal, se regăseşte în structura ritualului sfințitor şi nu poate fi redusă la limitele unui discurs. O analiză a predicii nu poate fi făcută, aşadar, disociind actul predicatorial de cel sacerdotal. Este ceea ce am putea spune

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiințele educației.

despre activitatea sfințitoare a preotului că este întotdeauna cuvântătoare, iar cuvintele sale sunt permanent sfințitoare, dacă urmăm cuvintelor Sf. Grigorie Palama.

Evident, preotul cuvântă în contextul mai multor factori determinanți, unii dintre aceştia de ordin subiectiv. Propria lui persoană reprezintă un mediu al revelației sau al descoperirii sensului, astfel încât ascultătorii unei predici văd întotdeauna în relație nemijlocită preotul şi cuvintele lui. Cu alte cuvinte, preotul predicator nu face abstracție de propria lui viață atunci când predică. Între persoană şi cuvânt se instaurează astfel un mediu sfințitor, liber şi în acelaşi timp dinamic, care tinde să coopereze şi să medieze relația cu alte persoane. De aceea, în Biserică, locul cuvântului este unul privilegiat, cuvântul se oferă şi n-am greşi dacă am spune că se jertfeşte tainic, sfințitor, de unde înțelegem cât de important devine acesta în relația preotului cu credincioşii şi în relația dintre credincioşi.

Cuvântul nu ar avea în Biserică o astfel de întâietate dacă nu s-ar defini întotdeauna în raport cu Cel care este Cuvântul întrupat: *Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr* (Ioan 1, 14). Preotul, prin cuvintele sale, întrupează întotdeauna pe Cuvântul ipostatic, descoperind noi şi noi sensuri pentru viața credincioşilor, înțelegând prin aceasta trupul Cuvântului întrupat care se dăruieşte tuturor, cum ar spune Sf. Grigorie Teologul, «sfărâmat misterios»,[2] potrivit puterii noastre de a înțelege şi a asimila sensul. Astfel, cuvântul preotului în biserică este felurit şi trebuie să fie potrivit momentului rostirii şi adaptat percepției ascultătorilor. De aici înțelegem că diversitatea genurilor omiletice se datorează nu atât evoluției artei oratorice, cât diversității de manifestare a Bisericii în actul slujirii Cuvântului întrupat, ca descoperire a sensului, de-a lungul timpului şi pretutindeni unde Cuvântul lui Dumnezeu este propovăduit în Duhul Sfânt.

Pareneza este predica ocazională sau cuvântarea preotului cu prilejul unor evenimente deosebite, astfel că ea păstrează cel

[2] SAINT GREGOIRE DE NAZIANZ, *Discours* 45, 46; SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Sermon sur la Genese*, apud Arhim. VENIAMIN MICLE, *Trepte spre Amvon*, Sf. Mănăstire Bistrița, Eparhia Râmnicului, 1993, p. 57.

mai mult, dintre toate genurile omiletice, caracterul sau particularitatea unui eveniment, fie din viaţa unei persoane, a unei familii, fie din viaţa Bisericii sau a comunităţii. Spre deosebire de predica propriu-zisă, care are în ea însăşi logica discursului premeditat şi a elementelor constitutive (expozitive, sintetice, conclusive, persuasive), pareneza asumă o interacţiune a momentului, o semnificare a acestuia, în care ascultătorii şi preotul sunt parte a evenimentului. De aici, caracterul exhortativ al parenezei pe care îl remarcă specialiştii. Sunt două aspecte care definesc acest gen omiletic şi anume: particularitatea evenimentului şi modalitatea de raportare a persoanei predicatorului la aceasta. Aceste două aspecte determină conţinutul parenezei care, după cei mai mulţi specialişti trebuie să se distingă printr-o formă simplă, concisă şi parenetică, adică sfătuitoare, directă.[3] Uneori este scos în evidenţă şi caracterul exhortativ, specific cuvântului care determină la acţiune, încurajează,[4] dar totodată se recomandă evitarea cuvântului moralizator.

În ce măsură aceste însuşiri ale parenezei sunt viabile şi astăzi şi mai ales în ce condiţii, vom încerca să analizăm. Ne vom referi în continuare la specificul parenezei rostite la săvârşirea Tainei Sfintei Cununii, cu menţiunea că unele dintre observaţiile noastre sunt comune şi altor genuri omiletice.

Expresivitatea ritualului Cununiei şi expresivitatea cuvântului în predică

Cuvântarea preotului în Biserică este în consonanţă cu actul liturgic săvârşit, fiindcă predica se întemeiază pe acesta şi este parte constitutivă a acestuia. Practica Bisericii primare arată o disponibilitate a cuvântului abia după împărtăşirea de Cuvântul prin Sfintele Taine. Putem spune, în acest context, că există o continuitate între ritualul Cununiei şi pareneză nu atât formală, cât să împrumute fastul sau grandoarea evenimentului, ci datorită elementului esenţial al evenimentului şi anume invocarea lui

[3] Vezi Pr. prof. dr. VASILE GORDON, *Predica ocazională (Pareneza)*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001, p. 33; GEORGE ARAMĂ, *Elemente de omiletică specială*, Bucureşti 1930, p. 113.

[4] Pr. prof. dr. IOAN L. BĂJĂU, *Omiletică specială*, Ed. Universitaria, Craiova, 2004, p. 161-162.

Dumnezeu şi prezenţa Lui în actul unirii celor doi miri: *Înşuţi şi acum, Stăpâne, întinde mâna Ta din sfântul Tău locaş şi uneşte pe robii Tăi...*[5] Este epicleza Tainei Sfintei Cununii care ne face să înţelegem importanţa ei dincolo de ritualul în sine.

Preotul predicator trebuie să cunoască faptul că rânduiala Sfintei Cununii, aşa cum este păstrată astăzi, prezintă numeroase similitudini cu rânduiala Sf. Liturghii (ectenia mare, anamneza, invocarea lui Dumnezeu, împărtăşirea din acelaşi potir etc.),[6] aşadar şi actul predicatorial de la Cununie nu este «ocazional»[7] sau, cum se spune pe alocuri, benevol, ci imperios necesar şi trebuie susţinut la înălţimea şi demnitatea celor săvârşite. De altfel, există mărturii care atestă că rânduiala Cununiei ca ritual distinct apare foarte târziu în istoria Bisericii şi din raţiuni juridice.[8] În sec. al II-lea, de pildă, Tertulian confirmă că practica Bisericii era de a pecetlui unitatea soţilor în timpul Jertfei Euharistice.[9] Practic, Sfânta Euharistie, adică împărtăşirea din acelaşi potir, pecetluieşte şi consfinţeşte tainic unitatea dintre bărbat şi femeie, de aceea se păstrează în unele zone geografice din ţara noastră obiceiul ca

---

[5] *Molitfelnic*, Ed. IBMBOR, Bucureşti 1998, p. 76

[6] La John Meyendorff găsim sugestia de a corecta practica săvârşirii Tainei Sfintei Cununii după-amiaza sau seara, în afara Sfintei Liturghii, potrivit rânduielilor din vechile Molitfelnice, Evhiloghionul grecesc şi Trebnikul slavon. Vezi JOHN MEYENDORFF, *Căsătoria: o perspectivă ortodoxă*, trad. de Cezar Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2007, p. 49.

[7] Uneori se înţelege greşit expresia «predică ocazională», în sensul că este facultativă. Dimpotrivă, denumirea acestui gen omiletic se face din perspectiva specificului şi nu arată caracterul facultativ. Există în tradiţia Bisericii noastre ca orice eveniment important consacrat printr-un act de sfinţire, să fie însoţit de predică. În limba greacă sunt folosiţi cu precădere doi termeni: περιστατικό κήρυγμα (predică ocazională) şi προσφώνηση (alocuţiune). Vezi la ΙΩΑΝΝΟΥ ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, *Ομιλητική*, 1998 p. 146.

[8] Este vorba despre împăraţii bizantini Leon VI (+912) dar mai ales Alexie I Comnenul (1081-1118) care au investit Biserica cu drepturi juridice în gestionarea chestiunilor maritale. Mai multe detalii vezi la JOHN MEYENDORFF, *Op. cit.*, p. 27-32.

[9] Tertulian (+225) afirmă că *nunta (căsătoria) dintre doi creştini este «confirmată şi ratificată» (**confirmat oblation**) de Jertfa Euharistică ce o «pecetluieşte» (**obsignat**)*, apud Pr. dr. Vasile Gavrilă, *Cununia viaţă întru împărăţie*, Fundaţia „Tradiţia Românească", Bucureşti, 2004, p. 87 şi urm. Vezi şi J. Meyendorff, *Op. cit.*, p. 23, care indică şi locul citării: TERTUALIAN, *Către soţia sa*, II, 8:6-9.

mirii să se împărtăşească cu Sfintele Taine în timpul săvârşirii Tainei Sf. Cununii.

Din punct de vedere omiletic, ritualul Cununiei este astăzi unul generos în semnificaţii prin simbolismul actelor liturgice şi de aici putem deduce cât de diversă poate fi tematica parenezei la Cununie: binecuvântarea inelelor, unirea mâinilor, încoronarea, procesiunea în jurul mesei, dar şi prin conţinutul rugăciunilor care fac anamneza familiilor binecuvântate, pomenite în Sfânta Scriptură şi din care Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat. Toate acestea pot constitui puncte de reper în alcătuirea parenezei, atât sub aspectul conţinutului cât şi al formei. De pildă, în rugăciunea de la logodnă, inelul apare ca semn al puterii şi al binecuvântării. El este, însă, semnul făgăduinţei lui Dumnezeu; introduce motivul dreptei lui Dumnezeu,[10] al dreptăţii Lui şi al judecăţii. Exemplele din Sfânta Scriptură, în care inelul are un simbolism aparte, au menirea să tâlcuiască în sens duhovnicesc semnificaţia acestuia. El aminteşte de stăpânirea lui Iosif în Egipt, în ţară străină (Fac. 41, 42), de preamărirea lui Daniel în ţara Babilonului (Daniel 6, 18), apoi temeiniceşte adevărul Tamarei înaintea lui Iuda (Facere 38, 18-25), iar în cele din urmă inelul reprezintă dreapta lui Dumnezeu care a readus pe om la cele dintâi (Luca 15, 22).

Toate aceste rugăciuni arată sensul gestului liturgic şi dau dimensiunea *superlativului* în predică. Acesta din urmă nu constă în folosirea unor expresii aleatorii ca produs euforic, ci în calitatea unui limbaj sincer, articulat, pe înţelesul tuturor, în stare să redea sublimul celor cuprinse şi săvârşite în actul liturgic. Exemplele pot fi numeroase dacă luăm în calcul că, din punct de vedere expresiv, rugăciunile de la Cununie abundă în comparaţii, metafore, epitete sau alte figuri de stil: *păzeşte-i pe dânşii, Doamne, Dumnezeul nostru, precum ai păzit pe Iona în pântecele chitului… adu-ţi aminte de dânşii, Doamne, Dumnezeul nostru, precum ţi-ai adus aminte de Enoh, de Sem şi de Ilie… Înalţă-i pe dânşii ca cedrii Libanului, ca o vie odrăslită… Şi le dă lor din roua cerului de sus şi din belşugul pământului…*[11] De remarcat limbajul arhaic al rugăciunilor, care respectă modalitatea de adresare a părinţilor către fii, de unde şi caracterul parenetic al predicii la Cununie.

[10] Cf. JOHN MEYENDORFF, *Op. cit.*, p. 36.
[11] *Molitfelnic*, p. 75

Pe de altă parte, nunta are o rezonanţă aparte în viaţa românilor. Ea a avut şi are încă semnificaţiile unui eveniment ancestral, cosmic.[12] Pentru români, nunta este un eveniment care angajează întreaga fire, de aceea, în tradiţiile populare româneşti se întâlnesc motive care trimit la natură: fântâna, apa, pomul, casa, cromatica elementelor de decor. Evident, pareneza ar trebui să se integreze unei astfel de percepţii sau cel puţin predicatorul să aibă în vedere această perspectivă.

În concluzie, expresivitatea textului şi a gestului liturgic se datorează sublimului din actul unirii binecuvântate între bărbat şi femeie şi acestuia trebuie să-i urmeze şi predica.

Pareneza la Cununie între model şi diversitate

Poate că ar fi trebuit să tranşez prezentarea noastră despre *pareneza la Cununie* în favoarea unei analize teoretice şi practice a specificului acestei cuvântări, invocând argumentul istoric drept linia sau îndreptarul predicatorului de astăzi. Totuşi, îmi exprim rezerva că o pareneză rostită astăzi la Cununie după un model tradiţional,[13] dacă acesta există, reprezintă cheia succesului, după cum nicio cuvântare fără principii omiletice nu ar rezolva problema.[14] Pareneza ar trebui să păstreze caracterul spontan al adresării, dar nu să facă loc amatorismului retoric.

Din păcate, literatura noastră omiletică nu este foarte generoasă în ceea ce priveşte modelul parenetic la Cununie, ci cel mult necrologul s-a bucurat de o oarecare atenţie[15] mai mult în Ardeal. Totuşi, literatura patristică răsăriteană, şi putem vedea aici o întreagă literatură şi tradiţie liturgică, oferă premisele şi

---

[12] În unele balade şi basme populare, nunta este privită ca finalitate şi trecere către nesfârşitul iubirii dumnezeieşti, permanentizare a binelui în contextul biruinţei asupra răului. În balada Mioriţa, însă, nunta apare ca izbăvire, refacere a ordinii primordiale şi restaurare a binelui. Este o sublimă imagine a unirii sufletului cu Dumnezeu în sensul teologiei mistice pe care o găsim în *Tâlcuirea amănunţită la Cântarea Cântărilor*, a Sf. Grigorie de Nyssa; vezi PSB, vol. 29, Ed. IBMBOR, Bucureşti 1982, p. 113-333.

[13] Un mic excurs istoric a se vedea la Pr. prof. dr. VASILE GORDON, *Op. cit.*, cap. *Pareneza la Cununie*, p. 72-81.

[14] ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Ζητήματα λογικῆς λατρείας και λειτουργικής ἀγωγῆς*, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2001, p. 109.

[15] Cf. Pr. prof. dr. VASILE GORDON, *Op. cit.*, p. 37.

principiile parenezei la Cununie astăzi. De pildă, eclesiologia sau învățătura Părinților despre Biserică înfățișează Biserica drept Mireasă a lui Hristos. Prin aceasta, Biserica nu doar participă la evenimentul Cununiei consfințind unitatea celor doi, ci împrumută modelul unității sale indisolubile cu Hristos mirilor care își unesc viața în lucrare şi jertfă (Efeseni 5). Perspectiva este una profund teologică şi serveşte din punct de vedere omiletic unui principiu autentic în predica creştină, principiului hristocentric.

Biserica a propus întotdeauna modelul sau paradigma ființării sale. Aici este cuprins şi modelul creştin al familiei, model pe care l-a propovăduit în lume şi prin care a schimbat lumea. De la început, familia creştină a devenit cea mai bună mărturie a principiilor de viață creştine. Familia creştină, fără a fi propovăduită ca alternativă socială, a atras atenția marilor gânditori ai lumii de-a lungul veacurilor tocmai pentru că ea comportă modelul iubirii treimice. Sf. Ioan Gură de Aur mărturiseşte despre sine: *Într-o zi, pe când eram tânăr, dascălul meu a lăudat pe mama mea înaintea unei asistențe numeroase. A întrebat, după cum îi era obiceiul, pe cei de lângă el, cine eram. I s-a răspuns că eram fiul unei văduve. M-a întrebat apoi pe mine, câți ani are mama mea şi de câți ani era văduvă. I-am răspuns că de patruzeci de ani şi că a pierdut pe tatăl meu la douăzeci de ani. Atunci Libaniu surprins a strigat, uitându-se la asistență: «Ah, ce femei se găsesc printre creştini!».*[16] Admirația lui Libaniu nu este atrasă nicidecum de rezultatul unei expuneri elocvente despre familia creştină, ci de modelul creştin. Libaniu laudă modelul creştin, ar fi vorbit astfel despre oricare altă familie creştină de care auzise sau pe care o cunoscuse, ceea ce înseamnă că pareneza preotului la Cununie subscrie unui model al familiei neschimbabil, ale cărui principii se regăsesc în viața Bisericii de la început şi rămân veşnice.

Ceea ce poate fi cuprins ca model al familiei creştine din punct de vedere social, corespunde unor principii de viață sfințitoare şi acestea sunt un izvor inepuizabil al predicii şi îndeosebi al parenezei la Cununie. Diversitatea intervine la nivelul

[16] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *MG 48, 599*, după Pr. prof. D. FECIORU, Introducere la vol. 21 PSB, *Omilii la Facere* (I), Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 8.

percepţiei acestor principii în contextul social actual, ceea ce cade în sarcina preotului predicator să-şi asume. Pe de altă parte, pareneza este unul dintre genurile omiletice cu cel mai mare impact pastoral pentru că el răspunde unui eveniment deosebit, îi dă posibilitatea preotului să se adreseze credincioşilor săi într-o manieră specială. De regulă, preotul se adresează în Biserică tuturor iar temele abordate atunci sunt generale. În cazul parenezei, se adresează în mod particular, argumentele sale sunt directe şi impactul cuvintelor sale este unul deosebit. Uneori, oamenii îşi aduc aminte toată viaţa de cuvintele preotului rostite în ziua Cununiei. Un eşec la acel moment este cu atât mai grav din acest punct de vedere, dacă luăm în considerare probabilitatea acestui fapt. Profesorul Teodor M. Popescu face această remarcă: *întâmplările mai deosebite din viaţa credincioşilor, nenorociri sau bucurii, apropie pe preot mai mult de sufletul credincioşilor şi-l edifică asupra temelor şi datoriilor lui de predicator*.[17] Întâmplările din viaţa credincioşilor transpun în fapt cuvântul evanghelic pe care preotul îl rosteşte permanent la Sfânta Liturghie.

Aşadar, pareneza se defineşte prin particularitatea evenimentului descris pentru că îmbracă în cuvânt semnificaţia acestuia în sens parenetic, sfătuitor. Cununia este un eveniment deosebit în viaţa familiei creştine şi în viaţa Bisericii, dar acest fapt este atât de evident încât ar fi de prisos să argumentăm de ce. Astăzi, consfinţirea unirii între bărbat şi femeie suferă numeroase interpretări şi percepţii la nivel social, unele dintre cele mai nepotrivite, cu atât mai mult în condiţiile adoptării noului cod civil,[18] de aceea pareneza la Cununie este o misiune şi datorie a preotului de prim ordin, nu poartă numai girul unui discurs exhortativ.

Pareneza este în esenţă o cuvântare de suflet, de îndemn părintesc, de povaţă, de preîntâmpinare. Preotul este primul care se adresează celor doi miri înaintea lui Dumnezeu. Cuvintele sale

[17] TEODOR M. POPESCU, *Predica – o mărturisire a preotului*, în „GB", an XIII, 1954, nr. 11-12, p. 643-649, apud Pr. prof. dr. VASILE GORDON, *Op. cit.*, p. 43.

[18] Noul cod civil are, prin prevederile sale, un pronunţat caracter social, venind în sprijinul individului şi mai puţin în sprijinul unităţii familiei.

merită să fie ca ale lui Dumnezeu. El arată temeiul căsătoriei, Iisus Hristos, şi vorbeşte în numele Său.

Aşadar, predicatorul de astăzi are înainte foarte multe provocări şi teme la care să cugete înainte de a rosti o pareneză la Cununie. Cele mai multe dintre acestea se referă la condiţiile actuale în care se săvârşeşte Taina Sfintei Cununii, condiţii care determină conceptul de familie, dar mai ales la condiţiile în care îşi duce viaţa o familie creştină astăzi. Ne vom opri asupra acelora care ar trebui, credem, să-i atragă atenţia:

1. *Pareneza din ziua Cununiei nu poate suplini cateheza din parohie*, dialogul catehetic dintre preot şi tineri. O pareneză care încearcă să suplinească o catehează va fi un eşec prin caracterul ei exhaustiv, obiectiv, distant, moralist, programatic. Pareneza nu are rolul să scoată în evidenţă prin mulţimea sfaturilor cât de nepregătiţi pot fi tinerii pentru începutul vieţii de familie, ci comportă atitudinea părintelui care dă cele dintâi sfaturi unei familii care începe examenul maturităţii. Nu insist asupra specificului parenezei de a fi o predică scurtă, pentru că acest aspect poate fi înţeles greşit. Scurtimea predicii nu este un indiciu că a fost reuşită, ci dimpotrivă, dacă subscrie unei expuneri înţelepte, predica devine un moment dorit de ascultători, aşteptat, iar cuvintele preotului devin memorabile. În acest sens, Sf. Ioan Gură de Aur spune, în omiliile sale la căsătorie, că două sunt pricinile pentru care s-a rânduit nunta: *să dobândim întreaga înţelepciune şi să devenim părinţi*. *Dintre acestea două, întâietate are înţelepciunea*.[19] Aşadar, pareneza slujitorului nu poate fi decât îndemnul părintelui faţă de fiii săi care încep o călătorie până la sfârşitul vieţii. Ce comportă acesta? Iată principiul unei cugetări în ceea ce priveşte conţinutul parenezei la Cununie.

2. Pe de altă parte, *o pareneză la Cununie lipsită de un scop catehetic poate fi de asemenea un eşec* prin conţinutul ei encomiastic, excesiv de laudă, exuberant, fără finalitate şi care dă întotdeauna impresia falsităţii şi aroganţei. *Laudele excesive, ca şi*

[19] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale. Omilii la căsătorie*, trad. din lb. greacă Pr. Marcel Hancheş, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2006, p. 15-16.

mustrările tăioase, produc efecte negative imprevizibile.[20] Dilema predicatorului astăzi, cel puțin în ceea ce privește pareneza la Cununie, o vedem în a găsi calea armonizării cuvântului cu așteptările celor prezenți și mai ales cu posibilitatea asumării celor rostite într-un cadru solemn și atât de expus particularităților unui eveniment. Pe de altă parte, a vorbi după placul celor care ascultă nu este o regulă omiletică și nici nu poate constitui un principiu sănătos al predicii, după cum arată și Sfântul Ioan Hrisostom.[21] La acestea, am adăuga și cazurile, nu foarte rare din păcate, în care ascultătorii își manifestă deschis graba și dorința de a renunța la predică. În acele condiții, predicatorul are datoria să stăruiască în învățătură și să-i povățuiască cu toată dragostea. Chiar și atunci când cei prezenți nu au dispoziția de a asculta predica, preotul are posibilitatea și mai mult să rămână printr-un act memorabil în atenția lor, dacă cuvintele sale descoperă sublimul și importanța momentului. Predica se transformă în misiune pastorală în momentul în care ea convinge asupra adevărului propovăduit, de aceea preotul are datoria să vestească și convingă permanent. Marii predicatori au fost aceia care au rostit cuvinte memorabile chiar și în contextul în care cuvintele lor nu au fost receptate de cei de față. Vezi predica Sf. Apostol Pavel în Areopagul Atenei (Fapte 17).

3. *Pareneza la Cununie este o predică practică și nu teoretică.* Expresivitatea parenezei nu înseamnă că ea devine teoretică, lipsită de realism, euforică. În general, riscul unei predici teoretice, abstracte, intervine acolo unde predica este rezultatul

[20] Pr. prof. dr. VASILE GORDON, *Predica ocazională*, Ed. IBMBOR, București, 2001, p. 85.

[21] „Eu nu vă tălmăcesc legile mele, vă citesc cuvinte pogorâte din cer. Și trebuie neapărat ca acela căruia i s-a încredințat slujba cuvântului, sau să spună credincioșilor cu îndrăznire toate cele scrise în lege, urmărind totdeauna folosul, nu plăcerea ascultătorilor, sau, de teama supărării ascultătorilor săi, să piardă și mântuirea sa, și mântuirea credincioșilor săi, din pricină că vrea să le fie pe plac, așa cum nu trebuie. Este foarte primejdios și pentru predicator, și pentru ascultători să se ascundă vreuna din legile dumnezeiești", SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. Pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 462.

improvizaţiilor şi nu respectă regulile omiletice.[22] Primele reguli de întocmire a predicii sunt de a cunoaşte priorităţile ascultătorilor, aşteptările lor, dar şi aceasta într-o manieră duhovnicească. Începutul parenezei la Cununie îl face preotul cunoscând familiile celor cununaţi şi apoi pe fiecare în parte. Caracterul practic al parenezei se referă la sfaturi privind buna rânduială a unei case, la relaţiile dintre membrii ei şi nu în ultimul rând la legătura pe care aceştia o au cu Biserica. Există foarte multe prejudecăţi asupra familiei, cele mai multe dintre acestea pe fondul lipsei unei învăţături sănătoase din perspectiva Bisericii. De pildă, sunt tineri care se căsătoresc şi nu doresc copii din motive pecuniare. Împlinirea căsătoriei este naşterea pruncilor ca rod al înţelepciunii, iar înţelepciunea nu este rezervată celor cu stare materială. Starea materială este un motiv de într-ajutorare creştină, pe care şi rugăciunea din timpul săvârşirii Tainei Sf. Cununii o subliniază: *Umple casele lor de grâu, de vin, de untdelemn şi de toată bunătatea, ca să dea şi celor lipsiţi.*[23]

De asemenea, sfaturile practice pot viza preponderent educaţia pruncilor, împărtăşirea lor cu Sfintele Taine, frecventare Bisericii, participarea la sfintele slujbe, câştigarea respectului faţă de părinţi etc. Alte teme de ordin practic: fidelitatea conjugală, respectul datorat părinţilor, sacrificiul pentru unitatea familiei etc.

4. *Pareneza la Cununie nu este o predică generală*, tematică, chiar dacă aceasta convine predicatorului, fiindcă repetă conţinutul aceleiaşi pareneze la fiecare Cununie, mai ales în condiţiile săvârşirii mai multor cununii într-o zi.[24] Atenţia ascultătorilor nu o captezi spunând lucruri nemaiauzite, ci atunci când aceştia înţeleg că vorbeşti despre ei şi te adresezi lor. Există o multitudine de situaţii prin care preotul poate particulariza pareneza la Cununie:

---

[22] ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Op. cit.*, mai ales cap. Κανόνες ὁμιλητικῆς ἤ αὐθαιρεσία κηρύγματος, Εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2001, p. 108-109.

[23] *Molitfelnic*, p. 73.

[24] Profesorul de Liturgică Ιωάννης Μ. Φουντούλης admite posibilitatea oficierii Tainei Sfintei Cununii concomitent pentru mai multe perechi cu condiţia rostirii formulei pentru fiecare pereche în parte, precum şi a altor acte liturgice. Vezi ΙΩΑΝΝΟΥ Μ. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, *Απάντησεις εις λειτουργικάς απορίας*, τόμος Α΄, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 137/138, Αθήνα, p. 270-271.

cunoaşterea tinerilor, dacă sunt fiii săi duhovniceşti, a profesiilor lor, etimologia numelor sau chiar observarea acelor lucruri care particularizează momentul Cununiei. Aici, considerăm că este important ca preotul să se adreseze şi părinţilor mirilor, a căror calitate este subliniată de rugăciunile din timpul săvârşirii Cununiei şi a căror invocare poate fi receptată ca un act de particularizare a cuvântului parenetic, ceea ce sporeşte atenţia şi aprecierea celor prezenţi. Pe de altă parte, în rânduiala Cununiei se face anamneza acelor familii veterotestamentare care au primit binecuvântarea lui Dumnezeu şi care, prin slujirea lor s-au înscris în istoria mântuirii omului: *Binecuvintează-i pe dânşii, Doamne, Dumnezeul nostru, precum ai binecuvântat pe Avraam şi pe Sarra…, pe Isaac şi pe Rebeca…, pe Iacov şi pe toţi patriarhii…, pe Iosif şi pe Asineta, pe Moise şi pe Semfora, pe Ioachim şi pe Ana…, pe Zaharia şi pe Elisabeta…* Acest fapt întăreşte şi mai mult convingerea că prin Taina Cununiei urmăm modelului părinţilor şi al celor care s-au jertfit pentru a-i naşte şi educa pe miri.

5. *Evitarea aluziilor şi a expresiilor hilare*, chiar dacă acestea sunt provocate uneori de participanţi, este una din datoriile preotului predicator. Uneori, nuntaşii se manifestă mai exploziv decât de obicei şi provoacă anumite gesturi din partea mirilor şi chiar a preotului, pentru a face într-un mod sau altul memorabil acest moment. Sub pretextul că la nuntă oamenii sunt veseli, intenţiile lor pot depăşi cadrul firesc al momentului şi pot apărea replici la cuvintele preotului sau la gesturile pe care mirii le săvârşesc în timpul ritualului. Evident, cuvântul preotului are rolul decisiv în a corecta excesul unora şi a crea ambianţa săvârşirii Sfintei Taine. Acest lucru depinde în egală măsură de atitudinea preotului în timpul liturghisirii, dar mai ales de încărcătura cuvintelor sale şi frumuseţea slujirii. Ritualul Cununiei este unul maiestuos, delicat, emoţionant, are rolul să evidenţieze înălţimea la care este chemată firea umană, de aceea se cântă la Cununie: *Isaia dănţuieşte…* Un aspect foarte interesant îl observă John Meyendorff cu privire la ritualul înconjurării mesei de trei ori şi anume: acest ritual preia

sensul unei khorodia,[25] al unui dans ritualic în care preotul conduce prin procesiune pe miri în Împărăția lui Dumnezeu.[26]

În timpul slujirii, preotul are datoria să comunice cu nuntaşii privindu-i, adresându-li-se prin gesturile şi cuvintele liturgice cuvenite. Trebuie amintit că gesturile preotului sunt întotdeauna însoțite de un metalimbaj, uneori mai bine receptat decât actul comunicării propriu-zise. Persoanele care nu îl cunosc pe preot, aflate la un astfel de moment, apelează uneori la imagini preconcepute pentru a semnifica într-un sens sau altul gesturile sau cuvintele preotului. Din acest punct de vedere, se cuvine ca preotul să fie prudent în alegerea cuvintelor şi a gesturilor. Evident, la momente de bucurie, gestica şi expresiile sunt mult mai nuanțate, dar aceasta nu în afara unor reguli omiletice[27] de comunicare.

6. *Explicarea gesturilor liturgice din timpul săvârşirii Cununiei*, precum binecuvântarea şi punerea inelelor, prezența naşilor, punerea cununiilor, înconjurarea mesei, jurământul mirilor etc. este de bun augur, dar pareneza nu poate fi dedicată exclusiv acesteia. Considerăm că pareneza trebuie să facă trimitere la simbolismul gesturilor liturgice fiindcă acestea acoperă în profunzime semnificația Tainei de-a lungul vieții mirilor. Lipsa unor precizări liturgice poate duce uneori la false interpretări şi valorizări cutumiare, pe care tradițiile populare le integrează altor practici. Evident, pareneza nu poate oferi din plin spațiul şi timpul necesare unor explicații detaliate, de aceea se impune ca fiind necesară o instruire catehetică prealabilă sau ulterioară. În vechime, era obiceiul ca mirii să poarte pe cap cununa opt zile, perioadă în care păstrau legătura cu preotul şi primeau sfaturi şi îndemnuri catehetice, iar în a opta zi, cununiile erau aduse la Biserică şi participau la Sfânta Liturghie. Astăzi se păstrează obiceiul aducerii lumânărilor împreună cu naşii în a opta zi, când preotul le dă ultimele sfaturi şi îi binecuvintează pentru noua viață de familie.

---

[25] De unde *hora* în limba română, adică un dans împrejur, în cerc, care permanentizează sentimentul iubirii.

[26] Vezi JOHN MEYENDORFF, *Op. cit.*, p. 47-48.

[27] Nu întâmplător, verbul ὁμιλέω trimite la o comunicare familială, nonformală, între persoane apropiate. Vezi şi Pr. prof. dr. VASILE GORDON, *Introducere în Omiletica Ortodoxă*, Ed. Universității din Bucureşti, 2001, p. 8.

Pareneza nu se opreşte, aşadar, la ziua Cununiei, ci se derulează de-a lungul întregii vieți a familiei.

7. Cuvântul parenetic este centrat deseori pe conviețuirea celor doi soți şi nu se urmăreşte *perspectiva întâlnirii lor cu Dumnezeu în viața de familie*. Cei mai mulți consideră căsătoria o petrecere de trei zile, în timp ce Taina Cununiei este icoana unirii sufletului cu Mirele ceresc. În acest sens, recomandăm ca preoții să urmeze unor modele patristice atunci când explică sensul teologic al Tainei Cununiei şi să nu interpreteze unilateral diferite aspecte teologice.[28] Menționăm aici omiliile la căsătorie ale Sfântului Ioan Gură de Aur[29] şi scrierile altor Sfinți Părinți. De pildă, Sf. Grigorie de Nyssa tâlcuieşte Cântarea Cântărilor şi sesizează pericolul celor nedeprinşi cu înțelesul duhovnicesc de a înțelege greşit sensul Tainei unirii sufletului cu Mirele ceresc şi îndeamnă: *Intrați în cămara neîntinată a Mirelui, îmbrăcându-vă în haina albă a cugetărilor curate şi neîntinate*.[30] La Sf. Ioan Gură de Aur găsim foarte multe teme de pedagogie creştină şi răspunsuri teologice la problemele unei familii: cum alegi soția sau soțul, chivernisirea averii sau mândria de a fi bogat, problema văduviei etc.[31] Desigur, o astfel de perspectivă nu se poate clădi într-o singură întâlnire cu tinerii, dar o predică reuşită în ziua Cununiei, poate deveni un început pentru tineri în a se apropia de Biserică, ceea ce oferă premisele unei vieți familiale creştine autentice.

8. Merită amintite în pareneză *pericolele care pândesc familia creştină*? Cum pot fi descrise acestea? În mod sigur cu

---

[28] În acest sens, vezi şi canonul 19 de la Sinodul VI Ecumenic (692), care îl obligă pe preot să tâlcuiască Sfânta Scriptură *în hotarele şi după predania de Dumnezeu purtătorilor părinți…, decât alcătuind cuvântări proprii, ca nu cumva să ajungă* (în situația) *ca fiind neiscusiți* (nedestoinici) *pentru aceasta, să se abată de la ceea ce se cuvine*. La Arhid. prof. dr. IOAN N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, 1993, p. 117.

[29] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale. Omilii la căsătorie*, trad. din lb. greacă Pr. Marcel Hancheş, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2006.

[30] Vezi SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Op. cit.*, p. 118.

[31] În limba greacă există o lucrare de referință în 4 volume, care acoperă întreaga arie tematică pedagogică a operei hrisostomice: ΧΑΡΩΝΗ, Βασιλείου (coord.), *Παιδαγωγική Ανθρωπολογία Ιω. Χρυσοστόμου,* Αθήνα 1993-1996.

discernământ, luând seama cui ne adresăm şi dacă se impune acest lucru. Îmi exprim părerea că nu este momentul cel mai prielnic pentru aceasta, fiindcă momentul festiv nu permite o analiză detaliată şi argumentată iar dispoziţia mirilor şi a nuntaşilor este cu totul alta. Pe de altă parte, conştientizarea acelor pericole se face în timp, cu ajutorul duhovnicului, printr-o raportare precisă şi rodnică. Trimiterea la unele aspecte de decadenţă a familiei în zilele noastre poate fi un gest care trezeşte dezgust şi repulsie la un astfel de moment. La Cununie, mirii au nevoie de încredere şi optimism, un optimism al faptelor, al credinţei. Mirii vin în faţa Sfântului Jertfelnic cu credinţă. Orice început bun înseamnă un început cu Dumnezeu, iar acest fapt nu este rodul întâmplării. A invoca diferite stări de decădere vizibile în lumea de astăzi poate prezenta riscul unei deturnări a lucrurilor bune, de aceea se recomandă maximă prudenţă.

9. *Pareneza la a doua cununie sau la Cununia de argint, de aur etc.,* marchează momente speciale pe care preotul are datoria să le evidenţieze prin cuvânt. Specificul acestor evenimente se impune şi de această dată. De regulă, oamenii consideră preotul o persoană care cunoaşte greutăţile vieţii şi este pregătită să răspundă unor împrejurări neprevăzute. Cunoscând canoanele şi scrierile Sfinţilor Părinţi, preotul are datoria să îmbine învăţătura de la scaunul spovedaniei cu sfaturile din discuţiile particulare şi cuvântul predicii. În ceea ce priveşte pareneza la a doua cununie, cuvântul se impune a fi mai sobru, dar nu tendenţios sau mustrător, ci trebuie să păstreze linia duhovnicească a rugăciunilor de iertare care se citesc şi să îndemne pe cei doi la viaţă cumpătată şi lucrare a virtuţilor creştine.

Pareneza la cununiile de argint, aur, diamant, sunt un prilej de bucurie, o bucurie a mulţumirii pentru toate câte au primit în viaţă mirii. De această dată, preotul vorbeşte despre cele ce au fost, în sensul celor spuse la cuvântul din ziua căsătoriei, acela că mirii trebuie să se mulţumească cu orice le va trimite Dumnezeu asupra lor,[32] iar toate acestea să le întărească sfânta legătură cea de la Dumnezeu.

[32] Vezi comentariul liturgistului BADEA CIREŞEANU, *Tezaur Liturgic*, tom. III, Bucureşti, 1912, p. 330, apud Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Op. cit.*, p. 72.

În final, putem spune că toate genurile omiletice comportă lucrarea cuvântului, aşadar ele sunt logos, o singură lucrare a cuvântului, dar ipostazele cuvântării preotului sunt diferite. Pareneza reprezintă cuvântul îndemnător al preotului la momentele cele mai importante din viaţa credincioşilor, de aceea cuvântul parenetic este încărcat de semnificaţia momentului, de strălucirea acestuia, mai cu seamă în cazul parenezei la Cununie. Am prezentat pe scurt câteva consideraţii omiletice actuale în alcătuirea parenezei la Cununie şi credem că acestea pot fi un îndrumar util pentru preoţi. Ceea ce oferă, însă, consistenţă actului predicatorial parenetic este legătura preotului cu credincioşii săi, prezenţa lui în casele şi în viaţa lor. Cuvintele sunt doar seminţele pe care preotul le seamănă după ce a pregătit ogorul, l-a desţelenit, altfel nu rodesc.

Pe de altă parte, nu ştiu dacă putem spune cu certitudine că învăţăm despre însemnătatea Tainei Cununiei doar prin predanie sau cuvântul preotului, dacă nu cumva exemplul din familiile noastre este mai convingător decât toate cuvintele pe care le putem rosti sau asculta. Taina Cununiei este misterul vieţii, al naşterii şi formării noastre ca oameni, de aceea, uneori, a vorbi despre ea nu înseamnă a vorbi reuşit din punct de vedere omiletic, ci a da mărturie despre ea. Adevărul se mărturiseşte, el nu se cuprinde în concepte, ci se trăieşte, se experimentează. Mărturia preotului devine mărturie a întregii Biserici, încât, în Biserică, deşi sunt multe familii, ea ne adună pe toţi ca într-o singură familie pentru a-L numi pe Dumnezeu «cu îndrăznire» Tată şi totodată Biserica dăruieşte familiei creştine modelul plinătăţii şi unităţii ei în Dumnezeu. Preotul predicator este cel dintâi martor al acestei Taine şi are datoria să îmbrace prin cuvânt frumuseţea ei şi să o vestească.

În concluzie, pareneza la Cununie trebuie să răspundă astăzi unor exigenţe de tipul celor enumerate şi care cu siguranţă sunt mult mai multe. Trebuie să rămână un cuvânt simplu, pe înţelesul tuturor, ca în familie, parenetic, şi care să se ridice la înălţimea celor săvârşite de Dumnezeu în această instituţie de drept divin pe care o numim familie. Românul a aşezat la loc de cinste familia, a crezut în ea, a apărat-o, a privit-o în icoană, câtă vreme a urmat sfaturilor Bisericii prin cuvintele preotului. Este nevoie ca

uneori, în timp, Biserica să-şi apere icoanele şi cel mai bine o poate face prin Cuvântul, pe temelia Adevărului.

Résumé: ***La parénèse dans le rit du mariage - considérations homilétiques actuels***
Dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe, le rit du Mariage se remarque par la beauté et la grandeur des actes liturgiques. Evidemment, le prédicateur assume par son parole la solennité et le symbolisme du rit et traduise les priorités de la vie familiale dans un langage homilétique simple, direct, parénétique, actuel. Ainsi, la parénèse dans le rit du Mariage représente un modèle de la continuité du programme catéchétique paroissial, de la mission pastorale qui mis en évidence le rôle du prête dans la communauté chrétienne. En fine, il faut souligner l'importance de l'actualité du message parénétique et la dimension pratique des préceptes chrétiens.

BISERICA ŞI IMPERIUL BIZANTIN ÎN TIMPUL ÎMPĂRATULUI CONSTANTIN CEL MARE

Pr. Lect. Univ. Dr. ION RIZEA[1]

Cuvinte cheie: *istorie universală, Imperiul bizantin, Biserică, împăratul Constantin cel Mare*
Keywords: *universal history, Byzance, Church, Emperor Constantin the Great*

Între marile personalități ale istoriei universale, împăratul Constantin cel Mare (306-337) ocupă un loc aparte.

Urcat pe tron într-o perioadă în care Imperiul roman, aflat în plină criză, îşi căuta încă liniştea, împăratul Constantin a reuşit, în cei treizeci de ani de domnie, prin amploarea politicii sale de reformă şi prin noul statut acordat creştinismului, să redea imperiului mult dorita linişte şi stabilitate, dar şi dezvoltare. Cei mai mulți cercetători îl consideră, pe bună dreptate, pe Constantin cel Mare ca fiind fondatorul Imperiului Roman de Răsărit, sau al Imperiului bizantin, dar şi primul împărat roman creştin. Evenimentele decisive care au marcat „intrarea" sa în istorie – în istoria bizantină şi a Bisericii creştine – au fost: mutarea capitalei Imperiului roman de pe malurile Tibrului pe cele ale Bosforului, din vechea Romă la Constantinopol, „noua Romă", şi recunoaşterea oficială a creştinismului ca religie liberă („*religio licita*") în întreg Imperiul roman.[2]

Personalitatea împăratului Constantin cel Mare a constituit subiect de studiu pentru mulți cercetători, înregistrându-se până în zilele noastre o bogată literatură bibliografică. Personalitatea marelui împărat a provocat pentru unii istorici şi unele controverse, care au generat mai ales polemici decât dezbateri ştiințifice.

Pornind de la această bogată bibliografie şi reanalizând informațiile deja cunoscute cu privire la împăratul Constantin cel Mare, vom încerca în studiul nostru să reconstituim cele mai

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiințele educației.
[2] A. A. VASILIEV, *Istoria Imperiului bizantin*, traducere şi note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazâru, Iaşi, 2010, p. 90. Cf. Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1969, p. 53.

importante aspecte din viaţa şi faptele acestui mare personaj al istoriei universale, pe care Biserica noastră l-a trecut în rândul sfinţilor, socotindu-l „*cel întocmai cu Apostolii*”.

1. Convertirea lui Constantin şi atitudinea sa faţă de creştinism

Constantin cel Mare (cu numele întreg *Flavius Valerius Constantinus*) s-a născut în oraşul Naisus din Moesia Superior (azi Niş, în Serbia), se pare între anii 280-285[3], ca fiu mai mare al lui Constanţiu Chlor şi al Elenei[4]. Ne aflăm în perioada în care Imperiul roman era condus de împăraţii Diocleţian şi Maximian, cu titlul de *auguşti* (*augustus*) şi de Galeriu şi Constanţiu, în calitate de *cezari* (*caesares*). Pentru o mai bună cunoaştere a treburilor statului, Diocleţian (284-305), prim-august şi împărat în Orient, şi-a luat un coleg cu titlul de *august*, şi anume pe Maximian, căruia i-a repartizat spre administrare Apusul. Aşa a luat naştere sistemul de conducere în doi, cunoscut sub numele de *diarhie*. Mai târziu, fiecare august şi-a luat câte un ajutor, cu titlul de *cezar*, şi anume Diocleţian pe Galeriu, iar Maximian pe Constanţiu Chlor şi aşa s-a născut conducerea în patru, *tetrarhia*[5].

La 1 mai 305 Diocleţian şi Maximian s-au retras de la conducerea imperiului, iar în locul lor au devenit *auguşti* Galeriu, în Orient, şi Constanţiu Chlor, în Occident. *Cezari* în locul lor au devenit, în Orient, Maximin Daia, iar, în Occident, Severus, care a intrat în conflict cu Maxenţiu, fiul lui Maximian, pretendent şi el la acelaşi rang. În timpul evenimentelor tulburi, care au urmat abdicării lui Diocleţian şi Maximian, Constantin a plecat din Nicomidia, de la curtea lui Galeriu, în Apus, la tatăl său. După

[3] Data exactă nu se cunoaşte (unii istorici propun ca dată 27 februarie 280, iar alţii chiar anul 290). Cf. BERTRAND LANÇON, *Constantin cel Mare*, traducere, prefaţă şi note de Gheorghe Lazăr, Bucureşti, 2003, p. 14.

[4] Mama sa Elena era de condiţie socială modestă, hangiţă (*stabularia*, *mater vilissima*), dar o femeie cu calităţi spirituale deosebite, care-i va da lui Constantin primele îndrumări religioase. Vezi ION BARNEA, OCTAVIAN ILIESCU, *Constantin cel Mare*, Bucureşti, 1982, p. 27. Cf. *Împăraţi romani*, *55 de portrete de la Caesar la Iustinian editate de Manfred Clauss*, trad. din lb. germană şi note de Adolf Armbruster, Bucureşti, 2001, p. 327.

[5] WARREN TREADGOLD, *O istorie a statului şi societăţii bizantine*, vol. I: (284-1025), traducere de Mihai-Eugen Avădanei, Iaşi, 2004, p. 31-32. Vezi şi I. BARNEA, O. ILIESCU, *Op. cit.*, p. 9-13.

moartea tatălui său, în anul 306, la Eboracum (York), în Britannia, Constantin a fost proclamat de către armată *august* (25 iulie 306)[6]. În 307 s-a căsătorit cu Fausta, fiica lui Maximian, iar după moartea acestuia, în 310, şi-a extins autoritatea şi asupra Spaniei[7].

În anul 311 Constantin s-a aliat cu Liciniu, noul *august* în Orient, după moartea lui Galeriu, şi a luptat împotriva lui Maxenţiu, instalat la Roma, după înlăturarea lui Severus. La 28 octombrie 312 Maxenţiu a fost înfrânt la *Pons Milvius* (*Podul Vulturului*) sau *Saxa Rubra* (*Stâncile Roşii*), pe Via Flaminia, la aproximativ 10-12 km nord-est de Roma, cu toate că avea o armată mult mai numeroasă decât a adversarilor săi[8]. Victoria împotriva lui Maxenţiu a fost atribuită ajutorului dat de „*Dumnezeul creştinilor*", ajutor venit în urma unei viziuni pe care a avut-o Constantin. Această celebră viziune este relatată de apologetul creştin *Lactanţiu*, tutorele lui Crispus, fiul lui Constantin, în *De mortibus persecutorum* (*Despre moartea persecutorilor*) şi de istoricul *Eusebiu de Cezareea* în lucrarea sa *Vita Constantini* (*Viaţa lui Constantin*). Evenimentul relatat în aceste două lucrări constituie actul prin care s-a explicat convertirea lui Constantin cel Mare la creştinism.

Potrivit lui *Lactanţiu* (*De mortibus persecutorum*, 44, 5), Constantin ar fi avut, în noaptea de dinaintea luptei cu Maxenţiu, un vis în care i s-a spus că el va fi învingător dacă va însemna pe scuturile ostaşilor săi chipul semnului dumnezeiesc al lui Hristos („*caeleste signum Dei*"). Este vorba de *chrisma*, adică de primele două litere ale numelui *ΧΡΙΣΤΟΣ* (litera *X*, traversată de *P*). A doua zi, Constantin a poruncit să se înscrie pe scuturi monograma cu iniţialele numelui lui Hristos în limba greacă, sub forma „literei X traversată de I cu capătul curbat" („*transversa X littera <I> summo capite circumflexo*")[9]. Această relatare ne este făcută de

[6] I. BARNEA, O. ILIESCU, *Op. cit.*, p. 27.

[7] Până la moartea lui Maximian, Constantin şi-a luat ca patron divin pe Hercule, protectorul socrului său, ca apoi să se pună sub oblăduirea lui *Sol invictus* (*Soarele neînvins*), divinitate orientală adoptată şi de romani.

[8] Cf. *Împăraţi romani*, p. 330.

[9] Iată textul: „Commonitus est in quiete Constantinus ut caeleste signum Dei (- subl. n.) notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est et transversa X littera <I> summo capite circumflexo (- subl. n.), Christum in scutis notat". Vezi Lactanţiu, *Despre moartea persecutorilor*, ediţie bilingvă,

Lactanţiu pe la anul 318, când şi-a publicat lucrarea mai sus amintită.

După *Eusebiu de Cezareea* (*Vita Constantini*, I, 28-30), împăratul Constantin, dându-şi seama de inferioritatea militară în care se afla, s-a rugat Dumnezeului tatălui său (μόνος θεός) şi i-a cerut să se i descopere cine este şi să-l ajute în luptă. Rugămintea i-a fost îndată îndeplinită. Căci în ajunul luptei cu Maxenţiu el a văzut pe cer ziua, „pe la ceasurile amiezii, când ziua începuse să scadă", o cruce luminoasă, deasupra soarelui, cu inscripţia: „*Întru aceasta vei învinge*" (*Ἐν τούτω νίκα*; *In hoc signo vinces*). Noaptea, în timpul somnului, i s-a arătat Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, cu semnul crucii, pe care îl văzuse ziua pe cer, cerându-i să pună acest semn pe steagurile soldaţilor săi, pentru a-şi învinge duşmanul. A doua zi, Constantin a poruncit să fie făcut un steag, după modelul arătat în vis, cu monograma creştină, steag numit *labarum*[10]. Începând din acest moment *labarum*-ul a devenit steagul oficial al armatei romane.

Eusebiu de Cezareea arată că toate cele relatate de el i-au fost spuse de Constantin către sfârşitul vieţii, la circa 25 de ani de la eveniment, şi că le-a garantat cu autenticitatea prin jurământ.

Unii cercetători au pus însă la îndoială valoarea documentară a celor doi autori, mai ales a lui Eusebiu de Cezareea. Între argumentele care au fost aduse de către aceştia ar fi faptul că întâmplarea de la Pons Milvius nu este relatată de Eusebiu în lucrarea *Historia ecclesiastica* (*Istoria bisericească*) din 324, or, dacă ea ar fi avut loc, autorul nu ar fi trecut-o cu vederea. Concluzia ar fi că relatarea constituie o interpolare mai târzie în

---

traducere de Cristian Bejan, Iaşi, 2011, p. 138 şi 140. Fapt important, monograma „*chi-ro*", numită şi „*monograma constantiniană*" apare pentru prima dată pe monede şi medalioane constantiniene încă din anii 312-313, 315, 317, deci aproximativ în acelaşi an cu bătălia de la Pons Milvius şi la câţiva ani după aceea.

[10] Vezi EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea a doua. Viaţa lui Constantin cel Mare*, studiu introductiv de prof. dr. Emilian Popescu, traducere şi note de Radu Alexandrescu, Bucureşti, 1991, p. 76-77 (şi p. 29-30). *Labarum*-ul, acest „însemn mântuitor", era o cruce lungă ca o lance (suliţă). De bara transversală atârna o bucată de pânză foarte fină de culoare purpurie, brodată cu aur şi împodobită cu pietre preţioase, purtând chipurile lui Constantin şi a fiilor săi. La vârful crucii se afla o coroană (cunună) de aur, înconjurând monograma lui Hristos. Vezi IBIDEM, p. 77.

Vita Constantini. Această argumentare nu este însă valabilă, deoarece Eusebiu se referă la evenimentul în cauză atât în *Discursul* său festiv ţinut în faţa împăratului cu prilejul sărbătoririi a 30 de ani de domnie, în 335 (*Tricennalia*, 3), cât şi în *Historia ecclesiastica*, 9, 9, 2[11]. În ambele locuri se spune că împăratul s-a rugat, la începutul campaniei împotriva lui Maxenţiu, lui Hristos ca să-i ajute în luptă. Că în *Vita Constantini*, alcătuită în anul 337, după moartea împăratului, relatarea este mai bogată în amănunte, se datoreşte faptului că la o depărtare atât de mare evenimentul a fost îmbrăcat în legendă şi cuprinde, poate, şi unele înfloriri. Nucleul evenimentului a fost însă real şi nu trebuie să ne îndoim de el[12].

Relevantă în această privinţă este şi comportarea pe care a avut-o după acest eveniment Constantin cel Mare faţă de creştinism. Se ştie din *Panegiricul de la Trier* din toamna anului 313 că după intrarea în Roma împăratul n-a urmat drumul tradiţional de triumf spre Capitoliu şi n-a adus jertfă lui Jupiter, aşa cum se obişnuia. Autorul *Panegiricului de la Trier* nu menţionează nicio divinitate păgână, care l-ar fi ajutat să câştige lupta de la Pons Milvius (Podul Vulturului), ci face doar referiri la „*indicaţiile divine*" („*divina praecepta*") date lui Constantin în taină şi care sunt, desigur, de pus în legătură cu Dumnezeul creştinilor. Toate acestea arată o distanţare a lui Constantin faţă de practicile de cult păgâne, faţă de păgânism, în genere.

Totuşi, Constantin nu a repudiat dintr-o dată toată moştenirea păgânismului, ci, ca şi tatăl său care fusese monoteist, a continuat să considere Soarele (*Sol invictus*) ca mediator vizibil între Dumnezeul suprem şi oameni[13]. Pe parcurs, el va înclina din ce în ce mai mult spre creştinism şi dovada cea mai clară a

---

[11] „Mai întâi Constantin, care deţinea primul loc în imperiu ca demnitate şi rang, din mila faţă de locuitorii Romei tiranizaţi de Maxenţiu şi după ce a chemat prin rugăciuni într-ajutor pe Dumnezeul cel ceresc şi pe Însuşi Cuvântul Său, Mântuitorul tuturor (- subl. n), a înaintat cu întreaga sa armată să redea romanilor libertatea moştenită din străbuni". Vezi Eusebiu de Cezareea, *Scrieri. Partea întâia. Istoria bisericească. Martirii din Palestina*, traducere, studiu, note şi comentarii de Pr. prof. T. BODOGAE, p. 351.

[12] Prof. dr. EMILIAN POPESCU, *Studiu introductiv*, la EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea a doua. Viaţa lui Constantin cel Mare*, p. 30-31.

[13] Vezi în acest sens inscripţia de pe Arcul de Triumf al lui Constantin de la Roma, din anul 315.

atitudinii sale creştine o constituie statuia sa din Forul de la Roma, care, după instrucţiunile sale, trebuia să poarte în mâna dreaptă o cruce, „semnul mântuitor al patimilor". După Eusebiu, inscripţia dedicatorie de sub statuie avea următorul text: „Prin acest semn mântuitor, adevărată dovadă a bărbăţiei, am izbăvit eu (Constantin – compl. n.) oraşul vostru de sub jugul tiranului, redându-vă libertatea; şi, izbăvindu-vă, am redat atât senatului cât şi poporul roman, însemnătatea şi strălucirea lor de odinioară"[14].

Semnificative în privinţa simpatiei lui Constantin faţă de creştinism după 312, sunt două scrisori: una trimisă de el lui Maximin Daia în Orient, în care intervine în favoarea creştinilor[15] şi o alta expediată prefectului Anullius în Africa de Nord, cerându-i să redea Bisericii bunurile confiscate[16]. Dintr-un alt document aflăm că tot atunci Constantin a trimis o sumă mare de bani episcopului Cecilian de Cartagina, pe care acesta putea s-o folosească pentru clerul şi credincioşii din dioceza Africii[17]. Este posibil ca orientarea aceasta atât de rapidă spre Biserică a lui Constantin să se fi datorat şi influenţei episcopului Osius de Cordoba, sfetnicul său apropiat, devenit între timp consilier imperial în problemele religioase.

2. „Edictul" de la Milan

În februarie 313, Constantin s-a întâlnit la Milan cu Liciniu, unde au luat importante hotărâri privind situaţia creştinismului. Astfel, cei doi împăraţi, pornind de la *Edictul de toleranţă* al lui Galeriu, din 311[18], au recunoscut deplina libertate de credinţă pentru creştini, religia creştină trecând din starea de *illicita* în aceea de

[14] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea a doua. Viaţa lui Constantin cel Mare*, p. 81-82 (*Vita Constantini*, 1, 40).
[15] LACTANŢIU, *Despre moartea persecutorilor*, p. 126 (*De mortibus persecutorum*, 37, 1).
[16] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea întâia. Istoria bisericească…*, p. 382 (*Hist. eccl.*, 10, 5, 15-17).
[17] IBIDEM, p. 384-385 (IBIDEM, 10, 6, 1-5). Dioceza Africii avea capitala la Cartagina şi cuprinde şase provincii.
[18] LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, 34, 4-5, în LACTANŢIU, *Despre moartea persecutorilor*, p. 120 şi 122 (şi trad. în rom., p. 121 şi 123).

licita. Totodată, libertatea totală de manifestare a fost recunoscută şi cultelor păgâne din imperiu[19].

În afară de libertatea deplină de manifestare pentru creştini, hotărârile celor doi împăraţi au mai cuprins: încetarea oricăror măsuri de urmărire în justiţie a creştinilor, recunoaşterea Bisericii ca o persoană juridică, primirea înapoi a bunurilor confiscate de stat sau compensaţii financiare pentru ele.

Astfel, aşa zisul „*Edict de la Milan*" a pus creştinismul pe acelaşi plan cu celelalte religii păgâne. Nu se poate vorbi decât de un triumf parţial al creştinismului faţă de păgâni. Totuşi, dând libertate de manifestare creştinismului, Constantin cel Mare a scos păgânismul din condiţia privilegiată, pe care o avea „*de jure*", aşezându-l pe acelaşi plan cu celelalte[20].

3. Raporturile lui Constantin cel Mare cu Biserica

Cu timpul, împăratul Constantin nu s-a mulţumit să dea creştinismului drepturi egale cu celelalte religii, ci i-a acordat şi privilegii. Astfel, preoţii creştini au primit toate privilegiile pe care le aveau preoţii păgâni. Ei au fost scutiţi de impozite, de sarcinile urbane (*munera*), fapt ce a făcut pe mulţi membri ai sfatului municipal (*curia*, *ordo decurionum*) să intre în cler. Episcopii au primit dreptul de a elibera pe sclavi şi de a-i face cetăţeni romani. În acelaşi timp ei au primit dreptul de judecată fără apel. Biserica a primit din partea statului mari donaţii, fie proprietăţi, fie bunuri materiale (bani, grâu). Sub influenţa Bisericii au fost uşurate multe pedepse date criminalilor.

Lui Constantin i s-a atribuit construirea a numeroase biserici: la Roma (biserica Sfântul Petru şi cea din Lateran), la Constantinopol (biserica Sfinţii Apostoli, biserica Sfânta Irina), la

---

[19] Textul hotărârilor celor doi împăraţi a fost privit de unii cercetători ca *Edict*, de alţii doar ca o *Scrisoare* adresată guvernatorilor de provincii, cărora li se dădeau instrucţiuni cum să trateze pe creştini. Cf. PAUL LEMERLE, *Istoria Bizanţului*, trad. în rom. de Nicolae Şerban-Tanaşoca, Bucureşti, 1998, p. 20-21. Acest text ne-a fost transmis de Lactanţiu (*De mortibus persecutorum*, 48, 2-12) şi de Eusebiu de Cezareea (*Hist. eccl.*, 10, 5, 1-14) şi preluat de Nichifor Xanthopulos (*Hist. eccl*., 7, 41).

[20] Cf. A. A. VASILIEV, *Op. cit.*, p. 97. Păstrarea de către împăratul Constantin, până către sfârşitul vieţii sale, a titlului de „*Pontifex Maximus*" i-a dat dreptul acestuia să supravegheze şi să ţină în frâu păgânismul, în interesul creştinismului însuşi.

Ierusalim (biserica Sfântul Mormânt), la Betleem (biserica Naşterii), pe Muntele Măslinilor (biserica Înălţării), dar şi în Antiohia, Nicomidia şi în nordul Africii[21].

Constantin a favorizat pe creştini să intre în administraţie, chiar şi în posturile cele mai înalte. De pildă, Ablabius, *praefectus praetorio* al său, a fost creştin de origine modestă. De asemenea, Constantin a favorizat comunităţile compuse în majoritate de creştini[22].

Chiar dacă s-a arătat tolerant faţă de păgânism, împăratul Constantin a luat şi decizii antipăgâne. În anul 324 a promulgat o lege împotriva prezicerilor, a dat ordin să fie distruse trei temple celebre, unele cunoscute prin prostituţia sacră, a confiscat terenurile şi tezaurele templelor păgâne, în anul 331, iar cu puţin timp înainte de moarte a interzis sacrificiile păgâne.

Controversele donatiste

În timpul lui Constantin cel Mare înflorirea Bisericii creştine s-a datorat şi desfăşurării unei activităţi teologice intense. Din păcate, au apărut acum şi ereziile.

Astfel, în nordul Africii, mai ales în provincia Numidia, au apărut o serie de tulburări provocate de atitudinea facţiunii rigoriste a creştinilor, care pretindea că toţi cei care nu avuseseră un comportament demn în timpul persecuţiilor, consideraţi a fi nişte trădători (*traditores*) şi căzuţi (*lapsi*), trebuiau să fie condamnaţi pentru totdeauna. Episcopul Mensurius al Cartaginei era apărătorul tendinţei moderate, dar după moartea sa a fost ales în scaunul episcopal diaconul Cecilian, în 312. La hirotonia sa a participat numai episcopul Felix dintr-un mic oraş, Abtuni, fără să se aştepte venirea celorlalţi episcopi din Numidia. Cum acest Felix era considerat a fi *traditor*, noul episcop Cecilian devenea şi el un *traditor*, fapt pentru care trebuia exclus din Biserică împreună cu susţinătorii săi. Episcopii au considerat hirotonia nulă şi au ales în locul lui Cecilian pe lectorul

[21] CHARLES MATSON ODAHL, *Constantin şi Imperiul creştin*, traducere de Mihaela Pop, Bucureşti, 2006, p. 113. Vezi şi : I. BARNEA, O. ILIESCU, *Op. cit.*, p. 79-82; A. A. Vasiliev, *Op. cit.*, p. 98.

[22] Astfel, portul creştin al Gazei, Maiuma, a obţinut rangul de *cetate*, iar Orikistos, un sat în Frigia, a primit rangul de *civitas*, „pentru că toţi locuitorii sunt cunoscuţi a fi adepţi ai celei mai sfinte religii".

Maiorin, succedat la scurt timp de Donatus, fost episcop de Casae Nigrae, de la care vine şi numele acestei mişcări eretice. Chiar dacă a avut la prima vedere un caracter disciplinar, donatismul a căpătat în timp o formă doctrinară opusă credinţei tradiţionale[23]. De aceea, el nu poate fi considerat ca o schismă, ci ca o criză cu aspect doctrinar evident. Pentru donatişti faptul de a fi *traditor* era o crimă, iar legătura cu cel care era culpabil însemna a fi la fel cu el. De aceea donatiştii s-au situat la un moment dat pe linia Sfântului Ciprian al Cartaginei (†258), care afirmase că: „*În afară de Biserică nu este mântuire*".

Pentru că ei au considerat că singura Biserică este cea a sfinţilor, donatiştii au rebotezat pe cei ce au venit din comunităţile lui Cecilian şi ale urmaşilor săi.

Convingerea lor că sunt singura Biserică i-a condus de-a lungul timpului la un conflict deschis cu puterea civilă. Intervenind în controversa donatistă, împăratul Constantin a convocat două sinoade, la Roma, în 313[24], şi Arles (Arelate), în 314[25], care i-au condamnat pe donatişti. Mai târziu, în 316, a fost convocat un alt sinod la Milan, care a confirmat hotărârile sinodului de la Arles. Prin libertatea de cult pe care le-a acordat-o Constantin cel Mare, în anul 321, s-a încercat o aplanare a tensiunilor[26], dar tulburările provocate de ei vor dura până în vremea invaziilor arabe[27].

---

[23] Despre donatism, vezi pe larg: W. C. FREND, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1985; J. L. Maier, *Le dossier du donatisme. I: Des origines à la mort de Constance (303-361; II: De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène*, Berlin, 1987.

[24] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea întâia. Istoria bisericească…*, p. 382-383 (*Hist. eccl.*, 10, 5, 18-20).

[25] IBIDEM, p. 383-384 (*Hist. eccl.*, 10, 5, 21-24). Sinodul de la Arles (Arelate) a fost convocat pe 1 august 314, la el participând 33 de episcopi din Occident.

[26] În prima scrisoare păstrată de la împăratul Constantin privitoare la controversa donatistă, trimisă în anul 324 episcopului Alexandru al Alexandriei şi preotului Arie, Constantin se va referi la controversa donatistă din Africa, arătându-le acestora cum s-a luptat el pentru păstrarea unităţii Bisericii în urmă cu câţiva ani şi cerându-le, în acelaşi timp, să păstreze această unitate. Vezi IDEM, *Scrieri. Partea a doua. Viaţa lui Constantin cel Mare*, p. 117 (*Vita Constantini*, 2, 65-66). Cf. Pr. conf. dr. DANIEL BENGA, *Threskeia şi Coercitio – Gândirea religioasă constantiniană oglindită în scrisorile imperiale privitoare la controversa donatistă*, în „MO", an. LVIII, 2006, nr. 9-12, p. 161.

[27] Preot prof. dr. EMANOIL BĂBUŞ, *Bizanţul – istorie şi spiritualitate*, ediţia a doua, revizuită şi adăugită, Bucureşti, 2010, p. 68.

Sinodul I ecumenic de la Niceea (325)

Din dorința de a ajuta Biserica, de a asigura unitatea creştinismului şi a face din această unitate elementul de viață şi de rezistență al Imperiului său, Constantin cel Mare a convocat în anul 325, la Niceea, un sinod pentru a condamna erezia lui Arie. Această erezie, cunoscută sub numele de *arianism*, după numele inițiatorului ei, va marca începutul marilor controverse teologice, care vor persista pe durata a cinci secole, lăsându-ne ca moştenire scrierile inspirate al Părinților bisericeşti şi formulele adoptate la sinoadele ecumenice.

Arie, un preot din Alexandria şi ucenic al celebrului profesor Lucian de Antiohia, este cel care a susținut – pe baza dogmei neoplatonice, potrivit căreia Dumnezeu este o monadă indivizibilă – că Fiul lui Dumnezeu trebuie să fie posterior Tatălui, şi că a fost un timp când Fiul n-a existat. Fiul a fost creat de Tatăl din nimic („*ex nihilo*"), fiindcă substanța Tatălui este indivizibilă, şi este deci creatură. Considerând că Fiul este creatura Tatălui, Arie nega, cu alte cuvinte, divinitatea celei de a doua persoane a Sfintei Treimi.

Alexandru, episcopul Alexandriei, a fost primul care a văzut în învățătura lui Arie o erezie şi a refuzat să-i acorde acestuia Sfânta Împărtăşanie. Mai mult, a convocat un sinod local pentru a-l excomunica pe Arie. Fiind excomunicat, Arie a cerut ajutorul a doi episcopi cu mare renume, Eusebiu de Nicomidia şi Eusebiu de Cezareea. Tulburările în Biserică au apărut îndată, şi în această situație împăratul Constantin a intervenit, convocând primul sinod de la Niceea, în anul 325.

La sinod au participat, potrivit tradiției Bisericii, 318 Sfinți Părinți, între care, după mărturia lui Eusebiu de Cezareea, şi reprezentantul Scythiei, desigur episcopul de Tomis[28]. Constantin a fost şi el prezent şi a pronunțat un discurs introductiv în limba latină (limba oficială), cerând episcopilor să găsească o soluție de unire.

După lungi dezbateri învățătura lui Arie a fost condamnată ca erezie şi s-a adoptat formula că Fiul lui Dumnezeu este deoființă

[28] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea a doua. Viața lui Constantin cel Mare*, p. 128 (*Vita Constantini*, 3, 7, 1): „Nu lipsea din ceată nici cel al sciților".

cu Tatăl şi deci din veci cu El. Sinodalii au alcătuit şi primele şapte articole ale Simbolului de credinţă (Crezul), care sunt de atunci şi până astăzi rostite în Biserică.

La acest sinod s-a încercat să se stabilească şi data Paştilor, care se serba diferit în diverse locuri ale imperiului. S-a hotărât ca întreaga creştinătate să sărbătorească Paştile în prima duminică după lună plină ce urmează echinocţiului de primăvară. Dacă se întâmpla să cadă o dată cu Paştile evreilor, atunci creştinii trebuiau să amâne sărbătorirea în duminica următoare sau cu o săptămână mai înainte.

S-au reglementat, de asemenea, probleme de disciplină bisericească. De pildă, preoţilor nu le era îngăduit să părăsească oraşul sau satul fără autorizaţia episcopului, iar un episcop nu putea fi hirotonit fără aprobarea mitropolitului şi a majorităţii episcopilor din provincie. Totodată, episcopul de Alexandria a primit autoritate jurisdicţională peste Egipt, Libia şi Pentapolis, iar episcopul de la Roma asupra diocezei suburbicare (Italia de Sud şi Sicilia), unde nu existau mitropoliţi. Scaunul episcopal de Ierusalim a rămas mai departe dependent de mitropolitul de Cezareea, capitala provinciei[29].

După sinod, prin anul 327, Constantin a încercat să readucă în Biserică pe Arie şi pe discipolii săi, Eusebiu de Nicomidia şi Teognis de Niceea, dar s-a opus episcopul Alexandru al Alexandriei şi apoi succesorul său, Atanasie. Acesta din urmă va fi exilat la Augusta Treverorum (Trier).

4. Politica internă a împăratului Constantin cel Mare

Apărarea imperiului, ordinea şi unitatea sa internă au fost ţeluri urmărite în tot cursul vieţii sale de către Constantin cel Mare.

În plan administrativ şi militar, el a păstrat orientările generale ale lui Diocleţian (împărţirea imperiului în peste o sută de provincii, guvernate de conducători laici – *praesides* – şi militari – *duces*, apoi gruparea acestora în unităţi mai mari, numite *dioceze*),

[29] Din păcate, actele Sinodului I ecumenic de la Niceea nu ni s-au păstrat. Informaţiile despre acest sinod le avem din scrierile celor care au participat la el, precum şi din relatările istoricilor. Vezi S. A. WILKENHAUSER, *Zur Frage der Existenz von Nizänischen Synodalprotocolen*, în *Gesammelte Studien*, Freiburg, 1913, p. 122-142.

pe care le-a dus mai departe, creând noi forme. De aceea, în literatura de specialitate toate acestea sunt cunoscute sub numele de *reformele diocleţiano-constantiniene*.

Lui Constantin i se atribuie înfiinţarea, între anii 318 şi 326, a *prefecturilor praetorio*, unităţi administrative mai mari decât diocezele. Au fost înfiinţate la început trei: *a Orientului*, care cuprindea tot Orientul (Armenia, Palestina, Siria şi Egiptul), Asia Mică şi Balcanii; *a Italiei*, în care intra Italia şi nordul Africii (Mauritania, Numidia şi Libia); *a Galiei*, cu Spania, Galia, Britannia şi o bună parte a Germaniei. După anul 326 au mai fost formate două: *prefectura Illiricum* (partea de vest a Peninsulei Balcanice) şi *prefectura Africii*, în Apus, desprinsă din cea a Italiei. Numărul prefecturilor a variat cu timpul, până când la sfârşitul secolului al IV-lea (anul 395) vor rămâne patru stabile: *Illiricum* şi *Orientul*, care vor aparţine împăratului de Răsărit, *Galia* şi *Italia*, sub conducerea împăratului de Apus[30]. O *prefectura pretorio* era condusă de un *praefectus praetorio* („prefectul pretoriului"), iar o dioceză de un *vicarius*. Edictele imperiale şi legile erau transmise prin această ierarhie civilă – de la prefecţi prin vicari spre guvernatori.

În domeniul economic, împăratul Constantin a luat o serie de măsuri cu scopul de a consolida procesul de stabilizare a preţurilor, iniţiat de Diocleţian printr-un edict din anul 301, iar în domeniul financiar a emis, în anul 309, moneda de aur cunoscută sub numele de *solidus*[31], ce va rămâne etalonul de schimb pentru lumea de atunci până târziu în vremea Comnenilor (1082). Tot Constantin a emis şi două noi monede de argint (*siliqua* şi *miliarensis*) şi una de bronz (*follis*), care vor fi banii obişnuiţi de schimb în afacerile curente[32].

În raporturile cu Liciniu, împăratul Constantin a fost o vreme destul de apropiat, cu atât mai mult cu cât sora sa,

---

[30] A. A. VASILIEV, *Op. cit.*, p. 106-107; G. OSTROGORSKY, *Op. cit.*, p. 61-62.

[31] *Solidus* înseamnă plin, întreg (subînţeles din aur), denumirea atrăgând atenţia asupra titlului ridicat al aurului din care era bătută această monedă (aproximativ 950/1000). Vezi *The Roman Imperial Coinage* edited by C. H. V. SUTHERLAND and R. A. G. CARSON. Vol. VI. *From Diocletian's reform (A. D. 294) to the death of Maximinus (A. D. 313)* by C. H. V. Sutherland, London, 1967, p. 100. Cf. I. BARNEA, O. ILIESCU, *Op. cit.*, p. 127.

[32] G. OSTROGORSKY, *Op. cit.*, p. 68-69; CH. M. ODAHL, *Op. cit.*, p. 208.

Constantia, a fost soția acestuia. Cu toate acestea raporturile dintre cei doi s-au deteriorat după anul 320. Cauzele neînțelegerilor dintre ei au fost multiple, dar una dintre cele mai importante a fost atitudinea dușmănoasă adoptată de Liciniu față de creștini. Conflictul dintre cei doi a atins punctul maxim în anul 324, când la Chrysopolis, lângă Calcedon, Liciniu a fost înfrânt după o luptă crâncenă (18 septembrie 324)[33]. Rămas singur împărat în anul 324 peste tot imperiul, Constantin a instaurat monarhia ereditară, care va fi asigurată până în 361 de către fiii săi. În felul acesta a luat sfârşit sistemul colegial de conducere instaurat de Diocleţian.

5. Constantinopolul, noua capitală a imperiului lui Constantin cel Mare

Pe lângă grija deosebită pe care a manifestat-o pentru Biserica creştină (pentru care Biserica Ortodoxă l-a trecut în rândul sfinţilor, numindu-l „*egal al Apostolilor*" – *ἰσαπόστολος*, Constantin cel Mare are marele merit de a fi ctitorit oraşul ce îi poartă numele, *Constantinopolul* (*Noua Romă*), ce a devenit noua capitală a Imperiului roman. Importanţa întemeierii acestui oraş a fost asemuită de mulţi cercetători cu fondarea Romei vechi şi a Alexandriei egiptene.

Alegerea de către Constantin cel Mare a anticului Byzantion (Βυζάντιον)[34], de pe malul vestic al Bosforului, drept viitoare capitală a imperiului său, a fost determinată de raţiuni strategice şi economice. De aici se putea supraveghea frontiera cea mai ameninţată, a Dunării de Jos, şi în acelaşi timp duşmanul persan. Resursele vitale – economice şi militare ale imperiului – erau concentrate în bogatele ţinuturi răsăritene, îndeosebi în Asia Mică. Noua capitală dispunea aici de un mare port maritim şi

[33] Vezi pe larg: CH. M. ODAHL, *Op. cit.*, p. 158-167.

[34] Colonie grecească, cu nume tracic (de la antroponimul Βύζας), cetatea Byzantion a fost întemeiată în sec. al VII-lea î. d. Hr. de colonişti din Megara. Datorită poziţiei sale geografice, la hotarul din Europa şi Asia şi la trecerea din Marea Mediterană, Marea Egee şi Marea Marmara în Marea Neagră (Pontul Euxin), oraşul a dobândit în epoca romană o excepţională importanţă strategică şi comercială. Alegerea poziţiei noii capitale de către împăratul Constantin pe locul anticului Byzantion, la contactul dintre două lumi şi două continente, „pune în lumină geniul politic al lui Constantin". Vezi Stelian Brezeanu, *O istorie a Bizanţului*, Bucureşti, 2005, p. 23.

controla principalele drumuri comerciale care legau Apusul cu lumea Orientului. În plus, oraşul se afla în imediată apropiere de principalele centre de cultură elenistică[35].

Lucrările de zidire a noii capitale (au lucrat peste 40000 de goţi) au început în noiembrie 324, la numai două luni după înfrângerea completă a lui Liciniu[36], şi au durat până în anul 336. O nouă incintă a oraşului, cu un nou plan urbanistic, au fost trasate pentru a corespunde trebuinţelor sporite. Zidul de apărare, lung de 3 km, pornea de la Marea Marmara şi ajungea la Cornul de Aur. Oraşul, aşezat pe 7 coline, a primit un nou statut municipal, asemănător aceluia al Romei, şi a fost împărţit în 14 cartiere (*regiones*), dintre care două se aflau în afara zidului de apărare[37].

Ca şi vechea Romă, „*cetatea lui Constantin*" cuprindea, printre altele, un Capitoliu, un Senat, un *Praetorium*, o *Via Sacra*, un *Forum* principal şi altele secundare ş.a. Palatul imperial şi hipodromul reproduceau fidel pe cele din „*bătrâna*" Romă. Palatul – şi nu numai el – se numea „*sacrum palatium*". Numeroase opere de artă – statui, busturi, capiteluri şi coloane, frize şi diferite basoreliefuri din marmură – au fost aduse aici de către Constantin din toate provinciile imperiului. Spre a face şi mai măreaţă noua sa reşedinţă imperială – ce se bucura de protecţia ctitorului, de imunităţi fiscale, „*jus Italicum*" etc. –, Constantin a construit aici frumoase biserici. De remarcat că pe unele lăcaşuri de cult creştin, chiar pe cele mai importante, le-a închinat Înţelepciunii (*Sofia*) şi

---

[35] PAUL LEMERLE, *Istoria Bizanţului*, traducere de Nicolae Şerban-Tanaşoca, Bucureşti, 1998, p. 27-28; I. BARNEA, O. ILIESCU, *Op. cit.*, p. 51-52; Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. II, Bucureşti, 1987, p. 171; CH. M. ODAHL, *Op. cit.*, p. 210; G. OSTROGORSKY, *Op. cit.*, p. 71-72.

[36] După părerea profesorului Charles Matson Odahl, întemeierea de către împăratul Constantin a unei capitale creştine în Răsărit, la Constantinopol, avea să fie „un simbol al victoriei lui asupra lui Liciniu şi a trecutului păgân şi marca triumful credinţei lui şi viitorul creştin". Vezi CH. M. ODAHL, *Op. cit.*, p. 210.

[37] Constantinopolul se întindea pe o suprafaţă neobişnuit de mare, de aproximativ 13 km^2, având un perimetru de 15 km. În legătură cu dimensiunile mari ale oraşului lui Constantin există o istorioară, consemnată de Philostorgios, care spune că însuşi împăratul a îndeplinit sarcina de geometru. Spaţiul noii capitale părând prea mare, curtenii l-au întrebat: „Stăpâne, cât timp vei mai merge?". Împăratul a răspuns: „Voi merge tot înainte până ce Acela care merge în faţa mea se va opri". Vezi PHILOSTORGIOS, *Historia ecclesiastica*, II, 9. Cf. A. A. VASILIEV, *Op. cit.*, p. 103.

Păcii (*Eirene*), amintind prin aceasta că „noua Romă" este şi o capitală a filosofiei, o Plotinopolis[38].

Împăratul Constantin a acordat oraşului o autonomie completă. În locul sfatului (*Boulé*) care administra vechiul Byzantion, el a creat Senatul, un fel de consiliu municipal, în care a înscris mari personalităţi, unele aduse din altă parte şi instalate în noua capitală. Senatorilor din Constantinopol le-a acordat doar titlul de „*clari*", cel de „*clarissimi*" rezervându-l în continuare celor din Roma.

De asemenea, „Noua Romă" a devenit cel mai de seamă centru meşteşugăresc al imperiului. Încă din anul 324 s-a deschis aici un atelier monetar, în care au fost aduşi lucrătorii atelierului din Aquileea. Oraşul avea şi o universitate, ai căror profesori erau numiţi chiar de împărat, iar toate legile emise, începând cu anul 330, au fost promulgate din Constantinopol[39].

Inaugurarea noii capitale a avut loc la 11 mai 330[40], într-un cadru festiv, şi a fost urmată de ceremonii şi festivităţi care au ţinut 40 de zile. Cu prilejul inaugurării s-a săvârşit o slujbă în biserica Sfânta Irina.

Numit „*oraşul lui Constantin*" sau *Noua Romă*[41], Constantinopolul a devenit de aici înainte, pentru o lungă perioadă de timp (1100 ani), centrul politic, religios, economic şi cultural cel mai important al imperiului.

6. Activitatea politică şi militară a împăratului Constantin cel Mare la Dunărea de Jos

Deşi până în anul 324 Constantin cel Mare a fost în mod oficial împărat peste partea apuseană a imperiului, totuşi el s-a interesat îndeaproape de Peninsula Balcanică şi de regiunile de la Dunărea de Jos, aflate în cea mai mare parte sub autoritatea lui Liciniu. Amândoi au luat o serie de măsuri de fortificare a „*limes*"-ului

[38] Cf. I. BARNEA, O. ILIESCU, *Op. cit.*, p. 52.

[39] NICOLAE BĂNESCU, *Întemeierea Constantinopolului*, în „MO", an. XV, 1963, nr. 7-8, p. 506-510.

[40] Lucrările de construcţie ale noii capitale imperiale vor fi finalizate abia în anul 336, adică la şase ani după inaugurarea oficială.

[41] Această denumire oficială a capitalei imperiului, de „*Noua Romă*", a fost gravată de Constantin pe unul din stâlpii Curţii de justiţie recent construite.

dunărean[42], refăcând multe cetăţi din Dobrogea, între care cea mai importantă a fost Tropaeum Traiani (Adamclisi)[43].

În anii 314-315, împăratul Constantin a respins atacurile goţilor şi carpilor de dincolo de Dunăre, aducându-i titlurile glorioase de „*Gothicus Maximus*" şi „*Carpicus Maximus*"[44].

Rămas singur împărat, după înfrângerea lui Liciniu (în anul 324), Constantin a acordat o şi mai mare atenţie întăririi frontierei dunărene. În iulie 328, a construit un pod peste Dunăre între cetăţile Oescus (Ghighen, în Bulgaria) şi Sucidava (Celei-Corabia, în România)[45]. Totodată, a refăcut sau a construit din nou multe cetăţi şi castre pe malul stâng al Dunării, mai ales în Banat şi Oltenia: Drobeta, Sucidava, Pojejena, Gornea, Sviniţa, Drobeta, Dierna (Orşova), Ad Mediam (Mehadia), Turris (Turnu Măgurele)

---

[42] Elementele componente ale unui *limes* erau: valul (*vallum*), castrele (*castri*), castelele (*castelii*), turnurile (*burgi*, *turris*) şi şanţul (*fossa*).

[43] EMILIAN POPESCU, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV-XIII descoperite în România*, Bucureşti, 1976, nr. 170, p. 184; Ion BARNEA, *Preocupări ale Sfântului Constantin cel Mare la Dunărea de Jos*, în „MO", an. XXXII, 1980, nr. 1-2, p. 20-22.

[44] O inscripţie din anul 337 ne arată că împăratul Constantin a purtat şi titlul de „*Dacicus Maximus*". Vezi VASILE V. MUNTEAN, *Bizantinologie*, I, Timişoara, 1999, p. 60.

[45] Podul lui Constantin de la Sucidava avea o lungime de peste 2400 m, fiind considerat unul dintre cele mai mari poduri ale antichităţii. Podul era o construcţie mixtă, jumătate din corpul lui fiind realizat din lemn, soluţie utilizată într-o astfel de zonă inundabilă cum era Sucidava, doar capetele şi cele trei pile ale podului fiind din zidărie, pentru a fi ferite de incendiere. Tablierul avea o lăţime apropiată podului lui Traian de la Drobeta, podul lui Constantin fiind situat la circa 14 m înălţime faţă de nivelul mediu al Dunării. Datele tehnice arată că podul de la Sucidava a fost o copie mai puţin reuşită a celui de la Drobeta, iar arhitectul lui, rămas necunoscut, s-a folosit de experienţa lui Apollodor din Damasc. Vezi pe larg la: D. TUDOR, *Podurile romane la Dunărea de Jos*, Bucureşti, 1971, p. 155-192; IDEM, *Les ponts romains du Bas-Danube*, Bucureşti, 1974, p. 135-166; IDEM, *Oltenia romană*, ed. a IV-a revizuită şi adăugită, Bucureşti, 1978, p. 416-422; I. BARNEA, O. ILIESCU, *Op. cit.*, p. 107-111. Vezi şi: PETRE GHERGHE, LUCIAN AMON, *Noi elemente de arhitectură în legătură cu podul lui Constantin cel Mare, descoperite la Sucidava-Celei (judeţul Olt)*, în „Mitropolia Olteniei", an. LVIII, 2006, nr. 9-12, p. 182-187; IDEM, *Noi date în legătură cu podul lui Constantin cel mare de la Sucidava*, în *Pontica*, tom. XL, 2007, p. 359-369; DOREL BONDOC, *The Roman Rule to the North of the Lower Danube during the Late Roman and Early Bizantine Period*, Cluj-Napoca, 2009, p. 139-141.

etc. Cetatea Dafne (Constantiniana Dafnae), aflată la vărsarea Argeşului în Dunăre, faţă în faţă cu cetatea Transmarisca (=Turtucaia, în Bulgaria), a fost zidită din temelii[46]. La Pietroasele (jud. Buzău), descoperirea ruinelor unui castru de zid, se pare refăcut în secolul al IV-lea, a dus la concluzia că acesta ar fi fost „tot o construcţie constantiniană legată de marele val «Brazda lui Novac»"[47].

În anul 332, Constantin cel Mare a pornit o campanie decisivă împotriva goţilor din Câmpia Munteniei. Campania a fost încununată cu succes şi în urma victoriei s-a încheiat un tratat de pace şi alianţă („*foedus*"), ce prevedea, printre altele, asigurarea libertăţii pentru creştini.

Supunerea goţilor la nord de Dunăre şi transformarea lor în *federaţi* au creat imperiului o mai mare securitate în această zonă des ameninţată şi au oferit condiţii de viaţă mai bune pentru populaţia autohtonă, daco-romană, rămasă pe loc după retragerea aureliană.

În acelaşi timp, misiunea creştină în rândul goţilor şi autohtonilor s-a putut face în mod liber. Potrivit informaţiei dată de istoricul Socrate (*Hist. eccl*., II, 41), atunci s-a putut începe evanghelizarea în nordul Dunării, pusă ca o condiţie de împăratul Constantin în tratatul de pace. Continuitatea etnică daco-romană va fi asigurată, iar creştinismul va pătrunde în marea masă a autohtonilor şi goţilor. Dovada acestui progres în creştinare o constituie nu numai descoperirile arheologice, dar şi cele literare şi lingvistice. Terminologia de bază creştină, de origine latină, s-a format acum şi între termenii cei mai semnificativi menţionăm pe „*basilica*", care a dat în limba română „*biserică*". Păstrarea cuvântului „*basilica*" în vocabularul creştin de bază al poporului român demonstrează că perioada de creştinare a populaţiei daco-romane corespunde cu epoca de răspândire a bazilicii ca lăcaş de cult, proces petrecut în timpul împăratului Constantin cel Mare. Mai mult, faptul că românii au păstrat cuvântul „*biserică*" şi nu au adoptat (ca albanezii *quishë*) termenul de „*ecclesia*", care îl va substitui pe cel precedent în acelaşi secol IV, demonstrează, după părerea istoricului Constantin

[46] I. BARNEA, *Preocupări ale Sfântului Constantin cel Mare…*, p. 25-31.
[47] D. TUDOR, *Historica*, III, Craiova, 1974, p. 106-107.

Daicoviciu, că „ei (daco-romanii – compl. n.) nu se găseau la acea dată în Peninsula Balcanică, ci se aflau în nordul Dunării”[48].

De relevat şi faptul că la Sinodul I ecumenic au participat din părţile noastre Marcu (Marcus Tomensis), episcopul Tomisului, şi Teofil „al Gothiei”, adică al teritoriului străbun din Dacia nord-dunăreană ocupat temporar de goţi[49].

Cercetările arheologice au scos la iveală şi două bazilici creştine din secolul al IV-lea, foarte probabil din timpul lui Constantin şi al fiilor săi, una la Gostavăţu (jud. Olt), aflată pe ruinele fostului castru roman de la Slăveni, şi alta la Porolissum, în Transilvania (azi Moigrad-Sălaj)[50].

Aşadar, putem spune că împăratul Constantin cel Mare, prin politica sa de expansiune întreprinsă la nord de Dunăre, şi-a adus o contribuţie importantă şi la continuitatea şi consolidarea procesului de romanizare şi creştinare a daco-romanilor.

Concluzii

Urcat pe tron într-un moment în care Imperiul roman, marcat de criza secolului al III-lea, îşi căuta încă liniştea, împăratul Constantin cel Mare (306-337) a reuşit, în cele trei decenii de domnie, să influenţeze radical realităţile lumii cunoscute până atunci.

El este fondatorul Imperiului roman de Răsărit, numit şi Imperiul bizantin, şi primul împărat roman creştin. Convertirea sa la creştinism a fost un fapt de o importanţă capitală pentru Biserică.

---

[48] Cf. VASILE V. MUNTEAN, *Op. cit.*, p. 60.

[49] EMILIAN POPESCU, *Cristianitas Daco-Romana*, Bucureşti, 1994, p. 214-215 (vezi şi p. 163, 178, 186, 206). Cf. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Iaşi, 2004, p. 97, 108, 129. Despre Teofil „al Gothiei”, vezi pe larg: EMILIAN POPESCU, *Theophilus Gothiae, episcop în Crimeea ori la Dunărea de Jos*, în „ST”, an. XXXIX, 1987, nr. 5, p. 73-81.

[50] D. TUDOR, *Biserica castrensis de la Slăveni pe Olt*, în *Drobeta*, I, 1974, p. 47-53; IDEM, *Biserica paleocreştină de la Slăveni-Olt, din secolul al IV-lea*, în „MO”, an. XXXI, 1979, nr. 1-2, p. 102-105 (cu fig. 1); IDEM, *Biserica paleocreştină de la Slăveni-Olt*, în *Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie*, tom. XXX, 1979, nr. 3, p. 453-457. Cf. MIRCEA PĂCURARIU, *Op. cit.*, p. 91.

Amploarea politicii sale de reforme şi noul statut acordat creştinismului, după Edictul de la Milan (Mediolanum) din 313, au marcat debutul unei epoci noi de linişte şi prosperitate pentru imperiu.

Socotindu-se slujitorul lui Dumnezeu, responsabil în faţa Lui de buna rânduială în Biserică, Constantin cel Mare nu a ezitat să intervină în treburile acesteia în mod hotărâtor, convocând primul Sinod ecumenic de la Niceea (325).

De numele împăratului Constantin cel Mare se leagă şi mutarea capitalei Imperiului roman la Constantinopol, pe malurile Bosforului. Odată cu inaugurarea sa oficială, la 11 mai 330, Constantinopolul a devenit capitala unui imperiu universal care va dăinui vreme de unsprezece secole. Consecinţele mutării capitalei Imperiului roman de la Roma la Constantinopol au fost foarte importante. Întemeierea Constantinopolului a marcat victoria Orientului asupra Occidentului, a unei anumite forme de elenism, puternic orientalizat, asupra latinităţii. Totodată, ea a fost punctul de pornire a unei noi civilizaţii, ce merită numele de „civilizaţie bizantină".

Nu în ultimul rând, prin politica sa de expansiune întreprinsă la nord de Dunăre, împăratul Constantin cel Mare şi-a adus o contribuţie importantă şi la continuitatea şi consolidarea procesului de romanizare şi creştinare a daco-romanilor.

Zusammenfassung: ***Die Kirche und das byzantinischen Reich in der Zeit des Kaisers Konstantin des Großen***

Kaiser Konstantin der Große (306-337) ist der Gründer des oströmischen (byzantinischen) Reiches und der erste christliche römische Kaiser. Seine Bekehrung zum Christentum war ein höchstwichtiges Ereignis für die Kirche und die Geschichte des römischen Reiches.

Die Weite seiner Reformspolitik und der neue Status, den er dem Christentum nach dem Edikt von Mediolanum (313) verliehen hat, markierte der Anfang einer neuen ruhigen Epoche für das Reich.

Da er sich als Diener Gottes verstand, der vor dem Allmächtigen für die gute Ordnung der Kirche verantwortlich war,

weigerte sich Konstantin der Große nicht, die erste ökumenische Synode von Nizäa (325) zu initiieren.

Die Hauptstadt des römischen Reiches wurde von Konstantin dem Großen nach Konstantinopel am Ufer des Bosphorus am 11. Mai 330 umgezogen. Auf diese Weise wurde Konstantinopel die Hauptstadt eines Weltreiches, das elf Jahrhunderte dauerte.

Dank seiner offensiven Politik im Norden von Donau trug Kaiser Konstantin der Große wesentlich zur Romanisierung und Christianisierung von Dazien bei.

PROLOGUL IOANEIC – UN IMN HRISTOLOGIC TRADIȚIONAL ŞI ROLUL SĂU ÎN CADRUL STRUCTURII NARATIVE A EVANGHELIEI A IV-A

Asist. Univ. Dr. MIHAI CIUREA[1]

Cuvinte cheie: *Evanghelie, Prolog, Logos, creație, Ioan Botezătorul, lumină, lume*
Keywords: *Gospel, Prologue, Logos, creation, John the Baptist, light, world*

Introducere

Pentru credința creştin-ortodoxă, importanța Sfintei Evanghelii după Ioan rămâne covârşitoare, datorită caracterului său profund duhovnicesc şi a notei *pleromatice* pe care o aduce în interiorul genului literar evanghelic al Sfintei Scripturi. În acest sens, Evanghelia a IV-a fost denumită, pe bună dreptate, începând cu Clement Alexandrinul, „Evanghelia duhovnicească" (gr. *pneumatikon euaggelion*). Pe de altă parte, Biserica Ortodoxă a rânduit citirea pericopei evanghelice care constituie aşa-numitul „Prolog ioaneic" (Ioan 1, 1-18) în cadrul Sfintei Liturghii, celebrate cu ocazia celei mai mari sărbători a creştinătății – Învierea Domnului. Acesta este fragmentul biblic fundamental care deschide toate celelalte citiri liturgice de pe parcursul anului bisericesc, fiind oarecum punctul de plecare, dar şi finalitatea firească a fiorului pascal ce caracterizează întregul cult ortodox.

Sfântul Evanghelist Ioan mai este numit în tradiția creştină şi *Teologul*, datorită înălțimii duhovniceşti care transpare din opera sa, ce cuprinde o bună parte din canonul Noului Testament: Evanghelia a IV-a, Epistolele sobornicești I-II-III Ioan şi Apocalipsa. Chiar dacă autorul se înscrie în genul literar pe care îl abordează, păstrând de fiecare dată structura *kerygmatică* fundamentală, se distinge totuşi de ceilalți autori neotestamentari din multe puncte de vedere. În special în privința Evangheliei sale, suntem adesea frapați de diferențele de ordin geografic,

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiințele educației.

cronologic, de stil şi de procedeu compoziţional, în comparaţie cu ceilalţi trei autori sinoptici. Evenimentele alese a fi descrise nu sunt foarte numeroase şi sunt explicate şi amplificate prin prezenţa profundelor reflecţii care urmează. Sfântul Ioan se distinge, de asemenea, şi prin înălţimea discursului său teologic care accentuează Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos şi opera Sa de mântuire, săvârşită asupra neamului omenesc. Descoperirea şi înţelegerea actelor soteriologice fundamentale realizate de Iisus Hristos sunt descrise cel mai adesea prin intermediul simbolurilor. Cuvintele şi faptele depăşesc sensul lor strict şi devin, pentru cei care au „ochi de văzut şi urechi de auzit", adevărate semne ale vremii.

Un imn hristologic tradiţional

Chiar dacă literatura exegetică referitoare la Prologul ioaneic este foarte bogată, în rândul specialiştilor s-a ajuns totuşi la un anumit consens, şi anume acela că Sfântul Evanghelist Ioan a preluat în deschiderea operei sale un *imn hristologic tradiţional*, dintr-o sursă anterioară textului evanghelic, influenţată de teologia sapienţială iudeo-elenistică. Prologul a fost comparat adesea cu mesajul cărţii Înţelepciunea lui Isus Sirah, din Vechiul Testament, care în capitolul al 24-lea laudă „Înţelepciunea", identificând-o cu „Legea".[2] În ceea ce priveşte *stilul* Prologului, cea mai mare parte

[2] Ascultătorii Prologului ioaneic cunoşteau speculaţiile iudaice cu privire la „Înţelepciunea" personificată, care era sfetnic şi colaborator al lui Dumnezeu în opera creaţiei. Literatura sapienţială veterotestamentară operase o sinteză originală între Cuvânt şi Duh: Înţelepciunea personifica Cuvântul profetic (Proverbe 1, 20-30; 8), în vreme ce în Sir. 7 aceasta era descrisă ca un duh. Şi totuşi Sfântul Ioan, precizând că Logosul era Dumnezeu, vrea sa reamintească faptul că Logosul se identifică cu Iisus Hristos Întrupat şi Fiul cel Unul-Născut. Niciodată „Înţelepciunea" nu fusese prezentată drept Dumnezeu. În Noul Testament, termenul *ho Theos* îl desemnează de obicei pe Dumnezeu-Tatăl. Evanghelistul face deci referire la Dumnezeu-Fiul. Aceasta revelaţie, adusă de Iisus Hristos s-a realizat în Întrupare. Iisus este, în acelaşi timp, revelator al Tatălui şi revelaţie a dragostei dumnezeieşti. Prologul pregăteşte astfel o mai buna înţelegere a întregii Evanghelii, care Îl prezintă pe Iisus ca revelator al Tatălui. „Cuvântul" ioaneic trebuie, deci, înţeles, în lumina paralelismului său cu înţelepciunea personalizată (*Sofia*) şi cu Legea personalizară (*Torah*) din iudaism, dar şi cu distincţia necesară că „harul şi adevărul au venit prin Iisus

a frazelor sunt scurte. Dominante sunt propozițiile principale legate prin conjuncția *καί* (parataxă). În ansamblu, limbajul este bine structurat şi ritmat (germ. *hymnischer Redeweise*),[3] deşi nu putem vorbi despre o poezie strict metrică. Cele mai importante patru indicii invocate în susținerea acestei ipoteze sunt următoarele:[4]

- *schimbări de ritm* (pasaje poetice vs. pasaje în proză: de exemplu, vv. 6-8. 13. 15). Aceste schimbări de stil, remarcate de majoritatea exegeților, nu pot avea totuşi decât o valoare de indiciu „secundar", căci limita între „poetic" şi „în proză" nu poate fi strict definită;
- *salturi şi rupturi tematice şi stilistice* în derularea gândirii (în special, vv. 6-8. 15);
- în unele versete apar, de o manieră sintetică, *turnuri stilistice tipic ioaneice* (de exemplu, în vv. 6-8. 12c. şi 18);
- dimpotrivă, în alte versete, regăsim un *univers al limbajului şi al reprezentării care este diferit* de cel al ansamblului Evangheliei.

În rândul specialiştilor, mai există încă două teze care vorbesc despre proveniența acestui imn tradițional, îndepărtându-se de opinia majoritară şi pe care le respingem: teza clasică protestantă despre un *imn gnostic* al comunității baptiste (R. Bultmann) şi teza despre un *imn pre-creştin pur iudeo-elenistic* (J. Becker, J. Painter). Ipoteza criticii literare tradiționale este pusă la îndoială şi de unii cercetători francofoni şi anglofoni, care preferă o interpretare pur sincronică (e.g. M.-L. Boismard; X. Léon-Duffour; C.K. Barrett; R.A. Culpepper; E. Ruckstuhl; K. Berger etc.). Abundenta reconstrucțiilor izvoarelor, precum si varietatea structurilor propuse riscă să discrediteze atât lectura diacronică, cât şi pe cea sincronică a textului. În ciuda dificultăților reale ale celor două metode, ar trebui aleasă o soluție intermediară, pe care am putea-o defini drept *metodă eclectică*.

Hristos" – cf. Pr. prof. dr. VASILE MIHOC, *Sfânta Evanghelie după Ioan. Introducere şi comentariu*, vol. I, Ed. Teofania, Sibiu, 2003, p. 47.

[3] Cf. M. THEOBALD, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (SBS 106), Sttutgart, Katolisches Bibelwerk, 1983, (nota 9), p. 73.

[4] Cf. ANDREAS DETTWILER, „Le prologue johannique (Jean 1, 1-18)", în *La communauté johannique et son histoire*, Sous la direction de J.-D. Kaestli, Labor et Fides, Genève, 1990, p. 187.

Caracterul poetic al Prologului ioaneic este evident, chiar şi la nivelul traducerilor moderne. S-a remarcat şi faptul că o retroversie a pasajului în limba aramaică denotă forma unui imn (cuprins în vv. 1-5, 10-11, 14, 16-17), format din unsprezece cuplete, presărate cu unele comentarii.[5] Echilibrul dintre vv. 1-5 şi vv. 10-12 ale Prologului favorizează ideea unei compoziţii imnice la origine.[6] Nu este dificil de sesizat nici diferenţa dintre proza lirică prezentă în I Corintei 13 şi lirismul formal al imnelor citate în I Timotei 3, 16 şi II Timotei 2, 11-13. Este remarcabil faptul că imnele din Filipeni 2, 6-11 şi Coloseni 1, 15-20 se apropie mai mult de Prologul ioaneic, ambele fiind privite, din punct de vedere teologic, drept *imne hristologice*. Cea mai mare parte a imnelor şi a cânturilor hristologice se împart în strofe. Prologul ioaneic cuprinde şi el patru secţiuni[7] diferite, care se disting în mod natural:

- vv. 1-5: existenţa din veşnicie a Logosului;
- vv. 6-8: mărturia Sfântului Ioan Botezătorul despre Iisus Hristos;

---

[5] Cf. P. BORGEN, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John*, în „New Testament Studies", Nr. 16 (1969–70), p. 288–95. Sugestia unui *imn aramaic la origine*, susţinută de teologul german R. Bultmann, a fost, în mare măsură respinsă, însă ideea de bază a unui poem închinat Logosului divin a fost în general acceptată. Comentariile lui O. Bernard evidenţiază faptul că imnul nu constă numai într-un anumit număr de cuplete, ci conţine şi triplete (în vv. 1, 10, 18) şi chiar şi rânduri singulare (vv. 2, 14e). Autorul omite vv. 16-17 ale imnului şi consideră că acesta se termină odată cu v. 18. Versetele care rămân reprezintă comentarii ale evanghelistului: vv. 6-8, 15 – vorbesc despre mărturia despre Sfântul Ioan Botezătorul; vv. 12-13 – corectează faptul că nimeni nu a recunoscut Logosul; vv. 16-17 - ilustrează harul adevărului din v. 14. Părerile diferite au trezit scepticismul unor autori în privinţa existenţei unui imn la origine. Berett, de exemplu, preferă să descrie prologul drept o „proză ritmică", ca şi B. Lindars. Interesant este şi faptul că E. Haenchen acceptă ideea unui poem la origine, însă, în încercarea sa de a-şi susţine modul de împărţire al construcţiei (în contrast cu cupletele susţinute de R. Bultmann), ajunge tot la ideea construirii unui poem ca o „proză ritmică".

[6] E. KÄSEMANN, „The Structure and Purpose of the Prologue to John's Gospel", în *New Testament Questions of Today*, London: SCM, 1969, p. 151. Vezi şi C. DEMKE, *Der sogenannte Logos Hymnus in Johanneische Prolog*, în „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft", Nr. 58 (1967), p. 54.

[7] În rândul specialiştilor, există şi unele diviziuni în două (U. Schnelle, K. Wengst, E. Käsemann) sau trei secţiuni (M. Theobald, J. Becker), care rămân însă minoritare.

- vv. 9-13: venirea „Luminii celei adevărate" în lume;
- vv. 14-18: iconomia mântuirii în Hristos.

Dacă dintr-un anumit punct de vedere, Prologul ioaneic poate fi văzut ca un poem prevăzut cu unele comentarii explicative, din punct de vedere literar el reprezintă o compoziție omogenă, construită cu o măiestrie desăvârşită. Acest aspect ulterior a fost evidențiat de unii exegeți, care au susținut faptul că textul Prologului este rezultatul unui proces complicat, construit în jurul unui chiasm,[8] al cărui pivot îl reprezintă v. 12a.[9]

Folosirea conceptului de Logos este cel mai bun exemplu din istoria creştinismului despre transmiterea mesajului evanghelic în termenii înțeleşi şi recunoscuți de către „neamuri". După cum Sfântul Apostol Pavel folosea imaginea „Dumnezeului necunoscut", când le vorbea înțelepților din Areopagul atenian (cf. Fapte 17, 23 ş.u.), tot astfel Evanghelistul Ioan pune în lumină un concept familiar destinatarilor săi, vorbind despre Logosul divin în relație cu Dumnezeu-Tatăl şi cu lumea. În Septuaginta, termenul ebraic *dabar* (i.e. cuvânt/ lucru) este tradus de 56 de ori prin *logos* si de 147 de ori prin *rhēma*. Avem impresia ca Evanghelistul, vorbind despre Cuvântul unic (gr. *ho Logos*), are intenția să-L pună în opoziție cu numeroasele cuvinte ale Legii mozaice, mai ales cu „cele zece cuvinte/ porunci", care vor avea întotdeauna în iudaism o importanță foarte mare. În acest sens, clasicistul J.B. Skemp spunea despre Prolog şi despre Evanghelia pe care o deschide următoarele: „Ar putea fi posibil, ca un *tour de force*, să demonstrăm că tot ceea ce conține provine din forme antecedente pur ebraice, dar nu vom putea niciodată dovedi că ascultătorii săi îl auzeau cu mințile şi inimile neinfluențate de înțelesurile elenistice

[8] *Chiasmul* („chiasmus", de la litera grecească „chi") este o formă retorică dezvoltată pe baza paralelismului, utilizat pentru a crea o mişcare, în esență, concentrică. Astfel, într-o structură chiastică, semnificația ultimă (mesajul esențial) nu se dezvoltă în final, într-o „concluzie", ci de la începutul şi sfârşitul textului spre *centrul* său. Probabil de origine semită, chiasmul ar putea fi ceea ce structuraliştii numesc „structură de adâncime" – Vezi Pr. prof. dr. JOHN BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere de Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 127-152.

[9] R. A. CULPEPER stabileşte corespondența între vv. 1-2 şi 18; vv. 3 şi 17; vv. 4-5 şi 16; vv. 6-8 şi 15; vv. 9-10 şi 14; vv. 11 şi 13; vv. 12a şi 12c – *The Pivot of John's Prologue*, în „New Testament Studies", Nr. 27 (1980–81), p. 2-6.

ale cuvintelor care le erau citite".[10] Vorbind despre Persoana lui Iisus Hristos, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae spunea, la rândul său: „Sfântul Ioan Evanghelistul identifică pe Fiul lui Dumnezeu, care S-a întrupat, cu Cuvântul, iar Acesta Îl cunoaşte, ca şi Sfântul Pavel, ca pe Cel prin Care toate s-au făcut şi era încă înainte de Întrupare viaţa şi lumina oamenilor (In 1, 3-5, 14). Sfântul Ioan a luat ideea Logosului de la stoici şi de la Filon, dar identificându-l pe acesta cu Fiul lui Dumnezeu, Căruia Sfântul Apostol Pavel îi atribuie acelaşi rol de fundament al tuturor încă de la creaţie, dând acestui Logos înţelesul de Persoană, pe care îl are Fiul lui Dumnezeu la Sfântul Apostol Pavel".[11]

Pe lângă aspectele de critică textuală şi redacţională asupra acestui *imn hristologic tradiţional*, care constituie numai o primă fază a analizei noastre, trebuie văzut şi un anumit *sensus plenior* al Prologului ioaneic, adică valoarea sa hermeneutică şi relaţia cu restul Evangheliei. În literatura teologică modernă, s-a spus adesea că Prologul Sfintei Evanghelii după Ioan reprezintă „o uvertură pentru o bucată muzicală", în care sunt anunţate principalele teme ale scrierii. De-a lungul timpului, Prologului i-au fost atribuite numeroase calificative, sugestive pentru rolul său: deschidere, program, sumă anticipată a mesajului evanghelic, sfat de lectură, cheie pentru înţelegerea corectă a textului etc. Textul constituie indubitabil calea de acces spre întreaga scriere. Prologul anticipă, într-o manieră sintetică, macrostructura Evangheliei, constituindu-se ca un rezumat al acesteia. Această poveste *in nuce* schiţată în Prolog va fi dezvoltată şi precizată pe parcursul întregii scrieri. După ce a citit şi a înţeles istorisirea evanghelică, după ce a parcurs itinerariul narativ trasat, cititorul poate reveni „la început". Acest *archē* este echivalent cu „începutul" dinainte de creaţie, care conduce la Dumnezeu Însuşi. Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, ca Logos al lui Dumnezeu-Tatăl, este dezvăluită încă de la primele cuvinte ale Evangheliei, care vor culmina în capitolul 20, când scopul *evangheliei* este formulat în mod explicit: „…acestea s-au scris pentru ca să credeţi că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, şi crezând să aveţi viaţă veşnică" (v.

[10] J. B. SKEMP, *The Greeks and the Gospel*, Carey Kingsgate, London, 1964, p. 56.
[11] Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ediţia a III-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 33.

31). Logosul divin S-a întrupat pentru a aduce mântuirea lumii şi a le da celor credincioşi posibilitatea de a deveni fii ai lui Dumnezeu după har. În aceasta se cuprinde, ca într-un rezumat, întreaga dogmă creştină, propovăduită de Biserica Ortodoxă.

„La început era Cuvântul…"

Primele cuvinte ale versetului 1, „la început" (gr. *en archē*), ne duc cu gândul la primul verset al Sfintei Scripturi (*bereshit*, Facere 1, 1), stabilind o legătură între cuvintele Vechiului Testament şi Evanghelia a IV-a. Aici este, însă, vorba nu despre actul creaţiei, ci despre perioada dinaintea începutului creaţiei, a existenţei din veşnicie a Cuvântului, a doua Persoană a Sfintei Treimi, Care era „la Dumnezeu" (gr. *pros ton Theon*) şi era Însuşi Dumnezeu (cf. Ioan 17, 5). Expresiile temporale abundă în textul Evangheliei şi, de aceea, ele trebuie privite ca având un rol foarte important. Secvenţa temporală *la început* evocă începutul relaţionării Logosului cu Dumnezeu, absolutul care transcende timpul. Sfântul Ioan descrie prezenţa veşnică a Logosului în Dumnezeu. Existenţa veşnică a Logosului reiese din indicativul imperfect al verbului „a fi" (gr. *ēn*), ce sugerează noţiunea de existenţă şi comuniune din veşnicie (în contrast cu *egeneto*, din 1, 3; 6, 14).[12] Vorbind despre acest început general, care nu poate avea nimic înaintea lui, Sfântul Chiril al Alexandriei spune: „Nimic nu este mai vechi ca începutul, dacă ne gândim la definiţia *începutului*. Căci nu va exista niciodată vreun început al începutului, sau cugetându-se vreun alt început existent înainte; şi aşa, mai departe se va nega existenţa vreunui început adevărat. Căci altfel, dacă se va întâmpla să existe vreun altul mai înainte de începutul adevărat, cuvântul nostru despre început va merge la nesfârşit, răsărind mereu altul şi declarând ca al doilea pe cel la care s-a oprit căutarea noastră. Deci nu va fi început al începutului pentru cugetarea exactă şi adevărată, ci cuvântul despre el va exprima infinitatea şi necuprinderea lui. Deci mersul mereu înapoi neavând sfârşit şi depăşind măsura veacurilor, Fiul nefiind născut în timp, Se va afla existând mai degrabă etern împreună cu Tatăl, căci *era la început*. Iar de era la început, spune-

[12] HERMAN N. RIDDERBOS, *The Gospel according to John: A Theological Commentary*, Translated by John Richard De Witt, Eerdmans, Grand Rapids, 1975, p. 24.

mi, ce minte va zbura peste puterea acelui *era*? Când se va opri deci ca într-un sfârşit şi acel e*ra*, o dată ce fuge mereu înaintea gândului ce-l urmăreşte şi mereu înaintea cugetării ce-i urmează?".[13]

Versetul 2 accentuează, prin repetiţie, faptul că Logosul divin, şi nu altcineva (gr. *outos*), era Dumnezeu adevărat de la început, deofiinţă cu Tatăl, şi nu a devenit Dumnezeu în timp, aşa cum vor susţine mai târziu, în mod greşit, arienii. Cuvântul este Mediatorul creaţiei, în mod catafatic şi apofatic, ci nu o specie de Demiurg, sau un intermediar între Dumnezeu şi creaţia Sa.

După ce a vorbit despre deofiinţimea Logosului cu Dumnezeu-Tatăl, Sfântul Ioan evidenţiază, în versetul 3, divinitatea Mântuitorului prin actul creaţiei, rolul Cuvântului la creaţie. Toate lucrurile s-au făcut prin înţelepciunea divină, iar lumea (*kosmos*) a venit la fiinţă prin El. Logosul mediază nu numai actul creaţiei, ci şi continuarea sa, conform Providenţei divine. Atât „viaţa" (gr. *zoē*) cât şi „lumina" (gr. *phôs*) sunt elementele-cheie ale creaţiei şi existenţei omului, dar şi ale noii creaţii, a acelui *kainos anthropos*, despre care vorbea în mod strălucit Sfântul Apostol Pavel. Cuvântul „toate" (gr. *panta*) accentuează superioritatea şi autoritatea lui Iisus Hristos faţă de tot ceea ce este creat (3, 35; 13; 3; cf. Apocalipsa 4, 11), faţă de oameni (17, 2) şi chiar faţă de tot ceea ce umanitatea nu cunoaşte (1, 10-11).[14] Termenul *kosmos* se poate referi la univers (21, 25), dar şi la neamuri, în general, în contrast cu Israel, ca popor ales (1, 11; 12, 19; 8, 12; cf. Isaia 42, 6; 49, 6), sau chiar la „toţi oamenii". Aceştia reprezintă „lumea" care era în întuneric înainte de venirea lui Mesia, asupra căreia Iisus a adus lumina Evangheliei mântuirii.[15]

Versetele 6-8 reprezintă o relatare a activităţii Sfântului Ioan Botezătorul, care este „pionierul kerygmei creştine", dezvoltată mai târziu în cartea Faptele Apostolilor. După ce a mărturisit adevărul despre existenţa din veşnicie a Cuvântului,

---

[13] SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB 41, Traducere, introducere şi note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p 19.

[14] E.L. MILLER, *Salvation-History in the Prologue of John: The Significance of John 1:3/4*, în „Novum Testamentum Supplement" 60, Leiden – Brill, 1989, p. 72-76.

[15] T.W. MANSON, *Paul and John: Some Selected Theological Themes*, SBT 38, London: SCM, 1963, p. 91.

evanghelistul întrerupe citarea imnului hristologic, pentru a prezenta mărturia Înaintemergătorului şi Botezătorului despre „Lumină", adică Logosul înomenit. Alăturarea celor două personaje, Ioan Botezătorul şi Iisus Hristos, accentuează o dată în plus contrastul dintre creaţie şi Creator. Ioan nu era „lumina", ci „cel care mărturiseşte despre lumină". Astfel, rolul Sfântului Ioan Botezătorul în Evanghelia a IV-a este de „prototip al ucenicilor lui Iisus"[16] sau, altfel spus, „evanghelistul în numeşte pe Botezătorul drept primul *mărturisitor* creştin".[17]

Versetele 9-13 prezintă reacţia lumii (gr. *kosmos*) la arătarea Cuvântului lui Dumnezeu Întrupat. Spre deosebire de Sfântul Ioan Botezătorul, care era mai degrabă o „făclie aprinsă" (5, 35), Mântuitorul Iisus Hristos era „lumina cea adevărată". Prologul pune în paralel răspunsul „lumii" păgâne la apariţia lui Iisus cu cel al poporului lui Israel. Chiar dacă lumea a fost creată prin El, nu L-a (re)cunoscut pe El şi chiar I-a devenit ostilă (15, 18-19).[18] Sfântul Ioan ţine să noteze că cei care L-au primit şi cred în numele Lui – adică cei care constituie Biserica – au fost făcuţi fii ai lui Dumnezeu printr-o naştere „de la Dumnezeu", despre care va fi vorba pe larg în episodul convorbirii Mântuitorului cu fariseul Nicodim.

Versetul 14 accentuează realitatea Întrupării Mântuitorului Iisus Hristos, împotriva ereziei dochete, care începuse să se arate, la sfârşitul secolului I d.Hr. Sintagma poate fi pusă în legătură cu „Dumnezeu S-a arătat în trup", din I Tim. 3, 16. Termenul folosit de Sfântul Ioan, *sarx*, înseamnă propriu-zis „carne" şi vine să dezmintă părerea ereticilor docheţi despre o aparenţă a trupului omenesc al Mântuitorului. Vorbind despre verbul *egeneto*, G. Richter spune: „verbul *ginomai*, pus în legătură cu un substantiv predicativ, exprimă o persoană sau un lucru ce îşi schimbă proprietăţile sau intră într-o nouă stare/ condiţie, devenind ceea ce nu era înainte".[19] În contextul nostru, acel ceva nou este trupul

---

[16] MATHIAS RISSI, *John 1, 1-18 (the Eternal Word)*, în „Interpretation", Nr. 31 (1977), p. 398.

[17] C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 299.

[18] MOSES STUART, *Exegetical and Theological Examination of John 1: 1-18*, în „Biblia Sacra", Nr. 7 (1850), p. 282.

[19] G. RICHTER, *Die Fieischwerdung des Logos im Johannes-Evangelium*, în „Novum Testamentum", Nr. 13 (1971), p. 88.

omenesc asumat în mod real de Ipostasul divin al Persoanei a doua a Sfintei Treimi: „Raţiunea umană personală îşi găseşte, în această ipostaziere a ei în Logos, împlinirea culminantă. Logosul este astfel împlinirea omului ca persoană; natura umană îşi găseşte în Ipostasul divin împlinirea sa ipostatică”.[20] Astfel, Logosul „S-a sălăşluit” între noi. Verbul grecesc *eskenosen*, de la substantivul *skeni* (cort) înseamnă literal „a-şi pune/ întinde cortul”. Limbajul folosit ne duce cu gândul la arătarea lui slavei lui Dumnezeu în timpul Exodului poporului ales, în momentul trecerii minunate prin Marea Roşie, a primirii Legii pe Muntele Sinai, dar mai ales a stabilirii Cortului Sfânt, în care Dumnezeu era atotprezent (ebr. *shekinah*, cf. Exod 33, 7-11) şi unde sălăşluia sulul Legii (Exod 40, 34-38).[21]

Sintagma „Unul-Născut din Tatăl” este o expresie caracteristic ioaneică, de o valoare teologică unică, folosită în sens generic pentru definirea relaţiei din veci a Fiului cu Tatăl (cf. Ioan 1, 14. 18; 3, 16. 18; I Ioan 4, 9). Sintagma va fi preluată de Biserică pentru a exprima filiaţia divină a lui Iisus Hristos. În limba greacă a dialectului comun, atunci când se compun cu *genēs*, adverbele descriu mai degrabă natura decât sursa derivaţiei. Astfel, *monogenēs* este folosit numai în cazul copiilor. În sens general, termenul înseamnă „unic” sau „incomparabil”. În Septuaginta, cuvântul traduce adesea termenul ebraic יחידה, folosit în legătură cu primul (cf. Judecători 11, 34) sau al doilea sens (cf. Psalmul 22, 20). El devine astfel sinonim cu *agapētós*, o altă traducere a aceluiaşi termen ebraic (Facere 22, 2. 12. 16). Adesea, în literatura religioasă greacă, *monogenēs* are sensul de „născut de unul singur” (i.e. de un tată, fără asistenţa unei mame). Filon Alexandrinul se referă la *logos* mai degrabă ca *prōtógonos* decât ca *monogenēs*. În Noul Testament, termenul apare numai în Evanghelia după Luca (fiul văduvei din Nain – 7, 12) şi în Epistola către Evrei (în legătură cu Isaac – 11, 7). Sfântul Evanghelist Ioan este singurul autor biblic care foloseşte termenul în legătură cu Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Ca „fii ai lui Dumnezeu”, creştinii sunt numiţi *tékna*, ci nu *huioí* (cf. 1:12; 11:52; I Ioan 3:1). Numai Iisus

[20] Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Op. cit.*, p. 45.
[21] EDWYN CLEMENT HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, Edited and completed by Francis Noel Davey, 2ed rev. Ed., Faber & Faber, London, 1947, p. 148.

Hristos este singurul *huiós*, ceea ce descrie relația sa din veşnicie cu Tatăl.[22]

Secvența *har şi adevăr* este întâlnită adesea în LXX sub forma „milă şi adevăr", pentru a descrie legământul iubirii lui Dumnezeu cu poporul ales (cf. Exod 34, 6). Iubirea lui Dumnezeu se manifestă în mod plenar prin trimiterea Unicului Său Fiu în lume, ca să răscumpere întreg neamul omenesc prin jertfa Sa (cf. Ioan 3, 16; Filip. 2, 6-9). Termenul *charis* apare în Evanghelia a IV-a numai în acest paragraf (14, 16, 17), însă repetarea sa în trei versete reflectă importanța mărturisirii ioaneice. Pe de altă parte, *aletheia* este un cuvânt-cheie al literaturii ioaneice, cuprinzând atât conceptul ebraic, cât şi pe cel grecesc de „adevăr".[23]

Termenul *exegesato* este rădăcina cuvântului exegeză şi înseamnă propriu-zis „a tâlcuit", „a explicat". El este folosit de istoricul evreu Iosif Flavius pentru a vorbi despre expunerea Legii de către rabini. Adesea, în scrierile antice, are înțelesul de a publica sau a explica tainele divine. Pentru Logosul întrupat, obiectul acestei expuneri este Dumnezeu-Tatăl. Exegeza realizată astfel este pe deplin justificată şi autoritativă, în virtutea unității de ființă a Persoanelor divine (despre calitatea de Învățător a Mântuitorului).

Misiunea şi existența Mântuitorului Iisus Hristos este pusă în legătură, în Evanghelia Sfântului Ioan, cu existența din veci a Tatălui. Cuvântul S-a făcut trup şi a devenit săvârşitorul operei de mântuire, punând astfel începutul unei noi creații a lui Dumnezeu. Prologul ioaneic culminează cu o reafirmare a divinității lui Iisus Hristos, printr-un *inclusio* (v. 18), care devine simetric cu v. 1. El poate fi pus, de asemenea, în comparație cu concluzia întregii Evanghelii (20, 28). Mântuitorul Hristos devine, astfel, leitmotivul întregii gândiri ioaneice, iar hristologia punctul central al scrierilor Sfântului Ioan Teologul.[24]

---

[22] F. BÜSCHEL, „Monogenḗs", în *Theological Dictionary of the New Testament*, Edited by G. Kittel, G. Friedrich & G. W. Bromiley, G. W., Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1995, p. 607.

[23] C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2ed ed., Westminster, Philadelphia, 1978, p. 167.

[24] CRAIG S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, Volume I, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1960, p. 426.

Abstract: ***The Johannine Prologue – a Traditional Christological Hymn and Its Role within the Narrative Structure of the Fourth Gospel***
The Gospel according to John, the Theologian, constitutes a special writing within the canonical corpus of the New Testament, thanks to its spiritual character. The Prologue (John 1, 1-18) of the fourth Gospel represents a traditional Christological hymn, coming from an older source and influenced by the Jewish-Hellenistic wisdom literature. The poetical character is obvious, even in the modern translations, which is doubled by the theological deepness which is talking about the Second Person of the Holy Trinity – the incarnated Logos. This resumes the entire theology of the Gospel and doubtless the main dogma proclaimed by the Orthodox Church.

PĂRINȚI, SCRIITORI BISERICEŞTI ŞI SCRIERI CREŞTINE ÎN ȚARA SFÂNTĂ, DE LA CUCERIREA ARABĂ LA PRIMA CRUCIADĂ[1]

Arhim. IERONIM (ION) CREȚU[2]

Cuvinte cheie: *Țara Sfântă, Scriitori bisericeşti, Sfântul Sofronie al Ierusalimului, centre monastice, Pământul Sfânt*
Keywords: *The Holy Country, Church Writers, Saint Sophronius of Jerusalem, monastic centres, the Holy Land*

Introducere

Țara Sfântă, locul în care Însuşi Fiul lui Dumnezeu întrupat şi-a trăit viața pământească, a suferit, a fost răstignit şi îngropat, iar apoi a înviat a treia zi din morți, a dat Bisericii şi numeroşi părinți şi scriitori bisericeşti, fie ei monahi sau mireni, fiind, totodată, şi cadrul în care au apărut o multitudine de scrieri creştine cvasianonime, despre ale căror autori istoria şi tradiția nu ne-au păstrat prea multe informații. Din păcate, înfloritoarea literatură creştină din zona Israelului biblic şi a Palestinei romane a suferit enorm după căderea Țării Sfinte în mâinile arabilor musulmani, aproape de mijlocul celui de-al şaptelea veac al erei noastre. Teama de cotropitori, prigonirile pe care aceştia le-au dezlănțuit împotriva creştinilor, chiar dacă au existat şi perioade de acalmie, au făcut ca scrierile creştine să fie tot mai rare, începând cu secolul al VII-lea, cultura bisericească să se refugieze în mănăstirile din pustiu, iar atenția teologilor să se îndrepte mai mult către apărarea credinței în Hristos în fața liderilor politici şi religioşi ai islamului.

În prima perioada a stăpânirii musulmane, după cucerirea arabă şi până la sfârşitul secolului al nouălea, pe pământul Țării Sfinte au mai reuşit să viețuiască Părinți şi scriitori bisericeşti de seamă, deşi mult mai puțini la număr decât în veacurile trecute. În

[1] Lucrare susținută în cadrul cursurilor de doctorat sub îndrumarea Pr. prof. Univ. Dr. CONSTANTIN PĂTULEANU, care a dat avizul de publicare.
[2] Doctorand în cadrul Universității din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiințele educației.

ciuda faptului că, din punct de vedere politic, erau supuşi ai califului, aceştia se considerau membre ale trupului unic al Bisericii, gândirea şi acţiunile lor gravitând, în continuare, în jurul Constantinopolului, ca centru de greutate al Imperiului Roman creştin. Nu era vorba doar de o nostalgie a vremurilor apuse, ci de credinţa fermă a acestor aştri ai creştinătăţii că, dincolo de impedimentele istorice, Biserica Ierusalimului se află într-o comuniune sfântă cu celelalte scaune apostolice, mai presus de graniţe şi de dorinţele puternicilor vremii. Adaptându-se noii configuraţii a comunităţilor creştine din Levant, teologia creştină a trebuit să adopte şi limba arabă, numeroşi autori, mulţi rămaşi încă nestudiaţi în Europa creştină până în zilele noastre, scriind în această limbă. Din păcate, însă, în secolele X-XI, înteţindu-se prigoana musulmană împotriva Bisericii Ierusalimului, comunitatea creştină a avut serios de suferit, mănăstirile din Ţara Sfântă fiind cele care au continuat să copieze lucrările Părinţilor şi ale celorlalţi scriitori creştini, traducându-le adesea şi în arabă.

Este imposibil de realizat un tablou complet al scrierilor creştine de pe teritoriul Ţării Sfinte, în perioada cuprinsă între cucerirea arabă şi prima cruciadă, aşadar de la mijlocul secolului al VII-lea până la sfârşitul celui de-al XI-lea, mai ales că operele multor autori de limbă arabă au rămas chiar inedite. Cu toate acestea, dispunem de informaţii privind câţiva Părinţi şi scriitori creştini reprezentativi din această perioadă, începând chiar cu Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului (634-638) şi administratorul cetăţii sfinte, cel care a semnat şi actul de capitulare a oraşului înaintea califului Omar ibn al-Khattab (634-644).

1. Sfântul Sofronie al Ierusalimului

Sfântul Sofronie a fost, fără îndoială, unul dintre cei mai renumiţi patriarhi ai Ierusalimului, recunoscut în întreaga creştinătate pentru erudiţia sa extraordinară, pentru cunoaşterea Sfintei Scripturi şi pentru calităţile pastorale şi diplomatice de care a dat dovadă de-a lungul întregii vieţi, dar, mai cu seamă, în momentele grele ale perioadei petrecute în scaunul patriarhal al cetăţii sfinte. Născut la Damasc, în preajma anului 560 sau chiar mai devreme, în jurului

anului 550,[3] Sfântul Sofronie făcea parte dintr-o familie de origine siriacă ori arabă, primind o educaţie creştină în copilărie. În acelaşi timp, a studiat şi ştiinţele profane ale vremii, remarcându-se, îndeosebi, prin talentul său oratoric, calităţile în această privinţă atrăgându-i şi supranumele de Sofistul. Deşi unii hagiografi au contestat faptul că Sofronie Sofistul, nume care se găseşte, de altfel, în titlul operelor atribuite Sfântului Sofronie, ar fi una şi aceeaşi persoană cu patriarhul Sofronie, cercetările moderne au confirmat acest lucru.[4] Această titulatură nu trebuie privită într-un sens negativ, ci, dimpotrivă, este dovada aprecierii calităţilor tânărului Sofronie de către comunitatea damaschină.

Încă din tinereţe, Sfântul a predat dialectica şi retorica, în paralel, însă, aprofundând şi studiul Sfintei Scripturi. Nu se ştie motivul pentru care a părăsit Damascul, însă acesta ar putea fi reprezentat de moartea părinţilor săi. Oricum, în primă fază, tânărul Sofronie a mers în Ţara Sfântă nu atât pentru a se dedica vieţii monahale, ci, mai degrabă, pentru a se închina şi a se ruga la Sfintele Locuri. Astfel, înainte de anul 580, Sofronie s-a împrietenit cu Ioan Moschu, autorul *Limonariului*, în timpul acestui veritabil pelerinaj în Ţara Sfântă. Este posibil ca, după acest prim contact cu Sfântul Ioan, să fi şi fost tuns în monahism,[5] însă există şi o posibilitate destul de mare ca închinovierea sa la Mănăstirea Sfântul Teodosie, din pustiul Iudeii, să se fi petrecut după revenirea dintr-o călătorie în Egipt, împreună cu Ioan Moschu. Cei doi prieteni duhovniceşti au vizitat Alexandria, undeva în perioada 578-582, când Sofronie nu era încă monah, spre deosebire de Ioan, acest lucru fiind confirmat şi de cuvintele lui Sfântului Ioan Moschu însuşi, în *Limonariul* său.[6]

Şederea lui Sofronie şi Ioan Moschu în Ţara Sfântă, la Mănăstirea Sfântul Teodosie, a fost tulburată, către anul 602, de

---

[3] ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, trans. Adrian Walford, James Clarke & Co, Cambridge (UK), 2006, p. 303.

[4] SIMÉON VAILHÉ, *„Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche”*, în Revue de l'Orient Chrétien 7 (1902), p. 360.

[5] ABBÉ LAURENT DE SAINT-AIGNAN, *„Vie de Saint Sophrone, Patriarche de Jérusalem”*, în Académie de Sainte-Croix d'Orléans. Lectures et mémoires, tome Vème, Orléans-Paris, 1886, p. 230.

[6] SIMÉON VAILHÉ, *„Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche”*, p. 366.

instabilitatea ce a cuprins întregul Imperiu Bizantin, după ce Flavius Focas reuşise să-l detroneze pe împăratul Mauriciu, uzurpând, astfel, tronul de la Constantinopol. În aceste condiţii, cei doi au plecat către nord, vieţuind o vreme în Siria, la Seleucia, pentru ca, apoi, în jurul anului 608, să se întoarcă în Egipt. Aici, după instalarea Sfântului Ioan cel Milostiv pe scaunul patriarhal, în anul 610, Sfinţii Sofronie şi Ioan Moschu au fost remarcaţi de ierarhul alexandrin pentru calităţile lor, fiindu-le încredinţată sarcina de a readuce în comuniunea eclesială pe ereticii acefali şi a încerca să împiedice răspândirea învăţăturilor lor greşite. Zelul misionar al celor doi monahi palestinieni a fost încununat de succes, deşi nu unul deplin, ei reuşind să readucă la dreapta credinţă un mare număr de mănăstiri şi comunităţi laice. Datorită acestor realizări, patriarhul Ioan i-a apreciat şi mai mult şi i-a luat drept colaboratori apropiaţi, probabil şi hirotonindu-i preoţi.[7] Nici la Alexandria nu a putut rămâne, însă, Sfântul Sofronie pentru prea multă vreme, întrucât vestea cuceririi Ierusalimului de către perşii lui Chosroe al II-lea (590-628 d. Hr.), în anul 614, s-a răspândit în foarte scurt timp în întregul Egipt, provocând spaimă, căci exista un pericol iminent ca acesta să fie următoarea ţintă a incursiunii persane.

De altfel, acest lucru avea să se şi petreacă, peste numai patru ani conflictul dintre bizantini şi sassanizi mutându-se în vechiul pământ al faraonilor, urmând ca, în luna iunie a anului 619, Alexandria înseşi să fie cucerită de perşi. Sfântul Sofronie şi Sfântul Ioan Moschu au părăsit, aşadar, Egiptul, în anul 614, plecând către Italia.[8] Împreună cu mai mulţi ucenici, cei doi au vizitat mai multe comunităţi monahale din Peninsulă, dar şi de pe alte ţărmuri ale Mării Mediterane, inclusiv din Cipru. Ajungând la Roma, în vremea pontificatului papei Bonifaciu al V-lea (619-625), Sfântul Ioan Moschu a redactat aici celebra sa lucrare *Limonariul* sau *Livada duhovnicească*, murind în fosta capitală a Imperiului Roman,

[7] ABBÉ LAURENT DE SAINT-AIGNAN, *„Vie de Saint Sophrone, Patriarche de Jérusalem”*, p. 233.
[8] ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, p. 304.

probabil înainte de anul 625.[9] Unii cercetători consideră că mutarea la Domnul a Sfântului Ioan Moschu s-ar fi petrecut chiar mai devreme, undeva în anul 619, deci imediat după sosirea celor doi prieteni la Roma. Din contră, alții plasează moartea Sfântului Ioan mult mai târziu, în anul 634.

În ceea ce-l privește pe Sfântul Sofronie, acesta se pare că a înființat o mănăstire în nordul Africii, unde a adăpostit monahii care fugeau din calea perșilor ce se apropiau vertiginos de Constantinopol. De altfel, în 626, forțele sassanide, împreună cu avarii, aveau să și asedieze capitala imperială,[10] În anul 633, Sfântul Sofronie se afla din nou la Alexandria, unde patriarhul Cirus încerca să-i împace pe monofiziți cu Biserica, căzând, însă, într-o altă erezie: monotelismul. Din păcate, în ciuda eforturilor Sfântului Sofronie de a-l convinge pe ierarhul alexandrin de greșeala pe care o făcea, Cirus nu a putut fi înduplecat să renunțe la intențiile sale, așa încât Sofronie a fost nevoit să meargă la Constantinopol și să ceară sprijinul patriarhului Sergiu. Acesta, însă, s-a dovedit foarte șovăielnic, emițând așa numitul *Psephos*, prin care interzicea discuțiile în ceea ce privește existența uneia sau a două lucrări în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. În aceste condiții, Sfântul Sofronie a revenit în Țara Sfântă, dar situația lui s-a schimbat fundamental în toamna anului 634, când a fost ales patriarh al Ierusalimului.

Fără să ezite, a convocat un sinod în cadrul căruia a fost redefinită doctrina privind existența a două lucrări și două voințe în Hristos, continuând să lupte, prin toate mijloacele, împotriva propagării ereziilor. Din păcate, Biserica universală nu s-a putut bucura pentru multă vreme de patriarhul Sofronie, întrucât invadarea Țării Sfinte de către arabii musulmani l-a obligat pe ierarhul ierusalimitean să își concentreze energia pe întărirea și mângâierea creștinilor amenințați de pericolul islamic. Încă din iarna anului 634, patriarhul se plângea, în predicile sale, de faptul că musulmanii făcuseră imposibil accesul creștinilor din Ierusalim în Biserica Nașterii din Betleem. Ulterior, probabil în special după

[9] A. VACANT, E. MANGELOT, É. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique, XIV*, Éditions Letouzey et Ané, Paris, 2379.
[10] ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, p. 304.

înfrângerea bizantinilor la Yarmuk, în august 636, Sfântul Sofronie a preluat şi atribuţiile civile, el fiind cel care a negociat capitularea Ierusalimului, în primele luni ale anului 638, mai întâi cu comandantul armatelor ce asediau cetatea, Abu Ubayda, iar apoi cu califul Omar însuşi. Faptul că Sfântul Sofronie a ales să predea oraşul nu poate fi nicidecum privit ca un gest izvorât din teamă, ci ca o dovadă de realism. El a cerut să capituleze în faţa califului însuşi, pentru a sublinia valoarea Ierusalimului şi având încredere că, spre deosebire de comandanţii direct implicaţi în luptele de pe front, Omar avea să înţeleagă valoarea simbolică uriaşă a capitulării cetăţii sfinte. Patriarhul Sofronie a dat dovada unei depline maturităţi diplomatice, chiar politice am putea spune. Grija pastorală l-a făcut să prefere o cedare paşnică în locul unei rezistenţe la capătul căreia, probabil, pentru Ierusalim ar fi urmat clipe de groază, precum cele de după cucerirea romană din anul 70 d. Hr. Cel puţin în faza iniţială, Omar nu i-a înşelat aşteptările, căci, invitat fiind de patriarh să se roage în Biserica Învierii, califul a refuzat categoric, alegând să îşi rostească rugăciunea pe trepte, pentru a nu crea un precedent periculos, care să ducă la revendicarea sfântului locaş de către musulmani.[11] În mod sigur, însă, pierderea controlului creştin asupra Ierusalimului l-a afectat serios pe Sfântul Sofronie, ale cărui posibilităţi de a ajuta Biserica se restrângeau foarte mult. Marcat de evenimente, patriarhul s-a mutat la Domnul la scurt timp după căderea Ierusalimului în mâinile musulmanilor, în mod tradiţional data naşterii sale în Ceruri fiind considerată 11 martie 638.

Sfântul Sofronie nu a fost numai un mare ierarh, preocupat de soarta celor pe care îi păstorea şi de menţinerea unităţii de credinţă a Bisericii, ci s-a dovedit şi un prolific scriitor. Lui îi sunt atribuite 47 de lucrări,[12] dintre care unele este posibil să nu fie autentice, iar altele sunt pierdute, referirile la ele găsindu-se în alte scrieri creştine. Din perioada de dinainte de instalarea pe scaunul

[11] 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. 38-39.

[12] *Clavis Patrum Graecorum* 7635-7681.

patriarhal al Ierusalimului datează un număr important de scrieri hagiografice şi poeme. Renumită este, fără îndoială, *Viaţa Sfinţilor Chir şi Ioan,*[13] martiri ai Bisericii din vremea împăratului Diocleţian. De asemenea, foarte cunoscută în rândurile creştinilor este *Viaţa Sfintei Maria Egipteanca,*[14] scrierea fiind atribuită Sfântului Sofronie, deşi stilul ei este foarte diferit de cel al *Vieţii Sfinţilor Chir şi Ioan*. Fie Sfântul Sofronie a prelucrat, cu intervenţii totuşi minime, o scriere anterioară, fie, din contră, scrierea iniţială a patriarhului cetăţii sfinte a fost modificată de redactori ulteriori.[15] Împreună cu Sfântul Ioan Moschu a redactat şi *Viaţa Sfântului Ioan cel Milostiv, patriarhul Alexandriei*, însă originalul acestei scrieri s-a pierdut, numai un fragment supravieţuind până în zilele noastre, conservat în vieţile sfinţilor redactate de Sfântul Simeon Metafrastul.[16] Printre poemele Sfântului Sofronie se găsesc atât imne liturgice cât şi poezii religioase, destinate lecturării în afara cultului. Colecţia sa de poeme, *Anacreontica,*[17] a fost mereu apreciată în mod pozitiv nu doar pentru profunzimea trăirii duhovniceşti, ci şi pentru frumuseţea literară. Părintele Prof. Dr. I. G. Coman oferă o informaţie eronată în privinţa celei de-a paisprezecea ode din Anacreontica, despre care spune că descrie distrugerea Ierusalimului de către arabi.[18] În realitate, oda se referă la devastarea oraşului sfânt de către perşii sassanizi, în anul 614.[19] În ceea ce priveşte imnele liturgice, Sfântul Sofronie este autorul mai multor idiomele, cântări din slujba Ceasurilor Împărăteşti din Ajunul sărbătorilor Naşterii Domnului, respectiv Botezului Domnului,[20] precum şi a minunatei rugăciuni de la sfinţirea apei,

[13] *Patrologia Graeca* 87, 3379-3676.
[14] *Patrologia Graeca* 87, 3697-3726.
[15] A. VACANT, E. MANGELOT, É. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV, 2380.
[16] *Patrologia Graeca* 114, 895-966.
[17] *Patrologia Graeca* 87, 3733-3838.
[18] Preot Prof. Dr. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, Sfânta Mânăstire Dervent, 2000, p. 188.
[19] *Patrologia Graeca* 87, 3800. Din păcate, versiunea oferită în Patrologia Graeca păstrează numai titlul acestei ode, din care însă, ne putem da seama care îi era tema.
[20] *Patrologia Graeca* 87, 4005-4009.

în ziua de Boboteaza („*Treime mai presus de fire...*").[21] Tradiția noastră bisericească îi atribuie Sfântului Sofronie şi revizuirea imnului „*Lumină lină*", de la slujba Vecerniei.

După anul 634, când Sfântul Sofronie a ajuns patriarh al Ierusalimului, scrierile sale s-au concentrat mai mult pe aspecte pastorale şi doctrinare. Din această perioadă datează mai multe omilii, la diverse sărbători,[22] precum şi cele două importante scrieri dogmatice ale Sfântului Sofronie: *Epistola Sinodală*[23] şi *Epistola către Arcadie al Ciprului.*[24] Pentru ilustrarea situației creştinilor în timpul cuceririi Țării Sfinte de către musulmani, importantă este predica rostită de Sfântul Sofronie cu ocazia Sărbătorii Naşterii Domnului, în anul 634,[25] în care patriarhul Ierusalimului deplânge situația comunității creştine care nu mai putea celebra Naşterea Domnului în biserica din Betleem, întrucât oraşul se afla deja în mâinile armatelor islamice.

Prin viața sa în slujba Bisericii, prin zelul pastoral şi misionar, precum şi prin scrierile teologice de înaltă ținută, în apărarea dreptei credințe, Sfântul Sofronie al Ierusalimului s-a impus în scurtă vreme în conştiința creştinilor, fiind menționat, însă, în termeni laudativi, şi în cronicile musulmane, autorii acestora apreciindu-i abilitatea diplomatică cu care a gestionat asediul arab asupra Ierusalimului, încheiat la începutul anului 638.

2. Sfântul Andrei Criteanul

Sfântul Andrei Criteanul este considerat drept cel dintâi autor de canoane din istoria Bisericii noastre,[26] măreața sa compoziție, *Canonul cel Mare*, fiind reprezentativă pentru evlavia răsăriteană. Deşi s-a născut la Damasc şi a slujit în scaunul arhiepiscopal al

[21] *Patrologia Graeca* 87, 4001-4004.
[22] *Patrologia Graeca* 87, 3201-3364. Unele omilii sunt prezentate numai în traducere latină.
[23] *Patrologia Graeca* 87, 3148-3200.
[24] Păstrată numai în traducere siriacă: ALBERT, M., VON SCHÖNBORN, C., *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre. Version syriaque inédite du texte grec perdu. Introduction et traduction française*, PO 39, 2, BREPOLS, TURNHOUT, 1978.
[25] USENER, H. (ed.), *„Weihnachtspredigt des Sophronios"*, în Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge 41 (1886), Franfkurt am Main, p. 500-516.
[26] J. TIXERONT, *Précis de Patrologie*, 4ème édition, Paris, 1920, p. 411.

Gortynei, în insula Creta, Sfântul Andrei şi-a legat numele şi de Ţara Sfântă, unde a îmbrăţişat monahismul şi unde a fost un foarte apropiat colaborator al unuia dintre locţiitorii scaunului patriarhal rămas vacant după moartea Sfântului Sofronie, episcopul Teodor.

Despre anul naşterii Sfântului Părinte nu există informaţii certe, cei mai mulţi patrologi şi hagiografi plasându-l undeva la mijlocul veacului al şaptelea. Cronologia vieţii Sfântului Andrei este cu atât mai greu de stabilit cu cât cele dintâi scrieri hagiografice pe această temă datează abia din secolul al X-lea.[27] Informaţiile de care dispunem sunt lapidare şi, oricum, se referă mai mult la activitatea sa ca ierarh decât la perioada petrecută în Ţara Sfântă. Totuşi, rezumând sursele hagiografice, putem contura un firav tablou al vieţii Sfântului Andrei, din care se pot desprinde şi câteva aspecte legate de perioada petrecută în Ţara Sfântă.[28]

Sfântul Andrei s-a născut într-o familie de creştini evlavioşi şi, conform hagiografilor, nu a vorbit până la vârsta de şapte ani când, printr-o minune dumnezeiască, după împărtăşirea cu Sfintele Taine, a scos primele sale cuvinte. A primit o aleasă educaţie, ceea ce ne face să credem că familia din care provenea era una înstărită, căci, în perioada de după instalarea omeiazilor la Damasc, numai creştinii din păturile sociale superioare aveau acces la o educaţie solidă. Se pare că, din proprie iniţiativă, Sfântul Andrei a fost încredinţat de către părinţii săi monahilor de la Sfântul Mormânt, în Ierusalim, unde a ajuns în preajma vârstei de 15 ani,[29] probabil în jurul anului 675. În Ierusalim a petrecut câţiva ani, timp în care, distingându-se prin calităţile sale, a fost însărcinat cu rezolvarea unor diverse probleme de ordin economic ale comunităţii monahale. Conform scrierilor hagiografice, Sfântul Andrei a fost şi

---

[27] ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, p. 161.

[28] Este vorba despre Viaţa redactată de Niceta (Bibliotheca Hagiographica Graeca 113, Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς (ed.), Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας, vol. V, Αγία Πετρούπολις, 1897, p. 169-179), cea a lui Macarie (Bibliotheca Hagiographica Graeca 114) şi scurta relatare din Sinaxarul Sfântului Nicodim Aghioritul (ΝΙΚΟΔΉΜΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *Συναξαριστής*, vol. 2, Βενετία, 1819, p. 164-165), cărora li se alătură, desigur, Vieţile Sfinţilor pe luna iulie, ed. a III-a, Ed. Mănăstirea Sihăstria, Vânători-Neamţ, 2006, p. 61-68.

[29] Preot Prof. Dr. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, p. 194.

secretar al patriarhului Teodor al Ierusalimului. Totuşi, având în vedere vacanța scaunului patriarhal după moartea Sfântului Sofronie, până la instalarea lui Anastasie al II-lea,[30] acest Teodor trebuie identificat cu episcopul Teodor al Heşbonului (sau Esbus), unul dintre ierarhii care au asigurat locotenența patriarhală. În orice caz, Sfântul Andrei a fost foarte apropiat de Teodor, care i-a încredințat sarcini administrative, dar şi învățătoreşti. Episcopul Teodor, probabil în urma sfătuirii cu ceilalți ierarhi membrii ai consiliului ce asigura locotenența, a decis să-l trimită pe Sfântul Andrei ca delegat al Bisericii Ierusalimului la Sinodul VI Ecumenic, desfăşurat la Constantinopol, în 680-681. Împreună cu Sfântul Andrei a fost trimis şi un anume călugăr George, de asemenea delegat al Bisericii din Ierusalim, precum şi unul sau doi diaconi. După alte surse, însă, plecarea lui Andrei la Constantinopol ar trebui plasată în anul 685, aşadar la patru ani după încheierea lucrărilor Sinodului. Rolul delegației ar fi fost acela de a exprima adeziunea Bisericii din Țara Sfântă la hotărârile adoptate de Sinod.[31] Pare mai credibil, însă, faptul că Sfântul Andrei a participat realmente la Sinod, întrucât, conform unui document din biblioteca patriarhală de la Ierusalim, episcopul Teodor a fost exilat de musulmani în anul 680.[32]

La Constantinopol, Sfântul Andrei a fost hirotonit diacon, rămânând în capitala imperială, după ce îi cucerise pe clericii constantinopolitani cu talentul său oratoric. Nu vom insista asupra vieții sale de aici încolo, amintind doar că a ajuns ierarh în insula Creta, înainte de anul 711,[33] unde a desfăşurat o intensă activitate pastorală. Rolul său în controversele legate de monotelism nu a fost încă pe deplin elucidat. Probabil sub presiunea împăratului bizantin Filip Bardanes (711-713), Sfântul Andrei a făcut anumite

[30] În jurul anului 686, conform A. ΠΑΠΑΔΌΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΈΥΣ (ed.), *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, vol. III, p. 128.

[31] ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, p. 162.

[32] A. ΠΑΠΑΔΌΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΈΥΣ (ed.), *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, vol. II, p. 299.

[33] OTTO BARDENHEWER, *Patrology*, trans. by Thomas J. Shahan, Herder, Freiburg-St. Louis, 1908, p. 567; chiar anul 700, după ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, p. 162.

concesii monotelismului, revenind, însă, în scurt timp, la ortodoxie.[34] Nici despre data trecerii sale la Domnul nu dispunem de prea multe informații. Ştim, însă, că a murit în insula Lesbos, pe drumul de întoarcere către Creta de la Constantinopol. Evenimentul s-a petrecut în preajma anului 740,[35] într-o zi de 4 iulie, zi ce a rămas, de altfel, în calendarul ortodox, drept zi de prăznuire a Sfântului Andrei Criteanul sau Ierusalimiteanul.

În ceea ce priveşte opera Sfântului Andrei, aceasta a fost redactată, în mare parte, în timpul păstoririi sale în Creta, deşi nu este exclus ca unele scrieri să dateze din perioada petrecută la Constantinopol şi Ierusalim. Ne-au rămas de la el numeroase omilii şi laude dedicate sfinților, multe dintre ele needitate.[36] Desigur, opera sa de căpetenie este *Canonul cel Mare,*[37] operă cu o profundă dimensiune ascetică şi mistică. De asemenea, Sfântul Andrei este şi autorul a numeroase alte canoane dedicate unor praznice precum Zămislirea Sfintei Fecioare Maria de către Sfânta Ana, Naşterea Maicii Domnului, Învierea lui Lazăr, Înjumătățirea Praznicului Sfintelor Paşti. A compus şi triode pentru Săptămâna Mare, precum şi idiomele la mai multe praznice împărăteşti şi sărbători ale sfinților.[38] Deşi, după cum spuneam mai sus, toate aceste compoziții ale Sfântului par a fi fost redactate în Creta, ele s-au răspândit foarte repede în întreaga creştinătate răsăriteană, inclusiv în zona Țării Sfinte, chiar dacă unele dintre ele s-au păstrat numai fragmentar până în zilele noastre (este cazul unui important număr de irmoase, conservate, însă, fără tropare).[39]

---

[34] A. VACANT, E. MANGELOT, É. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, 1183.

[35] ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, p. 162.

[36] *Clavis Patrum Graecorum 8170-8228*, cu mențiunea că operele de la *8220* până la *8228* i-au fost atribuite în mod eronat. Scrierile se găsesc în *Patrologia Graeca* 97, 805-1444.

[37] *Patrologia Graeca* 97, 1329-1385.

[38] A. VACANT, E. MANGELOT, É. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, 1184.

[39] JOSEPH PATRICH (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to Present*, Peeters, Leuven, 2001, p. 219-221.

3. Sfântul Ioan Damaschinul

Unul dintre cei mai importanţi teologi creştini ai tuturor timpurilor, vajnic apărător al cultului icoanelor şi al ortodoxiei, Sfântul Ioan Damaschinul a vieţuit şi a scris, pentru o bună perioadă de timp, în Ţara Sfântă. Deşi există numeroase scrieri hagiografice dedicate Sfântului Ioan, ele sunt târzii şi nu pot prezenta garanţia acurateţei istorice a informaţiei. De fapt, după cum bine observa Andrew Louth, ceea ce cunoaştem astăzi despre Sfântul Ioan Damaschin reprezintă mult mai puţin decât ceea ce cunoaştem despre mediul şi epoca în care a trăit şi chiar decât ceea ce ştim despre lucrările sale şi tradiţia manuscrisă. Mai mult decât atât, puţinele informaţii oferite de scrierile hagiografice se dovedesc tot mai puţin credibile, o dată cu progresul cercetării în domeniu.[40]

O primă problemă referitoare la cronologia vieţii Sfântului Ioan Damaschinul o reprezintă tocmai momentul naşterii sale. În general, se preferă anul 675, deşi această datare este doar o presupunere. Ea se bazează pe faptul că moartea sa a intervenit, cel mai probabil, în jurul anului 750, când Sfântul Ioan avea deja o vârstă venerabilă. Deşi această sintagma – *vârstă venerabilă* – poate fi interpretată în multe feluri, unii cercetători au preferat să o identifice cu vârsta de 75 ani, aşa încât, printr-un calcul matematic, au presupus că Sfântul Ioan s-a născut în anul 675.[41] Daniel J. Sahas[42] prezintă două argumente importante în favoarea ideii că Sfântul Ioan s-a născut, mai degrabă, undeva între anii 650 şi 660. Primul argument este acela că, într-o biografie a poetului creştin Akhtal, apare informaţia că acesta vizita adesea casa din Damasc a lui Sarjun ibn Mansur, tatăl Sfântului Ioan. Acolo, Akhtal l-a întâlnit pe tânărul fiu al lui Sarjun, pe nume Mansur (numele civil al viitorului monah Ioan) cu care a legat o strânsă prietenie. Cei doi luau masa împreună cu Yazid I, cel de-al doilea calif omeiad (680-683). Aşadar, dacă acceptăm că, pentru a lua masa cu califul, era necesar ca Ioan să fi avut cel puţin 20 ani, atunci putem data naşterea sa în jurul anului

---

[40] Pr. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiţie şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, trad. Pr. prof. Ioan Ică sr şi diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 21.

[41] A. VACANT, E. MANGELOT, É. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, 695.

[42] DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, Brill, Leiden, 1972, p. 38-39.

660. Un al doilea argument poate fi desprins, indirect, din relatările cuprinse în *Viața* sa anonimă, publicată de Papadopoulos-Kerameus.[43] Aici găsim informația că tânărul Ioan l-a avut profesor pe Cosma Sicilianul, de la vârsta de doisprezece ani. Cum în anul 664 arabii au întreprins o puternică expediție în Sicilia, în urma căreia au deportat o mulțime de sicilieni în Siria, este foarte posibil ca şi Cosma să se fi numărat printre ei, ajungând, astfel, la Damasc. Aşadar, dacă acceptăm acest argument, plasăm naşterea Sfântului Ioan Damaschinul în jurul anului 652. Având în vedere cele două argumente, este destul de greu de crezut că anul naşterii Sfântului este 675, mult mai plauzibilă fiind o dată din perioada 650-660.

Sfântul Ioan s-a născut la Damasc, într-o familie cu tradiție în treburile administrative ale cetății. Bunicul său, Mansur ibn Sarjun, de la care, de altfel, a şi moştenit numele civil, a fost o personalitate de vază a Damascului încă din perioada bizantină. Se pare că el însuşi a negociat predarea oraşului în mâinile arabilor în anul 635.[44] Raymond le Coz este de părere că familia Sfântului Ioan era de origine siriacă, însă autori precum Joseph Nasrallah[45] şi Peter Brown[46] susțin, mai degrabă, varianta originii arabe. În orice caz, putem spune cu certitudine că era o familie semită. Totuşi, date fiind pozițiile publice ocupate în timpul celor trei administrații ale Siriei (bizantină, persană şi arabă), este foarte probabil ca membrii familiei să fi fost elenizați.[47]

Cunoaştem că bunicul Sfântului Ioan şi-a păstrat funcția în aparatul administrativ al Califatului, fiul său, Sarjun ibn Mansur, călcându-i pe urme. Tânărul Mansur a crescut într-o familie cu credință şi trăire creştină, în ciuda părerii istoricilor musulmani că

---

[43] Α. ΠΑΠΑΔΌΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΎΣ (ed.), *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, vol. IV, p. 272 ff.

[44] Pr. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, p. 21.

[45] JOSEPH NASRALLAH, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son œuvre*, Harissa, 1950, p. 14-16.

[46] PETER ROBERT LAMONT BROWN, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity*, A. D. 200-1000, 2nd edition, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, p. 307.

[47] Pr. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, p. 22

bunicul şi tatăl său se convertiseră la islam. De fapt, a fost vorba doar despre o supunere civilă, necesară continuării activităţii în administraţie. Acest lucru reiese atât din intervenţiile energice pe care le-au avut pe lângă liderii musulmani pentru apărarea drepturilor creştinilor,[48] cât şi din însuşi faptul că Sfântul Ioan a fost dintotdeauna creştin, căci, dacă am accepta că s-a convertit pe parcursul vieţii, ar însemna şi să acceptăm că a reuşit să se sustragă unei prescripţii esenţiale a legii musulmane: pedepsirea cu moartea a celor ce părăsesc islamul. Desigur, o asemenea sustragere este de neconceput, dată fiind expunerea publică de care avea parte familia Sfântului Ioan. Aşadar, tânărul Mansur a crescut într-o atmosferă creştină, iar tatăl său, Sarjun, s-a preocupat să-i asigure o educaţie solidă din toate punctele de vedere. Cosma Sicilianul, profesorul adus de Sarjun pentru fiul său, i-a predat o gamă largă de cunoştinţe, atât din sfera culturii şi civilizaţiei greceşti, cât şi a celei arabe.[49] Mai târziu, când Sfântul Ioan îşi va începe prolifica sa activitate teologică, toate aceste variate cunoştinţe îi vor contura imaginea unui veritabil spirit enciclopedic.

Probabil că, în familie, Sfântul Ioan vorbea limba siriacă,[50] iar principala limbă folosită în instrucţie de învăţătorul său, Cosma, va fi fost greaca. Pare însă greu de crezut că Sfântul Ioan nu a cunoscut şi limba arabă, mai ales că, asemenea tatălui şi bunicului său, şi el a lucrat, după vârsta de 20 de ani, în aparatul administrativ al Califatului. Deşi limba greacă a început să fie înlocuită cu araba în administraţie abia în vremea califului Abd al-Malik (685-705),[51] iar abia sub succesorul său, al-Walid I (705-715), această substituire s-a desăvârşit, totuşi este de neconceput ca Sfântul Ioan să se fi putut descurca în treburile administrative numai cu ajutorul limbii

[48] Se pare că, la intervenţia lui Sarjun ibn Mansur, tatăl Sfântului Ioan, califul Abd al-Malik a renunţat la utilizarea columnelor unei biserici din Ghetsimani (fie Basilica Agoniei, actuala Biserică a tuturor naţiunilor, fie Mormântul Maicii Domnului) pentru restaurarea Kaabei; cf. *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 6183, p. 510.

[49] DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 40.

[50] PHILIP KHURI HITTI, *History of Syria*, Macmillan Co., New York, 1951, p. 246.

[51] RAYMOND LE COZ, *„Introduction", în Jean Damascène. Écrits sur l'Islam*, Sources Chrétiennes no. 383, Eds. du Cerf, Paris, 1992, p. 52.

greceşti, dată fiind prezenţa din ce în ce mai masivă a arabilor în Siria şi, în particular, în administraţie.

Cândva, la începutul secolului al VIII-lea, Mansur ibn Sarjun a părăsit Damascul, demisionând din administraţia arabă, şi s-a îndreptat către Palestina. Momentul nu a putut fi stabilit cu precizie, cea mai timpurie datare fiind anul 706,[52] în timpul Patriarhului Ioan al V-lea al Ierusalimului, iar cea mai târzie fiind anul 724[53]. În general, însă, plecarea lui Mansur din Damasc şi intrarea în monahism, în Palestina, sub numele de Ioan, a fost datată în perioada domniei califului Omar al II-lea (717-720).[54] Împreună cu el a plecat şi fratele său vitreg, Cosma, viitorul melod şi episcop de Maiuma, un tânăr creştin adoptat şi crescut de Sarjun ibn Mansur.

Motivele care l-au determinat pe Mansur să părăsească Damascul nu au fost pe deplin elucidate. Este posibil ca ele să fi avut de-a face cu atitudinea iconoclastă a împăratului Leon al III-lea Isaurul (717-741) sau cu disputele dintre Mansur şi calif. Însă, în primul rând, evlavia, râvna personală şi dorinţa de a se dedica în totalitate lui Dumnezeu au stat la baza deciziei sale de a se retrage în viaţa monahală.[55] Se consideră îndeobşte că mănăstirea de metanie a Sfântului Ioan a fost Lavra Sfântului Sava, veritabil centru spiritual şi cultural al vieţii creştine din Ţara Sfântă şi din întreg spaţiul oriental. Călugării de aici erau în mare măsură elenizaţi, iar limba greacă nu fusese încă înlocuită de arabă în scrieri şi în cult, deşi aceasta din urmă era deja utilizată în viaţa de zi cu zi. Desigur, Sfântul Ioan a găsit la Sfântul Sava şi conaţionali, călugări de limbă siriacă.[56] În perioada recentă, însă, mai mulţi cercetători au pus serios la îndoială faptul că Sfântul Sava ar fi fost mănăstirea de metanie a Sfântului Ioan. Louth îşi argumentează această poziţie pornind de la constatarea că în *Sinaxarul constantinopolitan* din secolul al X-lea nu se face nicio menţiune

---

[52] A. VACANT, E. MANGELOT, É. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, 695.
[53] DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 43.
[54] RAYMOND LE COZ, *„Introduction”*, p. 54.
[55] DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 45.
[56] RAYMOND LE COZ, *„Introduction”*, 55.

despre călugărirea lui Ioan la Sfântul Sava, tradiție ce apare abia în scrierile hagiografice mai târzii.[57] Cu toate acestea, este de netăgăduit că Sfântul Ioan Damaschinul a intrat în viața monahală într-una dintre mănăstirile Palestinei, în apropierea Ierusalimului. În Țara Sfântă, Sfântul Ioan a avut o relație deosebită cu Patriarhul Ioan al V-lea al Ierusalimului, cel care, se pare, l-a şi hirotonit preot. Şi-a petrecut restul vieții scriind tratate teologice, poezii şi imne religioase, în limba greacă.

Despre viața Sfântului Ioan Damaschinul în Țara Sfântă nu se cunosc prea multe detalii, cu excepția câtorva mențiuni ale cronicarului Teofan, în *Chronographia* sa. Din titlul unei omilii a Sfântului Ioan[58] aflăm că acesta a fost, cel puțin pentru o vreme, prezbiter al Bisericii Învierii din Ierusalim: Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ *πρεσβυτέρου τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀναστάσεως* (sublinierea noastră). Este posibil ca, în această calitate, Sfântul Ioan să fi predicat şi să-şi fi şi compus omiliile, dar şi poeziile liturgice.[59] Din *Chronographia* aflăm că Sfântul Ioan a ținut un cuvânt de laudă la adresa episcopului Petru al Maiumei,[60] Teofan numindu-l *chrysorrhoas* („pârâu de aur"), datorită talentului său oratoric deosebit, dar şi profundei vieți duhovniceşti pe care o ducea. În tot timpul viețuirii lui în Țara Sfântă a luptat pentru apărarea cultului icoanelor în fața iconoclaştilor, adesea conduşi chiar de împărații de la Constantinopol.

Sfântul Ioan i-a oferit o replică deosebit de puternică împăratului iconoclast Leon al III-lea, scriindu-i nu ca un supus al califului, ci ca un membru al Bisericii bizantine. Scrierile cunoscute sub numele de „*Cele trei tratate contra celor care atacă Sfintele Icoane*" constituie cea mai bună pledoarie pentru cultul icoanelor, în timpul teribilei prigoane dezlănțuite de împăratul Leon al III-lea. Este sigur că toate cele trei tratate au fost redactate de către Sfântul Ioan Damaschinul din Țara Sfântă, începând cu

---

[57] Pr. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, p. 23.
[58] Homilia in ficum arefactam, *Patrologia Graeca* 96, 576-588.
[59] Pr. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, p. 24.
[60] *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History* A. D. 284-813, AM 6234, p. 577-578.

anul 726, anul ce marchează începutul furiei iconoclaste.[61] Deşi, aflându-se în Palestina, Sfântul Ioan ar fi trebuit să fie la adăpost de iconoclaştii bizantini, totuşi el s-a confruntat şi cu o formă de iconoclasm specifică lumii musulmane, întrucât, conform *Chronographiei* lui Teofan, în anul 722 sau 723, califul Yazid al II-lea (720-724), sfătuit de un vrăjitor evreu, a interzis icoanele pe teritoriul Califatului Omeiad.[62] Totuşi, probabil fiind conştient de faptul că, oricum, islamul se opunea învățăturii creştine, Sfântul Ioan Damaschinul şi-a canalizat energia nu înspre combaterea acestui iconoclasm arab, ci s-a adresat în permanență către bizantini.[63] Ardoarea cu care Sfântul Ioan a apărat cultul icoanelor, încă de la ivirea primelor veşti cu privire la atitudinea împăratului Leon al III-lea, dovedeşte profunzimea gândirii teologice a Sfântului, care a înțeles, dintru început, că atacul la adresa icoanelor era, de fapt, un atac ce risca să pătrundă până la rădăcinile credinței creştine.[64] Sfântul Ioan Damaschinul a purtat lupta cu iconoclasmul până la sfârşitul vieții. Deşi niciun izvor nu aminteşte de moartea sa, data trecerii sale la Domnul poate fi dedusă din faptul că era deja decedat în anul 754, când Sinodul iconoclast de la Hiereia, o suburbie asiatică a Constantinopolului, l-a anatematizat, împreună cu alți luptători iconofili. În mod tradițional, pe baza informațiilor oferite de *Viața Sfântului Ştefan Savaitul*, s-a considerat că Sfântul Ioan a murit în anul 749[65] sau 750.[66]

---

[61] Pr. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, p. 281.

[62] *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History* A. D. 284-813, AM 6215, p. 555: Vrăjitorul iudeu, despre care Teofan spune că provenea din Laodiceea Feniciei, îi promisese lui Yazid al II-lea că va domni patruzeci de ani dacă va distruge toate icoanele venerate de creştinii de pe teritoriul pe care îl stăpânea. Deşi califul a apucat să emită un decret împotriva icoanelor, actul nu a ajuns să intre, realmente, în vigoare, întrucât Yazid a murit chiar în acelaşi an, la doar 38 de ani, din cauza tuberculozei.

[63] Pr. ANDREW LOUTH, *Ioan Damaschinul. Tradiție şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, p. 286.

[64] ANDREW LOUTH, *Greek East and Latin West: the Church*, AD 681-1071, p. 51.

[65] RAYMOND LE COZ, *„Introduction"*, p. 57, nota 2.

[66] DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 48; Angelo di Berardino (ed.), Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750), p. 218.

Deşi o analiză detaliată a scrierilor Sfântului Ioan Damaschinul depăşeşte cu mult tema lucrării de faţă, se impune totuşi o prezentare a acestora, fie ea şi succintă, întrucât marea parte a operei teologice a Sfântului Ioan a fost compusă în timpul şederii acestuia în Ţara Sfântă. Există şi anumite scrieri care, din pricina lipsei unor elemente interne care să ajute la datarea lor, ar fi putut fi scrise şi în prima parte a vieţii Sfântului, pe care şi-a petrecut-o lucrând în administraţia civilă omeiadă. Fiind un intelectual creştin laic, cu o formaţie enciclopedică, Mansur ibn Sarjun ar fi putut să se preocupe şi de chestiuni teologice, deşi, evident, cadrul monahal palestinian se va fi dovedit cu mult mai potrivit pentru un asemenea demers. Cert este că, în perioada petrecută în Damasc, Sfântul Ioan s-a putut familiariza cu islamul, cunoştinţele amplificându-i-se în Ţara Sfântă, acolo unde monahii (cel puţin cei de la Sfântul Sava) erau destul de bine informaţi despre noua religie, întemeiată de Muhammad.[67] Familiaritatea Sfântului cu islamul reiese şi din lucrările sale, în special din cele dedicate în mod expres acestei religii, pe care, de altfel nu o numeşte religie, ci „*erezia ismaeliţilor*”.[68]

În *Clavis Patrum Graecorum* sunt consemnate 70 de lucrări autentice ale Sfântului Ioan Damaschin[69] şi 18 scrieri considerate ca neautentice.[70] Vom prezenta, succint, cele mai importante scrieri ale sale, încercând să acoperim fiecare dintre segmentele teologiei creştine pe care Sfântul Părinte le-a abordat.[71]

Fără îndoială, opera de căpetenie a Sfântului Ioan Damaschin este *Fons Scientiae* (*Πηγή Γνώσεως*),[72] o lucrare tripartită, scrisă după anul 742, la îndemnul episcopului Cosma de

[67] Pr. ANDREW LOUTH*, Ioan Damaschinul. Tradiţie şi originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, p. 25.
[68] DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 68.
[69] *Clavis Patrum Graecorum* 8040-8109, p. 511-530.
[70] *Clavis Patrum Graecorum* III, 8110-8127, p. 530-536.
[71] Pentru o privire mai atentă asupra operei Sfântului Ioan Damaschin: A. VACANT, E. MANGELOT, É. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, 696-708.
[72] În limba română, titlul acestei lucrări a fost tradus în mai multe feluri: Izvorul cunoştinţei/cunoaşterii sau Fântâna cunoaşterii/cunoştinţei.

Maiuma. Lucrarea este împărțită în *Dialectica,*[73] *De Haeresibus*[74] şi *De Fide Orthodoxa.*[75] *Dialectica* sau *Capitolele filosofice* constituie o introducere cu caracter filosofic la expunerea dogmelor creştine. În redactarea ei, Sfântul Ioan s-a servit de mai multe definiții ale filosofilor antici, în special Aristotel şi Porfiriu, dar şi ale Părinților bisericeşti anteriori. *De Haeresibus* este o scurtă recenzie a peste o sută de erezii, pentru primele optzeci autorul reproducând ad litteram *Panarion*-ul lui Epifanie de Salamina. O atenție aparte se cuvine acordată ultimului capitol al scrierii, dedicat islamului. Reproşul principal pe care Sfântul Ioan îl face musulmanilor este acela că încearcă să-i atragă pe creştini, să-i convingă să se convertească, procedând, astfel, întocmai ca Antihrist. Faptul că nu se face referire la războiul sfânt (*djihad*) sau la convertirea forțată, sub amenințarea armelor, arată că, cel puțin în primă fază, musulmanii au încercat să facă prozelitism în zona Orientului Mijlociu.[76] În fine, partea a treia a *Fons Scientiae*, şi anume *De Fide Orthodoxa* (sau *Dogmatica*, aşa cum a fost ea tradusă în limba română),[77] urmăreşte să sintetizeze, în 100 de capitole, mai multe aspecte ale învățăturii de credință creştină. Primele paisprezece capitole sunt dedicate dogmei Sfintei Treimi, capitolele 15-44 vorbesc despre facerea lumii văzute şi a celei nevăzute, capitolele 45-81 cuprind considerații hristologice, iar restul capitolelor privesc diverse alte elemente doctrinare, precum Botezul, euharistia, rugăciunea către răsărit, mariologia sau Învierea.[78]

Dintre scrierile polemice ale Sfântului Ioan, cele mai importante sunt, fără îndoială, cele trei tratate contra iconoclaştilor.[79] Aceste trei scrieri îndreptate împotriva celor ce

[73] *Patrologia Graeca* 94, 521-676.
[74] *Patrologia Graeca* 94, 677-780.
[75] *Patrologia Graeca* 94, 789-1228.
[76] RAYMOND LE COZ, *„Introduction"*, p. 77-80.
[77] Cea mai recentă ediție: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005.
[78] ANGELO DI BERARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, p. 229.
[79] *Patrologia Graeca* 94, 1231-1420. Ediția românească: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad. Pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 1998.

atacau sfintele icoane au fost compuse la scurtă vreme după decretul iconoclast al împăratului bizantin Leon al III-lea Isaurul (anul 726). Primul tratat conține ideile de bază ale învățăturii creştine autentice asupra icoanelor şi asupra cinstirii ce li se aduce, următoarele două lucrări dezvoltând şi lămurind aceste idei. Cel de-al doilea tratat este scris într-un limbaj mai accesibil credincioşilor de rând, în vreme ce al treilea tratat poate fi considerat un manual despre cultul sfintelor icoane.[80] Sfântul Ioan întrebuințează, în toate cele trei scrieri, numeroase pasaje biblice şi patristice pentru a argumenta învățătura ortodoxă asupra rațiunii de a fi a icoanelor şi asupra modului în care omul trebuie să se raporteze la ele.

O importantă scriere cu caracter etic a Sfântului Ioan Damaschinul este *Sfintele Parelele*.[81] Lucrarea este, de fapt, o culegere de texte biblice şi patristice pe diferite teme de morală creştină, aranjate pe literele alfabetului grecesc. Se pare, însă, că nu aceasta a fost versiunea inițială a Sfântului Ioan Damaschinul,[82] ci noi ne aflăm, astăzi, în posesia unei versiuni modificate de încă doi compilatori ulteriori. Aceştia sunt cei care au dat forma actuală lucrării. Inițial, Sfântul Ioan împărțise textul pe trei secțiuni: 1. despre Dumnezeu; 2. despre om şi relațiile personale şi 3. despre virtuți şi vicii. Fiecare dintre aceste secțiuni conținea, la rândul ei, o multitudine de titluri sau rubrici, prezentate în ordine alfabetică, în primele două cărți, şi în paralel, în cea de-a treia carte (o virtute - un viciu).[83]

Pe lângă aceste scrieri, Sfântul Ioan este şi autorul unui comentariu la epistolele pauline,[84] dependent, însă, în mare măsură, de literatura patristică de dinaintea lui, precum şi al unui număr însemnat de omilii şi cuvântări, unele dovedite, însă, ca neautentice. Dacă *Izvorul cunoaşterii* şi *Cele trei tratate contra iconoclaştilor* sunt contribuțiile fundamentale ale Sfântului Ioan la

[80] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, Cele trei tratate contra iconoclaştilor, p. 8.
[81] Sacra parallela, *Patrologia Graeca* 95, 1309-1588 şi *Patrologia Graeca* 96, 9-442. Acest nume nu este, însă, cel original, atribuit de autor. Sfântul Ioan şi-a denumit lucrarea Τὰ ἱερά (Cele sfinte).
[82] A. VACANT, E. MANGELOT, É. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, 702.
[83] OTTO BARDENHEWER, *Patrology*, p. 587.
[84] *Patrologia Graeca* 95, 441-1034.

teologia ortodoxă, poezia sa liturgică constituie una dintre cele mai importante părți ale întregii imnografii creştine. Lui i se atribuie textul şi melodia cântărilor Învierii, ce răsună în toate Bisericile ortodoxe, în fiecare Duminică.[85] Desigur, este exagerat să credem că Sfântul Ioan Damaschinul a compus, realmente, întregul Octoih, dar în mod sigur el este cel care a pus bazele celei mai mari părți a imnografiei ce compune această carte bisericească. Dintre canoane, Sfântului Ioan i se atribuie, pe bună dreptate, cele de la Sfintele Paşti, Înălțarea Domnului, Schimbarea la Față, Bunavestire şi Adormirea Maicii Domnului. De asemenea, tot Sfântul Ioan este şi autorul celor opt stihiri idiomele din slujba înmormântării, precum şi al unui număr de rugăciuni, două dintre acestea regăsindu-se şi în Rânduiala Sfintei Împărtăşiri.[86]

Sfântul Ioan Damaschinul reprezintă o personalitate de cel mai înalt nivel a Bisericii şi un nume de referință pentru creştinismul oriental, în secolele VII-VIII. Deşi născut în Siria, la Damasc, el şi-a trăit viața monahală şi şi-a redactat scrierile – sau, în orice caz, cea mai mare parte a lor – în Țara Sfântă. Apărător neînfricat al credinței ortodoxe şi al cultului Sfintelor Icoane, Sfântul Ioan nu s-a dovedit nepăsător nici față de islam, deşi, în spiritul epocii bisericeşti în care trăia, a trebuit să se concentreze mai mult pe contracararea amenințărilor asupra Bisericii venite tocmai din interiorul ei, polemica anti-musulmană ocupând numai un loc secundar.

4. Sfântul Cosma Melodul

Despre viața şi activitatea Sfântului Cosma Melodul nu cunoaştem foarte multe informații certe. Din păcate, contemporanii nu s-au arătat foarte interesați de consemnarea biografiei sale, poate şi din cauza faptului că Sfântul Cosma nu a fost în prim planul rezistenței contra iconoclaştilor, într-o perioadă în care Biserica era măcinată de prigoana dezlănțuită de aceştia.

În mod tradițional, s-a considerat că Sfântul Cosma s-a născut la Damasc, undeva spre sfârşitul veacului al VII-lea, fiind adoptat de Sarjun ibn Mansur, tatăl Sfântului Ioan Damaschinul.

[85] Preot. prof. dr. ENE BRANIŞTE, *Liturgica generală*, ed. a IV-a, Ed. Partener, Galați, 2008, p. 406.
[86] Este vorba despre rugăciunile a cincea şi a unsprezecea.

Împreună cu fratele său vitreg, Cosma a îmbrățișat monahismul la Mănăstirea Sfântul Sava, din pustiul Iudeii, fiind ulterior hirotonit episcop de Maiuma, în Gaza, în preajma anului 743. În scaunul episcopal îşi va fi aflat şi sfârşitul, la o dată necunoscută.[87]

Cercetările mai noi au stabilit, însă, că Sfântul Cosma a trăit între anii 675 şi 753, fiind născut mai probabil chiar la Ierusalim, iar hirotonia sa ca episcop al Maiumei petrecându-se în anul 734. Absența unor relatări contemporane face extrem de dificilă stabilirea unei cronologii exacte a vieții Sfântului Cosma. Abia în cronica lui Georgios Kedrenos se face menţiune de Cosma, în contextul amintirii luptătorilor iconofili Ioan Damaschinul şi Teofan Graptul.[88] Anterior, însă, un canon compus de însuşi Teofan Graptul, în secolul al IX-lea, s-ar putea referi la Cosma, lăudându-l pentru imnele sale, prin care a alinat durerea creştinilor tulburați de iconoclaşti. Autenticitatea acestui canon a fost, însă, pusă la îndoială în mod serios, întrucât metodele de cercetare folosite de Sofronios Eustratidis, cel ce a lansat ipoteza, s-au dovedit inadecvate.[89] O sursă importantă privitoare la Sfântul Cosma este dedicația Sfântului Ioan Damaschin de la începutul lucrării sale, *Dialectica*. Dar şi relevanța acestei surse a fost demontată, întrucât dedicația în care este menționat Cosma nu apare în textul propriu-zis al lucrării, ci într-un *Cuvânt înainte* care, în epocă, era compus de obicei de scribi, iar nu de autorul însuşi. Mai mult decât atât, traducerea georgiană a lui Efrem cel Mic (*Eprem Mcire*) nu conține această dedicație.[90]

Controversele planează şi asupra surselor hagiografice mai târzii, o analiză mai amplă a incertitudinilor depăşind, însă, subiectul lucrării de față. Este greu de stabilit o pretinsă biografie „reală" a Sfântul Cosma, date fiind toate aceste dificultăți, însă cel puțin elementele esențiale pot fi considerate aproape sigure. Astfel, este cert că Sfântul Cosma a fost contemporan cu Sfântul Ioan

[87] OTTO BARDENHEWER, *Patrology*, p. 568.
[88] GEORGIUS CEDRENUS, *Compendium Historiarum*, ed. Immanuel Bekker, în Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, vol. 8-9, Bonnae, 1838-1839, p. 799.
[89] A. KAZHDAN, S. GERO, *„Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to His Biography"*, în Byzantinische Zeitschrift 82 (1989), no. 1-2, p. 123.
[90] A. KAZHDAN, S. GERO, *„Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to His Biography"*, p. 123.

Damaschinul, că a vieţuit la Mănăstirea Sfântul Sava şi că, de la un moment dat, a preluat scaunul episcopal al Maiumei.

Moştenirea imnografică pe care Sfântul Cosma a lăsat-o Bisericii i-a atras şi supranumele de *Melodul*, sub care este cunoscut, de altfel, şi în multe scrieri hagiografice târzii. Autenticitatea operelor sale e nesigură, din cauza faptului că multe sunt atribuite unor autori cu numele de Cosma, dar cu supranume diferite. Astfel, este posibil ca poemele regăsite sub numele lui Cosma Monahul să aparţină, de fapt, călugărului sicilian Cosma, învăţătorul adus de Sarjun ibn Mansur pentru fiul său, Sfântul Ioan Damaschinul, şi pentru fiul adoptiv Cosma, viitorul episcop al Maiumei.[91] În *Patrologia Graeca* se află treisprezece canoane ale Sfântului Cosma Ierusalimiteanul, dedicate următoarelor sărbători: Naşterea Domnului, Epifania, zilele de luni, marţi, miercuri, joi, vineri şi sâmbătă din Săptămâna Mare, Pogorârea Sfântului Duh, Schimbarea la Faţă a Domnului, Duminica Floriilor, Înălţarea Sfintei Cruci şi Întâmpinarea Domnului.[92] În plus, Christ şi Paranikas îi atribuie şi un Canon la Adormirea Maicii Domnului.[93] În colecţia lui Migne mai găsim şi alte imne, în special idiomele[94] (acestea aparţinând, probabil, călugărului sicilian Cosma). Tot Sfântul Cosma Melodul este şi autorul canoanelor dedicate Sfântului Iosif, Sfântului Gheorghe şi Sfântului Grigorie Teologul.[95] Mare admirator al poeziei imnografice a Sfântului Grigorie Teologul, din a cărui operă, de altfel, s-a şi inspirat în compunerea minunatului canon al Naşterii Domnului, Sfântul Cosma Melodul a redactat şi un amplu comentariu, sub formă de scolii, la poemele Sfântului Părinte din Nazianz.[96]

Contribuţia Sfântului Cosma la zestrea liturgică a Bisericii este de netăgăduit, el îmbogăţind atât cantitativ, cât şi calitativ poezia imnografică. Canoanele sale au pătruns rapid în cult, mai întâi în bisericile din Ţara Sfântă, iar mai apoi în întregul creştinismul răsăritean. Fără îndoială, Sfântul Cosma a compus atât

---

[91] Preot Prof. Dr. IOAN G .COMAN, *Patrologie*, p. 194.
[92] *Patrologia Graeca* 98, 459-514.
[93] W. CHRIST, M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Lipsiae, 1872, p. 180-183.
[94] *Patrologia Graeca* 98, 513-524.
[95] Preot Prof. Dr. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, p. 194.
[96] *Patrologia Graeca* 38, 339-679.

în Mănăstirea Sfântul Sava, cât şi la Maiuma, acolo unde şi-a exercitat demnitatea episcopală. Deşi nu este menţionat explicit în sursele contemporane ca luptător pentru apărarea cultului icoanelor, cronicarii de mai târziu i-au recunoscut meritele în menţinerea ortodoxiei în rândul creştinilor pe care îi păstorea.

5. Theodor Abu Qurra

Unul dintre primii şi, totodată, dintre cei mai importanţi scriitori creştini de limbă arabă a fost, fără îndoială, episcopul melkit de Harran Theodor Abu Qurra. Deşi activitatea lui s-a derulat, în special, în oraşul Harran, din nordul Siriei (actualmente Altınbaşak, în Turcia, la graniţa cu Siria), totuşi există motive serioase pentru a considera că Theodor a fost implicat şi în viaţa religioasă din Ţara Sfântă.

Asupra vieţii şi activităţii sale au planat o serie de controverse, în special legate de relaţia sa cu comunitatea monahală de la Mănăstirea Sfântul Sava şi de caracterul său de continuator arab al operei Sfântului Ioan Damaschinul. S-a născut, probabil, în jurul anului 750, la Edessa, şi a murit către anul 820.[97] A fost supranumit Abu Qurra, termen arab compus cu sensul de „tatăl/izvorul mângăierii".[98] Pentru multă vreme, opinia generală a fost aceea că Theodor Abu Qurra a fost monah la Sfântul Sava unde a continuat opera Sfântului Ioan, scriind în limba arabă.[99] Această opinie este întemeiată atât pe dovezi externe, în special *Martiriul Sfântului Mihail Savaitul*, cât şi pe mărturii interne. În ceea ce priveşte *Martiriul*, găsim aici informaţia că Theodor vieţuia la Sfântul Sava şi era extrem de apreciat de monahii de acolo, care îi cereau adesea sfaturi duhovniceşti. Într-un asemenea

[97] ANDREW LOUTH, *Greek East and Latin West: the Church*, AD 681-1071, *The Church in History*, vol. 3, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2007, p. 164, consideră că decesul lui Abu Qurra s-ar fi produs câţiva ani mai târziu, întrucât în jurul anului 830 ar fi revenit în scaunul episcopal, după ce, în prealabil, a fost izgonit de patriarhul Theodoret al Antiohiei († c. 812).

[98] Unii autori din perioada modernă au socotit că supranumele se referă la provincia Caria, din sud-vestul Asiei Mici, confundându-l astfel, cu episcopul Theodor al Cariei, contemporant al Sfântului Fotie († cca. 893)

[99] IGNACE DICK, *„Un continuateur arabe de saint Jean Damascène : Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu"*, în Proche Orient chrétien 12 (1962), p. 209-223; p. 319-332; 13 (1963), p. 114-129.

context le-a relatat Theodor şi martiriul Sfântului Mihail Savaitul.[100]

Despre perioada petrecută la Sfântul Sava nu se cunosc foarte multe, dar se poate afirma că, în mănăstire, Theodor a devenit un discipol spiritual al Sfântului Ioan Damaschinul, studiindu-i operele şi căutând să le facă cunoscute creştinilor de limbă arabă, dar şi musulmanilor. *Martiriul Sfântului Mihail Savaitul* îl prezintă drept unul dintre liderii duhovniceşti ai comunității de la Sfântul Sava, un monah învățat şi apreciat. Deşi istoricitatea acestei scrieri este îndoielnică, este greu de crezut că, dacă Theodor nu ar fi fost un nume consacrat la Sfântul Sava, autorul *Martiriului* i-ar fi atribuit povestirea patimilor Sfânului Mihail tocmai lui. Nu se poate stabili momentul în care Theodor a îmbrățişat viața monahală la Sfântul Sava şi nici nu pot fi făcute aprecieri asupra vieţuirii sale anterioare, a educației sau a eventualelor atribuții din viața civilă. Cunoştințele sale de limbă arabă ne fac totuşi să ne gândim că, într-un anume fel, Theodor a intrat în contact cu lumea arabă, probabil trăind pentru o perioadă într-unul dintre oraşele Califatului Abbasid, înainte de a se stabili în Țara Sfântă. Viața sa la Sfântul Sava se va fi încadrat în tiparele vremii, Theodor, asemenea Sfântului Ioan Damaschinul, fiind preocupat de studiul Sfintei Scripturi şi al Sfinților Părinți. Este posibil să fi şi predicat în Ierusalim, împrejurare în care se va fi şi remarcat pentru calitățile sale. Desigur, acestea sunt mai mult speculații bazate pe experiențele celorlalți teologi savaiți care au fost ridicați în scaune episcopale.[101]

De asemenea, în titlul unora dintre operele sale în limba greacă se menționează că, deşi redactată de Theodor Abu Qurra, lucrarea este „prin glasul" (διὰ φωνῆς) lui Ioan Damaschinul. Aşadar, deducem că Theodor avea un respect deosebit pentru munca ilustrului său predecesor şi încerca să-i popularizeze învățăturile care nu fuseseră răspândite de Sfântul Ioan în timpul vieții. Recent, însă, ipoteza şederii lui Theodor la Sfântul Sava a

---

[100] JOHN C. LAMOREAUX, *„The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited"*, în Dumbarton Oaks Papers, 56 (2002), p. 26-27.

[101] IGNACE DICK, *„Un continuateur arabe de saint Jean Damascène : Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu"*, în Proche Orient chrétien 13 (1963), p. 123.

fost serios atacată, susținându-se că, de fapt, ar fi fost vorba despre Sfântul Theodor al Edessei, un alt important apologet creştin al veacurilor VIII-IX.[102] Studiul lui John C. Lamoreaux a reuşit să expună suficiente motive pentru care prezența lui Theodor la Sfântul Sava, în calitate de monah, ar trebui pusă la îndoială, dacă nu chiar respinsă cu desăvârşire. Cu toate acestea, chiar dacă respingem ca neadevărată opinia că Theodor Abu Qurra a vieţuit la Sfântul Sava, legăturile sale cu Ţara Sfântă nu pot fi nicidecum tăgăduite, el aflându-se în centrul multor dispute anti-musulmane. Astfel, cunoaştem că Theodor a sărit în ajutorul unor creştini din Azot (Aşdod), care erau angajați într-o dispută cu musulmanii ce se stabiliseră în oraş.[103] De asemenea, pe când se întorcea de la Ierusalim la Harran, fie dintr-un pelerinaj, fie tot după o dispută teologică, Theodor Abu Qurra a fost interpelat de un musulman, care i-a cerut să se lepede de credința în Sfânta Treime şi să-l recunoască pe Muhammad ca profet al lui Dumnezeu. Răspunsul teologului creştin este că nu există nicio dovadă şi niciun semn pentru calitatea profetică a lui Muhammad şi că, în niciun caz, nu se poate găsi vreo referință evanghelică, fie ea şi vagă, la Muhammad ca trimis al lui Dumnezeu.[104] Dovadă a polemicii sale acerbe contra islamului este şi faptul că teologul musulman Isa ibn Sabih al-Murdar (sau Abu Musa al-Murdar) a redactat o scriere împotriva lui Theodor, prin care răspundea acuzelor aduse de acesta învățăturilor şi practicilor musulmane.[105] După cum se poate observa, chiar dacă ne îndoim de şederea lui Theodor Abu Qurra la Sfântul Sava, în niciun caz nu poate fi contestată prezența sa în Ţara Sfântă în contextul disputelor dintre creştini şi musulmani, în care Theodor a jucat un rol important, prin reputația de care se bucura în rândul creştinilor.

---

[102] JOHN C. LAMOREAUX, *„The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited”*, în Dumbarton Oaks Papers, 56 (2002), p. 25-40.
[103] JOHN C. LAMOREAUX, *„The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited”*, p. 36.
[104] JOHN C. LAMOREAUX, *„Theodore Abū Qurrah and John the Deacon”, în Greek, Roman, and Byzantine Studies 42 (2001)*, p. 377.
[105] GABRIEL SAID REYNOLDS, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: ‘Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Brill, Leiden, 2004, p. 39.

Opera lui Theodor Abu Qurra nu este una de mari sinteze teologice, în special din cauza faptului că mare parte din activitatea sa a constat în combaterea islamului în diverse locuri din Orient, acolo unde creştinii aveau nevoie de susținere. De aceea, scrierile sale sunt impregnate de un profund caracter apologetic. Cu toate acestea, însă, nu trebuie ignorate aspectele doctrinare, reliefate în spirit dialectic, în special în privința controverselor cu nestorienii şi iacobiții, principalele grupuri eterodoxe din Siria, cu care Theodor s-a confruntat în activitatea sa pastorală şi misionară. Polemica sa anti-musulmană s-a concentrat pe demonstrarea adevărurilor credinței creştine, în special a tainei Sfintei Treimi, fervent atacată de către musulmani. Prin raționamentele sale atent gândite, Theodor a reuşit, nu o dată, să-i pună în dificultate pe interlocutori, întreținând astfel controversele din sânul mişcării islamice înseşi, asupra unor probleme precum atributele divine, calitatea Coranului de cuvânt necreat, libertatea umană şi atotputernicia divină.[106] Ignace Dick, primul cercetător care s-a aplecat în mod serios asupra persoanei şi operei lui Theodor Abu Qurra, a reliefat importanța sa pentru studierea climatului în care s-a derulat viața creştină în Siria, Palestina şi nordul Mesopotamiei, în primele decenii ale Califatului Abbasid.[107] Astfel, Theodor Abu Qurra este cel mai de seamă reprezentant non-bizantin al ortodoxiei calcedoniene din această perioadă, dar este important şi pentru înțelegerea modului în care filosofia aristoteliană a pătruns în gândirea arabă, limbajul său filosofic reliefând compromisul dintre gândirea aristoteliană şi cea teologică creştină, înainte de marile traduceri ale lui Aristotel în limba arabă. Desigur, polemica anti-musulmană a lui Theodor Abu Qurra dezvăluie teologia islamică în zorii ei şi constituie un izvor important pentru

[106] Aceste aspecte ale operei lui Theodor Abu Qurra se regăsesc şi în lucrarea Disputatio Saraceni et Christiani, atribuită Sfântului Ioan Damaschinul, dar care este foarte posibil să fi fost redactată de Theodor însuşi, pe baza învățăturilor Sfântului Ioan. Acest lucru ar putea fi dovada faptului că Theodor a avut o anumită legătură cu comunitatea de la Sfântul Sava, chiar dacă nu a rezidat acolo ca monah. Cf. DANIEL J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of Ishmaelites*, p. 99-100.

[107] IGNACE DICK, *„Un continuateur arabe de saint Jean Damascène : Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu”*, în Proche Orient chrétien 12 (1962), p. 213.

cercetarea cadrului în care se derulau relațiile creştino-musulmane în epocă.

Scrierile lui Theodor Abu Qurra de care dispunem astăzi sunt în limbile greacă şi arabă. În *Patrologia Graeca* a lui Migne se găsesc 43 de opuscule,[108] fiecare cu traducere în limba latină. În mare parte, opusculele se prezintă sub forma unor dialoguri în care un creştin răspunde provocărilor lansate de un musulman, un eretic sau un evreu, ori combate anumite învățături ale acestora. Există, totuşi, şi câteva opuscule dedicate în exclusivitate lămuririi unor aspecte ale teologiei creştine, precum este chiar primul dintre ele, în care Theodor vorbeşte despre cei cinci duşmani de care ne-a izbăvit Mântuitorul Hristos, prin Jertfa Sa: moartea, diavolul, blestemul Legii, păcatul şi iadul. De asemenea, cea de-a patra scriere conține o explicație asupra doctrinei ortodoxe a Întrupării Domnului şi o apologie a Sinodului al IV-lea Ecumenic, de la Calcedon (451). Opusculele 29 şi 30 abordează, şi ele, tema unirii ipostatice, iar opusculul 31 combate eroarea origenistă conform căreia pedepsele iadului vor avea sfârşit.

Opera lui Abu Qurra în limba arabă este compusă din 28 de tratate, 16 dintre ele dedicate polemicii cu musulmanii.[109] Constantin Bacha a publicat nouă dintre aceste tratate, pentru prima oară, în anul 1904, pentru ca în anul 1910 Georg Graf să traducă în limba germană un număr de unsprezece scrieri.[110] Recent, o traducere engleză însoțită de un studiu amănunțit asupra persoanei şi operei lui Theodor Abu Qurra a fost publicată de John C. Lamoreaux, cel mai important cercetător contemporan în domeniu.[111] Theodor a fost preocupat şi de apărarea cultului icoanelor, redactând, în acest scop, lucrarea *Tratat despre cinstirea*

[108] *Patrologia Graeca* 97, 1461-1609.
[109] DAVID THOMAS, BARBARA ROGGEMA, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 1 (600-900), Brill, Leiden, 2009, p. 439-440.
[110] A se vedea P. CONSTANTIN BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, Tripoli de Syrie-Rome*, 1904 şi Dr. GEORG GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harrān* (ca. 740-820), Paderborn, 1910.
[111] JOHN. C. LAMOREAUX, THEODORE ABU QURRAH, *Library of the Christian East*, vol. 1, Brigham Young University Press, Provo, 2005.

Sfintelor Icoane,[112] scriere îndreptată atât împotriva iconoclaştilor bizantini, cât şi împotriva iconoclasmului arab şi evreu. Theodor întrebuinţează citate biblice şi patristice, dar şi argumente raţionale pentru susţinerea cultului icoanelor, urmând, astfel, mentorului său spiritual, Sfântul Ioan Damaschinul, autor al celebrelor *Tratate contra iconoclaştilor*.

Deşi de origine siro-mesopotamiană, Theodor Abu Qurra a jucat un rol important în viaţa religioasă din Ţara Sfântă, la sfârşitul secolului al VIII-lea şi începutul celui de-al IX-lea. Fie că acceptăm calitatea sa de monah la Sfântul Sava, fie că nu, trebuie să recunoaştem rolul său în sprijinirea creştinilor din Ierusalim şi din întreaga Palestina în polemica lor cu musulmanii. De asemenea Abu Qurra s-a preocupat şi de controversele teologice intra-creştine, apărând cultul icoanelor şi căutând să clarifice anumite aspecte doctrinare încă neclare pentru creştinii din Orient. În mod sigur, Theodor a scris şi în limba siriacă, în timpul episcopatului său la Harran, dar nicio astfel de scriere nu ni s-a păstrat până astăzi.

6. George Sincelul

Una dintre cele mai apreciate istorii universale scrise în lumea bizantină este, fără îndoială, cea a lui George Sincelul,[113] personaj despre a cărui viaţă, însă, nu se cunosc foarte multe lucruri. Scrierea sa, după cum de altfel îi sugerează şi numele, este o cronologie adnotată începând de la facerea lumii până în vremea împăratului Diocleţian. Iniţial, cronica ar fi trebuit să ajungă până la anul 808, însă a fost întreruptă brusc de moartea autorului, survenită în preajma anului 813. Prietenul său, Sfântul Teofan Mărturisitorul, avea să continue, în perioada imediat următoare, munca începută de George, aducând cronică până la înlăturarea împăratului bizantin Mihail Rangabe, în anul 813.

Mare parte din viaţă George şi-a petrecut-o la Constantinopol, unde a fost sincel (σύγκελλος) al patriarhului Tarasie

---

[112] Tradusă în franceză în STÉPHANE BIGHAM, *Les images chrétiennes: Textes historiques sur les images chrétiennes de Constantin le Grand jusqu'à la période posticonoclaste (313-900)*, Éditions Médiaspaul Canada, Montréal, 2010.

[113] IHOR ŠEVČENKO, *„The Search for the Past in Byzantium around the Year 800”*, în Dumbarton Oaks Papers 46 (1992), p. 281.

(784-806), ierarh în vremea căruia a avut loc ultimul sinod ecumenic, la Niceea, în anul 787. Însă, înainte de a ajunge la Constantinopol, George a vieţuit o bună bucată de timp în Ţara Sfântă. Mai multe pasaje din cronica sa dovedesc o foarte bună cunoaştere a geografiei Ţării Sfinte, cunoaştere care, în acea vreme, ar fi putut fi dobândită numai pe calea experienţei directe. Astfel, comentând drumul israeliţilor de la Cadeş-Barnea la râul Zared, parcurs în treizeci şi opt de ani, conform relatării scripturistice,[114] George menţionează că, din propria sa experienţă, acest drum durează numai cinci zile.[115] O altă dovadă a bunei cunoaşteri a Ţării Sfinte şi chiar a practicilor liturgice de la Ierusalim reiese din comentariul la informaţiile de la Iosua 5, 8-10, despre Paştele sărbătorit de evrei la Ghilgal. George afirmă că, în vremea lui, aşadar la sfârşitul secolului al VIII-lea şi începutul celui de-al IX-lea, în zona Ierihonului recolta de grâu se aduna foarte devreme, chiar în preajma echinocţiului de primăvară, astfel încât „*preasfânta biserică din Ierusalim*" putea produce din acest grâu prescurile necesare Sfintei Euharistii de la sărbătoarea Învierii Domnului.[116]

O informaţie importantă oferită de cronica însăşi, referitoare la experienţa lui George Sincelul în Ţara Sfântă, se regăseşte în pasajul în care autorul vorbeşte despre mormântul Rahilei, pe care spune că l-a văzut de foarte multe ori, în călătoriile către Betleem şi către Mănăstirea Sfântului Hariton.[117] Din acest motiv, s-a considerat că este foarte probabil ca George să fi fost chiar monah la această mănăstire,[118] din timpul şederii sale acolo provenind şi informaţiile oferite din experienţa proprie, de-a lungul cronicii.[119]

---

[114] *Deuteronom* 2, 14.
[115] *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, ed. William Adler and Paul Tuffin, Oxford University Press, Oxford-New York, 2002, 165.
[116] *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, 168.13-16.
[117] *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, 122.20-22.
[118] *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History* A. D. 284-813, p. xliii.
[119] *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, p. xxx.

Deşi nu cunoaştem mai multe detalii cu privire la şederea sincelului George în Ţara Sfântă, este clar că el a vieţuit o perioadă aici, căci eventualele simple pelerinaje nu l-ar fi putut purta prin atâtea locuri şi nu i-ar fi putut furniza informaţii atât de detaliate despre unele aspecte ale geografiei şi vieţii bisericeşti din Ţara Sfântă. Este posibil, de asemenea, ca în perioada petrecută în Ţara Sfântă, George să fi luptat, alături de restul monahilor palestinieni, pentru apărarea cultului sfintelor icoane, deşi această afirmaţie nu se poate întemeia pe surse sigure.[120]

7. Mihail Sincelul şi fraţii Teodor şi Teofan Grapti

Printre numeroşii luptători împotriva ultimilor împăraţi iconoclaşti se disting trei nume reprezentative: este vorba despre Sfântul Mihail Sincelul şi Sfinţii fraţi Teodor şi Teofan Grapti.[121] Toţi aceşti trei sfinţi luptători iconofili s-au născut în Ţara Sfântă, în ultimul sfert al veacului al optulea. Deşi activitatea lor în slujba credinţei ortodoxe s-a desfăşurat, în primul rând, în Imperiul bizantin, în special la Constantinopol, totuşi numele lor sunt strâns legate de Ţara Sfântă, Mihail vieţuind aici peste cincizeci de ani, iar cei doi fraţi peste treizeci şi cinci de ani. Principala sursă de informaţii referitoare la viaţa şi activitatea celor trei sfinţi este *Viaţa Sfântului Mihail Sincelul*,[122] scriere hagiografică importantă şi pentru cunoaşterea relaţiilor dintre Biserică şi Stat în Imperiul bizantin.

Mihail s-a născut la Ierusalim, în anul 761, iar la vârsta de trei ani a fost afierosit lui Dumnezeu, după făgăduinţa părinţilor săi, la Biserica Învierii din Cetatea Sfântă. Crescând, micuţul Mihail a fost rânduit şi printre citeţii bisericii, în paralel urmând studii de gramatică, retorică, filosofie, poezie şi astronomie. Cunoştinţele

---

[120] Cf. *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History* A. D. 284-813, p. xliii.

[121] Supranumele de Graptos le-a fost acordat atât lui Teofan, cât şi lui Teodor, din pricina faptului că, în timpul prigoanei iconoclaste, printre torturile ce le-au îndurat s-a numărat şi scrijelirea chipurilor (de la Γραπτός = „scrisul", „cel scris").

[122] Ediţia princeps a fost publicată în anul 1906, de către TH. SCHMITT, în *Izvestija Russkogo Archeologiceskogo Instituta v Konstantinopole*, nr. 11, p. 227-259. Noi vom folosi ediţia critică bilingvă a lui MARY B. CUNNINGHAM: *The Life of Michael the Synkellos, text*, translation and commentary by Mary B. Cunningham, Belfast Byzantine Enterprises, Belfast, 1991.

dobândite în această perioadă şi cultivate pe parcursul întregii vieţi au dezvoltat în Sfântul Mihail un veritabil spirit enciclopedic, sălăşluit într-un trup cultivat prin tot felul de exerciţii ascetice. După moartea părinţilor săi, Mihail s-a retras la Mănăstirea Sfântul Sava, în jurul anului 786, aşadar pe când avea douăzeci şi cinci de ani. Graţie calităţilor sale deosebite şi înaltei ţinute duhovniceşti, Sfântul Mihail a fost repede tuns în monahism, punând început unei perioade de peste douăzeci şi şapte de ani de nevoinţe ascetice. O problemă de cronologie este reprezentată de momentul hirotoniei Sfântului Mihail întru preot. Viaţa sa menţionează că a fost hirotonit de patriarhul ierusalimitean Toma, la doisprezece ani după intrarea în monahism, adică în jurul anului 798. Este, însă, puţin probabil ca Toma să se fi aflat în scaun la acea dată, întrucât primele referinţe despre el apar în jurul anului 807. Desigur, aceasta nu înseamnă că Toma nu putea fi patriarh deja de o vreme în 807, însă, pentru a-l recunoaşte patriarh în 798 ar însemna să-i atribuim predecesorului său, Ilie al II-lea, un episcopat de numai un an sau doi, întrucât decesul patriarhului George, predecesorul lui Ilie al II-lea, s-a petrecut în anul 797. Este de presupus că îndoielile vor continua să planeze asupra momentului şi săvârşitorului hirotoniei Sfântului Mihail, deoarece, pentru perioada în discuţie, sursele care să permită reconstituirea listei patriarhilor Ierusalimului sunt fragmentare şi nesigure.[123]

După o scurtă perioadă petrecută ca preot în comunitatea monahală de la Sfântul Sava, Mihail a decis să se retragă într-o mică peşteră, ducând o viaţă de rugăciune şi meditaţie. Aici, el a primit şi doi fraţi din Ierusalim, care i-au şi devenit ucenici. Este vorba despre Teodor şi Teofan, ale căror vieţi şi fapte sunt cuprinse şi în *Viaţa Sfântului Teodor Graptul*, redactată de Sfântul Simeon Metafrastul,[124] deşi cu mai puţine detalii privind relaţia lor cu Sfântul Mihail. Născuţi într-o familie de buni creştini, Teodor şi Teofan au primit o educaţie generală solidă, după care au ales calea vieţii monahale, alergând către Mănăstirea Sfântul Sava. La momentul când au devenit ucenici ai Sfântului Mihail, Teodor avea 25 de ani, iar Teofan 22 de ani. Aşadar, dat fiind faptul că Mihail s-a retras în peşteră la doi ani după hirotonie, petrecută în anul 798, deducem că

[123] P. S. VAILHÉ, *„Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, Saint Théodore et Saint Théophane"*, în Revue de l'Orient Chrétien 6 (1901), p. 316-318.
[124] *Patrologia Graeca* 116, 653-684.

primirea celor doi fraţi a avut loc în anul 800. Aşadar, putem data naşterea lui Teodor în anul 775, iar cea a fratelui său în anul 778. După relatarea Sfântului Simon, la un moment dat, Teodor a părăsit viaţa în sihăstrie, revenind în lume, însă aceasta doar pentru scurtă vreme. Este posibil, de altfel, ca acest episod, ce nu se regăseşte şi în *Viaţa Sfântului Mihail*, să fi fost extras de Simeon Metafrastul dintr-o altă sursă, pesemne mai puţin exactă. În anul 811, patriarhul Toma al Ierusalimului i-a încredinţat lui Mihail demnitatea de sincel, o funcţie foarte importantă în epocă în aparatul administrativ-bisericesc al Patriarhiilor ortodoxe. Pentru a-şi putea exercita funcţia, Sfântul Mihail a părăsit pustiul Iudeii, stabilindu-se, împreună cu Teodor şi Teofan, în Mănăstirea Spoudaeon, în care vieţuiau clericii ce aveau în grijă Sfântul Mormânt.

Nu după multă vreme, însă, cei trei vor pleca la Constantinopol, autorul *Vieţii Sfântului Mihail Sincelul* identificând trei motive care au determinat această plecare. Astfel, ei trebuiau să ajungă, iniţial, la Roma, pentru a-l ajuta pe papa Leon al III-lea să gestioneze controversele generate, la Ierusalim, de conflictul apărut cu câţiva ani în urmă între călugării benedictini şi cei greci, cu privire la filioque. De asemenea, Mihail primise de la patriarhul Toma sarcina să-l convingă pe papă să contribuie financiar la efortul Bisericii din Ierusalim de achitare a dărilor către stăpânitorii musulmani. În fine, după ce aceste sarcini vor fi fost duse la îndeplinire, cei trei monahi trebuiau să ajungă la Constantinopol, pentru a-l sprijini pe Sfântul Teodor Studitul în luptele sale cu iconoclaştii. Acest al treilea motiv a fost dovedit, însă, neautentic, întrucât la momentul plecării celor trei, conducerea de stat şi cea bisericească din Constantinopol erau iconofile, aşadar Sfântul Teodor Studitul nu era, încă, implicat în lupte anti iconoclaste. În realitate, Mihail şi cei doi ucenici ai săi nu au mai reuşit să ajungă la Roma, oprindu-se la Constantinopol, unde, iniţial au fost foarte bine primiţi. După moartea împăratului Mihail I Rangabe, survenită în anul 813, succesorul său, Leon al V-lea, a decis să reînceapă prigoana iconoclastă, în 815, moment în care vieţile lui Mihail, Teodor şi Teofan au luat o turnură dramatică.[125] Până la biruinţa definitivă a Ortodoxiei, în anul 843, ei au fost permanent prigoniţi, întemniţaţi şi torturaţi. Fraţilor Teodor şi Teofan le-au fost scrijelite feţele,

[125] *The Life of Michael the Synkellos*, p. 10-15.

scriindu-li-se pe ele versuri iconoclaste, de-aici primind şi supranumele de *Grapti*.

Nu vom insista asupra perioadei petrecute de cei trei în Imperiul Bizantin, întrucât depăşeşte cadrul cercetării noastre, menţionând, doar, că Teodor Graptul a murit în timpul persecuţiilor, la Apameea, în Bitinia, în anul 841. Mihail Sincelul a fost eliberat după anul 843 şi, după ce, aparent, a refuzat scaunul patriarhal de la Constantinopol, a murit şi el, la 86 de ani, în anul 846. Teofan Graptos a fost hirotonit episcop de Niceea, slujire în care a petrecut doi ani, până la moartea sa, în anul 845.

Sfinţii Mihail Sincelul şi Teofan şi Teodor Grapti au lăsat în urmă nu numai amintirea faptelor lor, ci şi o valoroasă operă scrisă. În privinţa scrierilor Sfântului Mihail, destul de numeroase, există, însă, şi unele controverse, întrucât nu s-a putut stabili cu precizie dacă toate lucrările atribuite lui Mihail Sincelul îi aparţin realmente lui sau unele dintre acestea sunt opera unui alt sincel constantinopolitan cu acelaşi nume, care a trăit în partea a doua a veacului al IX-lea.[126] Cum nicio analiză mai aprofundată asupra acestor opere nu a fost încă întreprinsă, suntem nevoiţi să-i atribuim Sfântului Mihail din Ierusalim toate scrierile, cu rezerva că unele dintre ele se vor putea dovedi, în viitor, a fi, de fapt, opera altcuiva. Aşadar, Sfântul Mihail Sincelul a redactat mai mult engomioane, dedicate unor sfinţi precum Sfântul Dionisie Areopagitul,[127] Sfântul Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, Sfântul Mochie[128] sau Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavriil, scrieri hagiografice, cuvântări, o mărturisire de credinţă, poeme liturgice şi chiar şi o gramatică a limbii greceşti.[129] Multe dintre aceste scrieri au rămas, din păcate, inedite până astăzi.

Lui Teodor Graptul i se atribuie patru opere. Prima dintre acestea, o scrisoare către episcopul Ioan al Cizicului, în care Teodor descria patimile sale şi ale fratelui său, Teofan, se păstrează,

---

[126] HANS-GEORG BECK, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, I.2, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1959, p. 503-505.

[127] *Patrologia Graeca* 4, 617-668.

[128] Editată de Hippolyte Delehaye, în Analecta Bollandiana 31 (1912), p. 176-187.

[129] În DANIEL DONNET, *Le traité de la construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem. Histoire du texte, édition, traduction et commentaire*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles-Rome, 1982.

fragmentar, în *Viața Sfântului Teodor Graptul*, redactată de Simeon Metafrastul.[130] O lucrare în apărarea sfintelor icoane, ce consta într-un colaj de texte biblice şi patristice, s-a pierdut, dar existența ei în secolul al IX-lea este dovedită de o mențiune din *Viața Sfântului Mihail Sincelul.*[131] Teofan Graptul mai este şi autorul unei cuvântări în cinstea celor adormiți şi al unui canon dedicat Născătoarei de Dumnezeu.[132]

Fratele său, Teofan Graptul, este unul dintre marii imnografi ai Bisericii, autor al numeroase imne, canoane, stihiri şi idiomele. Poate cea mai cunoscută compoziție a sa este minunatul *Canon al Buneivestiri*, însă numele lui Teofan sau Teofan Mărturisitorul apar şi deasupra unor idiomele la Înălțarea Sfintei Cruci, Sfinții Cosma şi Damian, Sfântul Gheorghe (frumoasa cântare „*Răsărit-a primăvara*") sau Pogorârea Sfântului Duh. De asemenea, Teofan Graptul este autorul unui mare număr de canoane, repartizate la sărbători de pe tot parcursul anului.[133]

Cu o viață în slujba Bisericii şi o operă amplă şi mereu vie, Sfinții Mihail Sincelul şi Teodor şi Teofan Grapti fac mare cinste pământului Țării Sfinte, dovedind că nici amenințările musulmane din Palestina, nici prigonirile iconoclaste din Imperiul Bizantin şi nici controversele iscate de *filioque* nu i-au putut îndepărta de țelul de a-L sluji pe Dumnezeu cu evlavie şi dreaptă credință. Sfântul Mihail Sincelul este prăznuit de Biserica Ortodoxă pe data de 18 decembrie, Sfântul Teodor Graptul pe 27 decembrie, iar Sfântul Teofan Mărturisitorul pe data de 12 martie.

8. Disputa călugărului Avraam din Tiberiada

Disputa călugărului Avraam din Tiberiada este titlul abreviat al unui text în limba arabă, provenit din primul secol al perioadei abbaside. În întregime, titlul lucrării este *Disputa sfințitului călugăr Ibrahim al Tabarani* [Avraam din Tiberiada, n. n.] *cu emirul Abd al-Rahman ibn Abd al-Malik ibn Salih al-Hashimi*. Scrierea relatează un dialog

---

[130] *Patrologia Graeca* 116, 672B-680A.
[131] *The Life of Michael the Synkellos*, p. 38.
[132] Aflat într-un manuscris de la Mănăstirea Sfânta Ecaterina, din Muntele Sinai, încă needitat.
[133] Pentru un tablou amplu, W. CHRIST, M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, p. 264. Selecții din opera Sfântului Teofan, în limba greacă, se găsesc în aceeaşi lucrare, p. 121-130 şi 236-242.

pe teme religioase, desfăşurat la Ierusalim, pe parcursul mai multor zile, între călugărul Avraam din Tiberiada şi mai mulţi interlocutori. Dialogul are loc la curtea emirului Abd al-Rahman, guvernator al Ierusalimului, care, dorind să afle mai multe despre credinţa creştinilor, invitase la discuţii un grup format din patriarhul Ierusalimului, episcopul nestorian Ilie,[134] trei convertiţi la islam (dintre care şi doi creştini), doi evrei şi un medic. Pentru că dezbaterea nu decurgea aşa cum îşi dorea Abd al-Rahman, acesta îl invită la discuţii şi pe călugărul Avraam din Tiberiada, aflat la Ierusalim, în pelerinaj. Ceea ce urmează este o demonstraţie de erudiţie şi talent oratoric din partea lui Avraam, care reuşeşte să-l impresioneze pe emir într-atât încât atitudinea acestuia faţă de monahul creştin se transformă dintr-o furie iniţială în respect şi bunăvoinţă.[135]

Nu se cunoaşte mai nimic despre autorul sau redactorul *Disputei călugărului Avraam din Tiberiada*, în afară de ceea ce poate fi dedus din textul în sine şi din datarea celui mai vechi manuscris al lucrării. Cel mai probabil, autorul este un creştin calcedonian (melkit), eventual chiar un monah, date fiind cunoştinţele aprofundate în ceea ce priveşte Sfânta Scriptură, dar şi Coranul. Au existat şi voci care au susţinut că *Disputa* este, de fapt, o relatare istorică şi că, în consecinţă, autorul sau principalul izvor de informaţie directă pentru redactor, ar trebui să fie considerat chiar călugărul Avraam, protagonistul principal al textului.[136] În textul disputei, călugărul Avraam afirmă despre sine că provine din familia Qahtan, din Tiberiada. Se poate presupune că aparţinea unui trib arab preislamic creştinat, iar din faptul că menţionează că şi-a petrecut copilăria în Irak se poate deduce şi că aici şi-a acumulat cunoştinţele

[134] Un episcop nestorian al Ierusalimului, pe nume Elias al-Jawhari, este menţionat în cea de-a doua jumătate a secolului al IX-lea. Din acest motiv, este posibil ca numele episcopului Ilie să fi fost adăugat la o dată ulterioară primei redactări a Disputei; cf. HAVA LAZARUS-YAFEH et. al., *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam, Studies in Arabic Language and Literature 4*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1999, p. 27.

[135] DAVID THOMAS, *Barbara Roggema, Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 1 (600-900), p. 877.

[136] DAVID THOMAS, *Barbara Roggema, Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 1 (600-900), p. 876.

de teologie şi filosofie islamică, de care dă dovadă pe parcursul scrierii.[137]

În ceea ce priveşte datarea evenimentelor relatate în scriere, se poate afirma că acțiunea se petrece undeva în preajma anului 820, în vreme ce manuscrisul cel mai timpuriu datează din secolul următor. Pentru stabilirea datei, cercetătorii au luat în considerare două aspecte principale. Mai întâi, este vorba despre faptul că disputa călugărului Avraam cu învățații musulmani se petrece înaintea emirului Abd al-Rahman, o persoană istorică, emir al Ierusalimului în perioada califatului lui Al Mamun (813-833), deşi oficiul său ar fi putut începe chiar şi mai devreme. Personaj inteligent, bun orator şi interesat de chestiuni religioase,[138] emirul Abd al-Rahman îndeplinea sarcinile unei guvernator, deşi nu avem dovezi pentru faptul că rezida, realmente, în Ierusalim. În ciuda acestui fapt, nu se pot găsi nici motive pentru a pune la îndoială prezența sa în Cetatea Sfântă, undeva între anii 811 şi 820. Un al doilea aspect demn de luat în calcul în scopul datării evenimentelor este oferit de una dintre afirmații din text ale călugărului Abraham, care îi acuză pe musulmani că, într-o perioadă de mai puțin de două sute de ani de existență a Califatului, deja şi-au asasinat şapte califi.[139] Având în vedere faptul că data de naştere a Califatului Rashidun, prima etapă istorică a Califatului Arab, este anul 632, evenimentele relatate în *Disputa* trebuie plasate undeva până în anul 832. În plus, cel de-al şaptelea calif asasinat a fost predecesorul lui Al-Mamun, califul Al-Amin, ucis în anul 813. Aşadar, disputa călugărului Avraam cu învățații musulmani trebuie plasată undeva în perioada 815-825.[140]

Temele abordate pe parcursul disputei sunt diverse şi reflectă frământările existente în relațiile dintre creştini şi musulmani, în Califatul Abbdasid, în secolul al IX-lea. Adevărul Scripturilor,

---

[137] HAVA LAZARUS-YAFEH et. al., *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, p. 28.

[138] DAVIDE RIGHI, *„The Dialog Attributed to Abraham of Tiberias"*, în Parole de l'Orient 34 (2009), p. 39.

[139] GIACINTO BULUS MARCUZZO, *Le Dialogue d'Abraham de Tibériade avec Abd al-Raḥmān al-Hāšımī à Jérusalem* vers 820, Textes et Études sur l'Orient Chrétien 3, Rome, 1986, p. 329.

[140] HAVA LAZARUS-YAFEH et. al., *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, p. 25-26.

dogma Sfintei Treimi, Întruparea Domnului şi viaţa pământească a Sa, Răstignirea şi cinstirea Sfintei Cruci de către creştini sunt printre temele predilecte ale disputei. Călugărul Avraam foloseşte argumente extrase atât din Vechiul şi Noul Testament, cât şi din realitatea imediată. Nu ezită să facă apel şi la Coran, atunci când adversarii săi îl provoacă.[141] În perioada contemporană, în încercarea de a găsi puncte de legătură între creştini şi musulmani, în contextul tensionat al zilelor noastre, unii autori au reinterpretat argumentele călugărului Avraam, căutând să le nuanţeze şi să accentueze mai degrabă ideea de deschidere către dialog, decât aceea de combatere. Astfel, deşi este evident că Avraam îi contestă lui Muhammad nu numai calitatea de „pecete a profeţilor", ci şi însăşi calitatea de profet, totuşi s-a afirmat că el i-ar recunoaşte caracterul de suveran privilegiat.[142] Însă acest presupus compromis nu este real, iar afirmaţiile lui Avraam trebuie interpretate în acord cu învăţătura creştină, potrivit căreia Dumnezeu îngăduie ca unii oameni să dobândească puteri sporite nu pentru dreptatea lor proprie, ci în virtutea planului Său.[143] Călugărul Avraam este un apologet creştin în cel mai pur sens al cuvântului, apărând dumnezeirea lui Iisus Hristos, învăţătura creştină despre Sfânta Treime şi cultul Bisericii.

Disputa călugărului Avraam a rămas multă vreme needitată. O traducere germană realizată de Karl Vollers, fost director al Bibliotecii Khedive-ului din Cairo, a apărut în anul 1908, la Jena.[144] Textul arab a fost publicat, alături de o traducere în limba franceză, de către Giacinto Bulus Marcuzzo, în anul 1986, la Roma.[145]

---

[141] DAVID THOMAS, BARBARA ROGGEMA, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 1 (600-900), p. 878.

[142] GEORGE, RON, *Newer Paths in Muslim-Christian Understanding*, Xulon Press, Longwood, FL, 2007, p. 248-249.

[143] A se vedea, bunăoară, cazul regelui Nabucodonosor al II-lea.

[144] K. VOLLERS, *„Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D), aus dem arabischen übersetzt"*, în Zeitschrift für Kirchengeschichte 29 (1908), p. 29-71, p. 197-221.

[145] GIACINTO BULUS MARCUZZO, *Le Dialogue d'Abraham de Tibériade avec Abd al-Raḥmān al-Hāšımī à Jérusalem* vers 820, Textes et Études sur l'Orient Chrétien 3, Rome, 1986.

Concluzii

Deşi teologia creştină din Ţara Sfântă a trebuit să se supună unui regim politic şi social total nefavorabil, după cucerirea arabă, totuşi au continuat să existe vetre de spiritualitate şi cultură, concentrate în jurul marilor centre monastice şi a scaunului patriarhal de la Ierusalim. Temele abordate de Părinţii şi scriitorii creştini care au vieţuit, cel puţin pentru o perioadă din viaţa lor, pe pământul Ţării Sfinte, s-au diversificat. Preocupărilor preponderent teologice şi etice li s-au alăturat cele apologetice şi polemice, întrucât, nu de puţine ori, autorii creştini au trebuit să răspundă acuzaţiilor aduse de autorităţile musulmane şi să-şi apere credinţa şi Scripturile. După cum am văzut, unii dintre ei, precum Sfântul Ioan Damaschinul, chiar au lucrat, pentru o vreme, în administraţia califală, cunoscându-i, astfel, îndeaproape pe noii stăpânitori şi obţinând informaţii mai bogate despre religia acestora. În perioada de început a administraţiei islamice, contactele dintre teologii creştini şi incipienta teologie musulmană erau rare şi superficiale, aşa încât lucrările Sfântului Ioan Damaschinul despre islam, deşi nici ele foarte ample, constituie preţioase izvoare pentru studierea relaţiilor creştinilor cu musulmanii. Desigur, marea parte a scrierilor creştine din această perioadă a continuat să fie dedicată problemelor interne ale teologiei bizantine, precum iconoclasmul, disputelor cu Apusul din ce în ce mai diferit din punct de vedere cultic, dar şi ideologic, precum şi păstoririi de zi cu zi a credincioşilor creştini care, în ciuda mediului ostil în care vieţuiau, îşi păstraseră credinţă şi continuau să-şi practice religia. De asemenea, imnografia creştină s-a îmbogăţit considerabil prin contribuţiile aduse de melozi de seamă, precum Sfântul Sofronie, Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Cosma de Maiuma, Sfântul Andrei Criteanul ori Sfinţii Teodor şi Teofan Grapti.

Deşi în cea de-a doua perioada a stăpânirii arabe (secolele X-XI) scrierile creştine au devenit mai rare, şi acelea pe care le cunoaştem fiind scrise în special în limba arabă, viaţa comunităţii creştine din Ţara Sfântă nu a fost văduvită de cărţi de învăţătură, întrucât centrele monastice, precum Sfântul Sava ori Sfântul Teodosie, s-au îngrijit de copierea, traducerea şi răspândirea scrierilor de referinţă ale Părinţilor şi celorlalţi autori creştini răsăriteni.

Abstract: ***Fathers, Church Writers and Christian Writibgs in the Holy Country from the Arabian Conquest to the First Crusade***
Although the Christian theology from the Holy country had to be submitted to a completely unfavourable rsocial and political regime, after the Arabian conquest, there continued to exist spiritual and cultural tradition around the main monastic centres of Jerusalem.The themes approached by the Fathers and christian writers living on the grounds of the Holy Land found a great variety. They were in the position of firmly reponding against the accusations brought by the muslim authorities and defend their faith, therefore they developped the apologetic and polemic preoccupations. Names with authority in the Oriental theology can be found in our study: Saint Sophronius of Jerusalem, Saint Andrew from Crete, Saint John from Damasc, Saint Cosma the Melod, Theodor Abu Qurra.

ÎMPĂRATUL JUSTINIAN ŞI ŢINUTURILE DUNĂRENE

Pr. Dr. CIPRIAN CATANĂ[1]

Cuvinte cheie: *Împăratul Iustinian, ţinuturile dunărene, Tomis şi Calatis*
Keywords: *The emperor Justinian, the danubian lands, Tomis and Callatis*

Primele legături ale lui Justinian cu ţinuturile dunărene

Împăratul Flavius Petrus Sabbatius Justinianus a fost una dintre personalităţile cele mai importante, mai celebre, şi oricât de paradoxal ar părea, cele mai enigmatice ale întregii istorii bizantine. Bizanţul nu a cunoscut un alt împărat care să i se asemene după amploarea realizărilor şi supranumele „cel Mare" i-a fost atribuit conform meritelor sale care sunt de toate categoriile: administrative, politice, bisericeşti, teologice şi sociale.

Politic şi administrativ a reuşit să mărească graniţele Imperiului, făcând din nou din Mediterana „un lac roman", păstrând pacea la graniţele imperiului, chiar dacă a încheiat o pace cu perşii în condiţii nu tocmai favorabile, reconstruind şi întărind cetăţi inclusiv în ţinuturile străbătute de bătrânul fluviu Danubius aşa cum vom vedea că au fost Sucidava, Arcidava şi Litterata.

Din punct de vedere bisericesc a încercat o împăcare a monofiziţilor cu ortodocşii, unul din ţelurile sale, găsind ca punct de sprijin mult-discutata formulă a călugărilor sciţi: „Unul din Treime a pătimit cu trupul". Vom vedea în cele ce urmează că Justinian a avut o legătură apropiată de delegaţia călugărilor veniţi din Scythia Minor cărora le-a luat apărarea chiar în faţa papilor romani şi pe care i-a convins să aprobe formula teopasită.

Justinian şi-a dedicat întreaga viaţă înfăptuirii pe pământ a unui ideal: Un Dumnezeu unic şi mare, un Imperiu unic şi mare, un suveran unic şi mare. Chiar dacă Justinian nu a reuşit în totalitate să împlinească acest ideal, totuşi faptele sale l-au făcut pe scriitorul Agathias din Myrina să-l numească „primul între toţi care

[1] Parohia Sf. Nicolae, Băileşti.

au domnit în Bizanț ce s-a dovedit a fi împărat roman nu în vorbă, ci în faptă".

Ideea conducătoare care l-a însoțit pe Justinian a fost aceea de a reconstitui Imperiul Roman de odinioară. Pentru a avea libertate de mișcare în Vest, împăratul a terminat războiul cu perșii încheind o pace în 532, chiar dacă nu în condiții favorabile, cu regele Chosroes „Dreptul", apoi a recucerit Africa din mâinile vandalilor, Italia de sub ostrogoți, dar și o parte din Spania.

Chiar dacă interesul prim al lui Justinian se îndrepta către granițele Imperiului de Vest și de Est, totuși nu a renunțat nici la grija față de frontiera Dunării de Jos cu provincia Scythia Minor. Încă din timpul unchiului său, Justin, anții (triburi slave așezate în sudul Moldovei și nord-estul Munteniei) au pătruns în dreapta Dunării însă au fost învinși.

În anul 529, grupuri de sclavini, în înțelegere cu bulgari și anți au întreprins raiduri în Imperiu, dar au fost respinși de armata romană. Însă atacurile barbare, au devenit în curând sistematice. „Conform unor rațiuni militare, în 536 Scythia Minor și Moesia Secunda sunt detașate de la dioceza Tracia fiind puse sub porunca unui „quaestor Justinianus exercitus". Prejudicii enorme au creat Traciei și Macedoniei cele două năvăliri bulgare din anul 540. În anii 550-551 câteva mii de sclavini au pustiit iarăși Tracia și Ilyricul, fiind în cele din urmă alungați de trupele împărătești".[2]

Spre a evita atacurile asupra frontierei dunărene, Justinian s-a servit nu o dată de metoda diplomatică bizantină de instigare a invadatorilor, unii împotriva altora. În acest mod Imperiul a păstrat controlul la frontiera Dunării, dar a și cuprins unele regiuni din stânga bătrânului fluviu. În acest sens trebuie amintită cetatea Turris. Alt cap de pod era Constantiana Dafne, rezidită radical de Justinian. „Centura de fortificații a Sucidavei a fost reparată în două etape. Curtinele dintre turnurile H-S au fost îngroșate și au fost zidite turnurile exterioare I și S și turnul interior K. Refacerea cetății Sucidava este atribuită de către Procopius lui Justinian".[3] Un mare număr de fortărețe, fie abandonate, fie distruse de

[2] VASILE V. MUNTEAN, *Bizantinologie*, vol. I, Ed. Învierea, Timișoara, 1999, p. 95.
[3] OCTAVIAN TOROPU, *Romanitatea târzie și străromânii în Dacia Traiana sud-carpatică (sec. III-XI)*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1976, p. 35.

atacatori au fost reparate sau construite din temelii de către Justinian. Câteva nume ale acestor cetăți sunt oferite de Procopius: Tomis (Constanța), Troesmis (Iglița, județul Tulcea), Noviodunum (azi Isaccea), Callatis (azi Mangalia).

Justinian este ultimul împărat al Imperiului Roman de Răsărit, care a stăpânit şi renovat capete de pod pe actualul teritoriu al țării noastre, anume la: Litterata, Ram-Sebia, Recidava (Vărădia, județul Caraş-Severin), Dierna (azi Orşova), Drobeta (azi Drobeta Turnu-Severin).

Tocmai datorită acestor recuceriri sau restaurări din preajma Dunării, Justinian a mai fost numit „restitutor Daciarum".

Înființarea Arhiepiscopiei de Justiniana Prima

Provenit din rândurile romanității sud-dunărene (născut la Tauresium, lângă Skoplje în 482) care a dat mulți conducători ai Imperiului în secolele IV-VI, Justinian nu şi-a uitat locul natal, organizând totodată viața bisericească în prefectura Illyric. Numele localității Tauresium a fost schimbat cu cel de Justiniana Prima, devenind reşedința politică şi centru bisericesc a prefecturii Illyric. Prin novela a XI-a din 14 aprilie 535 el dispunea înființarea unei arhiepiscopii în acest oraş devenit şi reşedință a prefecturii Illyric: „Dar, fiindcă în timpul de față, cu ajutorul lui Dumnezeu statul nostru s-a mărit, aşa că amândouă malurile Dunării sunt populate acum de cetăți ale noastre şi atât Viminacium cât şi Recidava şi Litterata, care se găsesc dincolo de Dunăre, au fost din nou supuse stăpânirii noastre, am socotit necesar să aşezăm lângă Panonia, în prea fericita noastră patrie, însăşi prea glorioasă prefectură, care fusese rânduită în Panonia, deoarece Panonia Secunda nu se afla la mare depărtare de Dacia Mediteraneană, dar Macedonia Prima este despărțită de Panonia Secunda prin spații întinse şi, deoarece nu era lucru folositor statului ca oamenii aflați mereu în sudorile războaielor să vină la Macedonia Prima, peste întinderi atât de mari şi prin atâtea greutăți, ni s-a părut necesar să mutăm însăşi prefectura în părțile mai de sus, pentru ca provinciile rânduite lângă ea să-i simtă alinarea mai uşor".[4]

[4] *Corpus Juris Civilis*, Novela XI în „Fontes Historiae Daco-Romanae", Bucureşti, 1970, vol. II, p. 379.

Aşadar, Justinian a hotărât transferarea capitalei politice a Illyricului de la Tesalonic la Justiniana Prima în strânsă legătură cu extinderea Imperiului bizantin peste Dunăre. Acelaşi lucru s-a întâmplat şi cu capitala bisericească plecându-se de la principiul că acolo unde se află autoritatea politică trebuie să fie şi autoritatea bisericească.

Declaraţia împăratului din prefaţa Novelei a XI-a este foarte clară în ceea ce priveşte intenţiile sale cu Illyricul natal: „Dorind să ridic prin multe şi deosebite căi patria mea, în care Dumnezeu mi-a hărăzit să vin întâi în această lume, pe care a creat-o El Însuşi, vreau ca în privinţa supravegherii sacerdotale s-o măresc cu cele mai înalte demnităţi în aşa fel ca sfinţitul episcop de acum din Justiniana Prima a patriei mele să devină nu numai mitropolit, ci şi arhiepiscop şi să se afle sub oblăduirea sa anumite provincii adică atât Dacia Mediteraneană însăşi, cât şi Dacia Ripensis, Moesia Prima, Dardania, provincia Praeralitonia, Macedonia Secunda şi partea din Panonia Secunda care se află în civitas Bacensis".[5]

Localizarea şi jurisdicţia Justinianei-Prima

Identificarea Justinianei Prima ca localitate este o problemă nu prea lămurită îndeajuns datorită informaţiilor puţine care ne-au parvenit.

Însuşi Justinian, fondatorul Justinianei Prima, în novelele sale 11 şi 131 nu oferă detalii în legătură cu localizarea acesteia, ci doar spune „patria noastră". Istoricul contemporan Procopius scria că satul în care s-a născut Justinian se numea Tauresion (Tauresium) şi că era situat în apropiere de Bederiana unde s-a născut unchiul său Justin. „Pentru a perpetua amintirea locului său natal, Justinian a ridicat în apropiere de Tauresium, un oraş nou, căruia i-a dat numele de Justiniana Prima. Unii cercetători au socotit că s-a ridicat pe locul localităţilor Tauresium sau Bederiana, alţii au identificat-o cu oraşul Scupi, actualul Skoplje,

[5] Novela XI în „Fontes...", p. 377. Aceeaşi informaţie se găseşte şi la PETRU MAIOR, *Istoria Bisericii Românilor*, vol. I, Ed. Viitorul Românesc, Bucureşti, 1995, p. 89, Ioan Lupaş, *Istoria Bisericească a românilor ardeleni*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 29.

alții cu vechiul Lychnidus devenit mai târziu Adrida sau Ohrida în provincia Epirus Nova".[6]

Localizarea Justinianei Prima în Tauresion îşi pierde din suport prin cuvintele aceluiaşi Procopius care în lucrarea „De aedificiis" spune că „Justiniana Prima este un oraş nou, clădit de Justinian aproape de Taurision." Aşadar nu poate fi vorba de oraşul natal al împăratului.

Unii au identificat noul oraş ridicat de Justinian cu Ohrida, în apropierea locului său de naştere. Arhiepiscopii bulgari de Ohrida au încercat, deşi fără prea multe probe, să demonstreze faptul că scaunul lor episcopal este continuatorul celui înființat de Justinian, fapt inexact având în vedere că în secolul al VI-lea Ohrida nu figura ca episcopie.

Arheologii sârbi au ajuns la concluzia că Justiniana Prima, implicit şi fostul Tauresium, se găsea pe locul actualului Tsaricin Grad, aflat la aproximativ 40 de kilometri sud-vest de oraşul Naissus (actualul Niş), fapt întărit şi de Ioan de Antiohia care nota că Bederiana era în apropiere de Naissus, pe drumul care-l lega pe acesta de vechea Ulpiana. „Identificarea ruinelor de la Tsaricin Grad cu Justiniana Prima este, după părerea majorității istoricilor, ipoteza cea mai plauzibilă, cu toate că nu s-a găsit nicio inscripție care să fi permis atestarea numelui acestui mare oraş. În chiar textul Novelei XI se găsesc argumente în sprijinul acestei identificări. Astfel, ordinea în care sunt înşirate provinciile puse sub jurisdicția lui Catellianus, cel dintâi arhiepiscop al Justinianei Prima, începe cu Dacia Mediteranea, deoarece aceasta este provincia pe teritoriul căreia se va instala fundația lui Justinian. Ordinea menționată arată interesul deosebit al conducerii imperiului pentru provinciile din vecinătatea Dunării nu numai pe plan religios, ci şi administrativ, pentru că, prin acelaşi act, Justiniana Prima devine şi sediul prefecturii Illyricului.[7]

---

[6] Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 173-174. Aceeaşi informație o avem şi la Pr. prof. dr. NICOLAE DURĂ, *Biserica daco-românilor din sudul şi nordul Dunării în sec. IV-XIV. Relațiile canonice ale Bisericii româneşti nord-dunărene cu principalele scaune episcopale din sudul Dunării*, în „Studii Teologice", nr. 3-4/2002, p. 59.

[7] Pr. dr. EMANOIL BĂBUŞ, *Justiniana Prima în lumina noilor cercetări*, în „Studii Teologice", nr.1/1987, p. 86.

Din punct de vedere jurisdicțional această arhiepiscopie avea în subordine mitropoliile şi episcopiile din următoarele provincii din Illyric: Dacia Ripensis, Moesia Prima, Dardania, Dacia Mediteranea, Macedonia Secunda. Provinciile Schythia Minor şi Moesia Secunda rămâneau şi mai departe în jurisdicția patriarhiei de Constantinopol. Interesant este faptul că jurisdicția noii arhiepiscopii se întindea aşa cum rezultă din textul novelei XI şi asupra unor cetăți din nordul Dunării renovate de Justinian, amintite fiind Recidava (azi Vărădia, lângă Oravița) şi Litterata (probabil Palanca Nouă în Serbia).

Grija lui Justinian față de malul stâng al Dunării relevă dorința acestuia de conservare şi menținere a elementului roman şi creştin de ambele laturi ale Dunării. „Nevoi, ca fondarea de biserici, hirotonirea de episcopi şi uneori şi de prezbiteri, alcătuirea catehismului pentru recunoaşterea învățăturii Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi altele similare care se iveau mereu în viața bisericească a strămoşilor noştri din nordul Dunării erau acoperite mai întotdeauna, la cerința acestora, de frații lor creştini din sudul Dunării, care cunoşteau din secolul al IV-lea o înfloritoare organizare bisericească”.[8]

Toate episcopiile supuse acum arhiepiscopiei nou-înființate de Justinian aparținuseră înainte arhiepiscopiei de Tesalonic. De aici înainte scaunul episcopal de Tesalonic rămâne cu jurisdicția asupra provinciilor diocezei macedoniene ca: Tesalia, Ahaia, Creta şi cele două Epire.

La zece ani după emiterea Novelei a XI-a împăratul Justinian a reluat dispozițiile cu privire la arhiepiscopia înființată de el în partea întâia a Novelei CXXXI (131) din 18 martie 545. În această nouă novelă nu mai sunt amintite cetățile din stânga Dunării amintite în prima novelă, Recidava şi Litterata, fapt care i-a determinat pe mulți istorici să considere că acestea nu se mai aflau în stăpânirea romană. Nu acesta este adevărul, căci omiterea în cauză se explică prin aceea că Novela CXXXI este redactată foarte scurt. Apoi cetățile din nordul Dunării nu formau o provincie deosebită, ci țineau de provinciile din sud şi Justinian nu citează aici decât provinciile.

---

[8] Magistrand ALEXANDRU ARMAND MUNTEANU, *Arhiepiscopia Justiniana Prima şi jurisdicția ei*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8/1962, p. 449.

Ca jurisdicţie canonică arhiepiscopul Justinianei Prima îşi putea impune autoritatea sa în toate bisericile ce se aflau sub oblăduirea sa canonică. El hirotonea episcopi sau mitropoliţi, le făcea instalarea în scaunele pentru care fuseseră hirotoniţi. Orice act de indisciplină săvârşit în cuprinsul arhiepiscopiei trebuie judecat şi pedepsit de către episcopul titular al acestei eparhii.

Prerogativele şi relaţiile pe care trebuia să le aibă arhiepiscopul Justinianei cu Roma şi Constantinopolul rezultă tot din textul Novelei a XI-a adresată primului ierarh al nou-înfiinţatei arhiepiscopii: „Cu toţi sfinţii arhiepiscopi şi conducători ai pomenitei Justiniana Prima să aibă prerogativa şi toată libertatea de a le împărţi autoritatea şi de a-i orândui şi de a avea în toate provinciile amintite mai sus cea dintâi cinste, cea dintâi demnitate cea mai înaltă funcţie sacerdotală, cea mai înaltă treaptă, să fie aleşi de scaunul tău şi numai pe tine să te aibă arhiepiscop”.[9]

Orice intervenţie din afară sau relaţia cu alte centre bisericeşti din afara arhiepiscopiei şi în special cu scaunul episcopal din Tesalonic este categoric respinsă de basileul bizantin. Tocmai de aceea împăratul dorea acordarea unui rang mai mare acestei arhiepiscopii, egal poate chiar cu Patriarhia de Constantinopol cerând papei Agapet I (535-536) să-i acorde titlul de locţiitoare a scaunului roman, nu ca vicariat, ci ca locţiitoare în cazul judecătorilor sau ca rang de eparhie, dar încercând, în cursul călătoriei la Constantinopol să câştige drepturi de supunere ale noii arhiepiscopii”.[10]

Recunoaşterea acestei demnităţi a făcut-o urmaşul lui Agapet I, papa Vigiliu (537-555), ajuns pe scaunul roman cu ajutorul împărătesei Teodora. Autocefalia Justinianei Prima precum şi marea ei arie jurisdicţională nu au adus atingere canoanelor 3 al Sinodului II ecumenic şi 28 al Sinodului IV ecumenic, ci doar au redus pretenţiile exarhului de Tesalonic. „Deşi autocefală, Justiniana Prima păstra legăturile dogmatice, canonice şi de cult cu Patriarhia de Constantinopol, aşa cum şi

[9] *Novela XI*, în „Fontes Historiae Daco-Romanae”, vol. II, p. 378-379.
[10] Pr. ŞTEFAN LUPŞA, *Creştinismul românesc a fost de la începutul ortodox*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10/1949, p. 829.

astăzi se poate observa această rânduială canonică în Bisericile Ortodoxe”.[11]

Novela XI aducea lămuriri şi cu privire la vacantarea scaunului episcopal al Justinianei Primei prin decesul sau depunerea titularului ei: „Iar când stăpânului acestui scaun îi va fi dat să părăsească această lume, hotărâm ca timp potrivit episcopul să fie rânduit de venerabilul sobor al mitropoliților, cum se cade unui episcop să fie înălțat în cinste şi în toate bisericile fără să se păstreze nici pentru aceasta vreo legătură cu scaunul de Tesalonic”.[12]

Titularii şi rezistența Arhiepiscopiei Justiniana-Prima

Primul conducător al acestei unități canonice a fost Catelian. Dintre urmaşii săi cunoaştem pe Benenatus, amestecat în anul 553, în discuțiile purtate asupra problemei „Celor trei Capitole” condamnate la Sinodul al V-lea ecumenic din 553 de la Constantinopol. Benenatus al Justinianei Prima semnase edictul de condamnare a „Celor trei Capitole” în anul 544, fapt ce a nemulțumit pe episcopii illyrieni, care, întruniți, într-un sinod din 549 l-au depus din scaun pe acesta. Sentința a rămas fără urmări. „În anul 553 Benenatus era încă în scaun, fiind reprezentat la Sinodul al V-lea ecumenic de către mitropolitul Focas din Stobi. Trei dintre episcopii săi sufragani au refuzat să participe la sinod, cu toate că erau în capitală, motivând că nu pot participa fără întâistătătorul lor: Paul din Ulpiana (devenită Justiniana Secunda), Proiectus din Naisus şi Sabinianus din Zappara”.[13]

Abia spre sfârşitul secolului al VI-lea aflăm câteva scrisori adresate de papa Grigorie cel Mare (590-604) unui episcop de Justiniana Prima pe nume Ioan. În anul 601 papa Grigorie a protestat prin apocrisiarul său la Constantinopol, diaconul Antonie, împotriva intenției împăratului de a-l înlocui din scaun pe arhiepiscopul Ioan, pe motiv că era bolnav. Acesta nu a fost depus căci în anul 602 papa îi adresa o nouă scrisoare.

---

[11] *Statutul pentru organizarea şi funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, în Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1953, p. 7.
[12] *Novela XI*, nr. 7, în „Fontes Historiae Daco-Romanae”, vol. II, p. 378.
[13] Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Op. cit.*, p. 177.

După anul 602 se pierd urmele Arhiepiscopiei de Justiniana Prima şi ale mitropoliilor şi episcopiilor supuse ei, datorită pătrunderii în Peninsula Balcanică a slavilor şi avarilor, urmaţi de bulgari în 679-680. În anul 731 împăratul Leon III Isaurul o desfiinţează în mod oficial, eparhiile supuse ei canonic fiind trecute în jurisdicţia Patriarhiei de Constantinopol.

Textul Novelei a XI-a face o specificare foarte importantă pentru romanitatea sud-dunăreană şi anume reintrarea în stăpânire bizantină a unor cetăţi de pe malul stâng al Dunării între Recidava sau Litterata. Informaţiile sunt întregite de o seamă de descoperiri arheologice care demonstrează că Justinian a refăcut o parte din fortificaţiile de pe malul Dunării pentru a putea respinge atacurile barbare. „Bizanţul a organizat în nordul Dunării, chiar din primele decenii ale secolului al VI-lea, expediţii militare, ca acelea conduse de generalii Germanos şi Chilbudios în vederea respingerii atacurilor slave, menţinând astfel controlul militar asupra unei largi zone nord-dunărene. Descoperiri arheologice aparţinând secolului al VI-lea din timpul lui Justin sau Justinian s-au făcut nu numai în sudul Dunării, cât şi pe teritoriul ţării noastre. Utilizând moneda măruntă bizantină, romanicii carpato-dunăreni se considerau ca făcând parte din Imperiul Bizantin. Era firesc atunci ca, în această situaţie creată de realităţile istorice date, jurisdicţia Arhiepiscopiei de Justiniana Prima să se întindă şi asupra teritoriilor din nordul Dunării, cel puţin asupra celor stăpânite efectiv de Imperiul Bizantin sub Justinian”.[14] N-ar fi exclus ca în localităţile Recidava şi Litterata, amintite în Novela XI, să-şi fi avut locul câte un horepiscop, trimis poate de arhiepiscopul de Justiniana Prima

Formula şi disputa teopashistă

Legăturile împăratului Justinian cu teritoriile ţării noastre nu au fost numai de origine administrativă, precum înfiinţarea Arhiepiscopiei de Justiniana Prima sau refacerea unor cetăţi de pe malul stâng al Dunării, ci şi de origine dogmatică prin dezvoltarea disputei theopasite.

Dar să vedem ce presupune esenţa disputei theopasite: Controversele theopasite (adăugarea la imnul „Sfinte Dumnezeule”

[14] Drd. EMANOIL BĂBUŞ, *Justiniana Prima*..., în „Studii Teologice”, nr. 1/1987, p. 91.

a expresiei de nuanță calcedoniană „Cel Ce Te-ai răstignit pentru noi" care implica şi recunoaşterea formulei „Unul din Treime a petrecut cu trupul") care au izbucnit la Constantinopol în primii ani al secolului al VI-lea sub patriarhul Macedonie şi revolta generalului Vitalian care dorea impunerea ortodoxiei formulate la Calcedon au tulburat viața Bisericii din Răsărit.

Modificarea a fost introdusă în Trisaghion de către patriarhul monofizit al Antiohiei, Petru Fullo. Textul original al acestui imn era „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi". Patriarhul a adăugat „σταυρωθειξσι ημαξ" (răstignit pentru noi). Adăugarea avea rolul să proclame un aspect important al teologiei sfântului Chiril: Cuvântul, ca unic „subiect" în Hristos este şi subiect al morții „în trup" care este „al Său". Fără îndoială, Trisaghionul era înțeles ca un imn închinat Logosului întrupat, iar varianta lui cu acea adăugare era, formal, ortodoxă. Ar fi fost eretică dacă imnul era închinat Sfintei Treimi, implicând pătimirea celor Trei Persoane sau a firii dumnezeieşti. „De la concepția hristologică a Sfântului Chiril şi până la părerile lui Petru Fullo, ideea teopashită suferise modificări substanțiale. Theopasismul nu mai era o învățătură rezultată din dogma comunicării însuşirilor, ci din aceea a absorbției firii umane a lui Hristos în cea divină până la dispariția ei, iar ideea monofizită ajungea până la susținerea învățăturii că Dumnezeu a pătimit prin însăşi ființa sa divină".[15]

Totuşi teopashismul era o concepție veche întâlnită chiar la Sfântul Ignatie Teoforul (+107) care afirma în „Epistola către Romani" că Hristos a suferit. În cadrul general al iconomiei divine toți Sfinții Părinți afirmau acest lucru însă în momentul în care ideea se conturează ca şi concept separat „Unul din Treime a suferit cu trupul" („Unus de Trinitate carne passus est") ea a devenit suspectă. „Conceptul teopashist a început să devină discutat în termeni contradictorii în timpul disputelor hristologice dintre cele două mari şcoli teologice ale Răsăritului: Antiohia şi Alexandria. Antiohia respingea formula „Dumnezeu a pătimit", iar Alexandria acorda formulei conținut ortodox specificând că „Logosul a suferit". Episcopul Proclu al Constantinopolului (434-

[15] DANIEL NICOLAE VĂLEANU, *Erezii, controverse şi schisme în creştinismul secolelor I-XI*, Ed. Limes, Cluj- Napoca, 2009, p. 162

446) folosind expresia „Unul în Treime a suferit în trup” scria împotriva lui Teodor de Mopsuestia: „Cine mărturiseşte că Acela care a fost răstignit, Hristos este Dumnezeu, mărturiseşte că şi Tatăl şi Sfântul Duh au fost răstigniți, dacă natura Treimii este una singură. În ce mă priveşte, eu îți obiectez şi te întreb: Cel Ce a fost răstignit este Unul în Treime sau altcineva din afara Treimii? Dacă este unul şi acelaşi, nedumerirea este soluționată. Dar dacă este altcineva, în afara Treimii, atunci Domnul măririi este al patrulea şi-i străin de slava serafimilor. Dacă însă am spune că El a fost răstignit în dumnezeire, am introduce pătimirea în Treime. Dar dacă spunem că Logosul a luat patimile în trupul Său, cu aceasta mărturisim că cel care a pătimit este unul în Treime, căci natura Treimii a rămas nepătimitoare. A fost răstignit ceea ce a fost întrupat. Dacă însă a fost răstignit ceea ce a fost întrupat, rezultă că Tatăl şi Sfântul Duh n-au fost răstigniți, deci Unul din Treime a fost răstignit”[16] (cf. „De fide” III, citat de Ioan Maxenţiu, „Libellus fidei” X, 16-19).

Călugării sciți şi formula teopashistă

Disputa teopashistă este legată de numele călugărilor sciți. Aceştia apar cu un rol însemnat în cadrul disputelor hristologice ce au continuat şi în secolul al VI-lea sub domnia lui Anastasie (491-518) şi a împăraților Justinian I (518-527) şi Justinian (527-565).

Problemele de doctrină au agitat mai ales apele în lumea monastică. Origen, Nestorie şi toate nuanțele monofizite şi-au avut simpatizanții lor printre cei ce îmbrăcaseră haina monahală. La Constantinopol nestorienii erau sprijiniți de călugării achimiți sau neadormiți, susținuți din umbră de scaunul de la Roma, unde ei raportau tot ceea ce se petrecea în capitala Bizanțului.

Aceasta era starea de spirit în capitala Imperiului Bizantin când aici au sosit la începutul anului 519 nişte călugări originari din Scythia Minor, „cu metania probabil într-o chinovie, pe locul numit mai târziu în chip semnificativ „Mănăstirea” - loc pe care cercetările arheologice l-au stabilit ca alcătuind un triunghi: Niculițel – Cocoş, Celic-Dere şi Saon, cu specificul monahal pe care îl cunoaştem azi - aveau o formulă elaborată în spiritul

[16] Pr. NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creştinismului*, vol II, Ed. Trinitas, Iaşi, 2000, p. 177-178.

Ortodoxiei, „Unul din Treime a suferit cu trupul", formulă pe care au prezentat-o în fața împăratului Justin I, a generalului Vitalian şi a papei Hormisda".[17]

Grupul călugărilor sciți sosiți la Constantinopol era destul de numeros, iar ardoarea cu care încercau să impună formula propusă de ei era de apreciat. Din scrisorile pe care le-au trimis sau pe care le-au primit putem afla numele câtorva dintre ei: Ioan Maxențiu, Leonțiu, Petre Diaconul, Mauriciu, Ioan sau Ahile. Originea acestor călugări nu a fost contestată, toți fiind de acord că provin din vechea noastră provincie, acolo unde trăiau foarte mulți creştini.

Dârzenia călugărilor sciți în impunerea formulei lor era susținută de convingerea că apără Calcedonul folosindu-se de hristologia Sfântului Chiril. Călugării sciți doreau să înlăture prin formula lor, legată de cea a Sfântului Chiril „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul", orice interpretare nestoriană care ar fi redus unirea ipostatică definită la sinodul al IV-lea ecumenic de formulări ca: Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Mariei, uniți prin har. „Hristos este Unul din Treime, mărturiseau călugării sciți, chiar cu propriul Lui trup şi a suferit pentru noi în trup, deşi după trup, El nu este din ființa Treimii, ci este identic cu noi. Este clar că deşi trupul lui Hristos este din Treime, totuşi după trup, El nu este din ființa Treimii. Prin urmare, ei cereau să fie acceptată formula „Dumnezeu a suferit în trup", pentru că ea este identică cu formula „Hristos a suferit în trup". Dumnezeirea este nepătimitoare, dar se poate mărturisi că Dumnezeu a pătimit în trup pentru că Iisus Hristos este mărturisit ca Dumnezeu adevărat".[18]

În timp ce călugării sciți încercau să câştige Constantinopolul de partea formulei lor, aici şi-a făcut apariția o delegație de la Roma ce avea drept scop înlăturarea schismei acachiene ce ținea deja de 35 de ani din anul 484. Călugării achimiți i-au informat pe legații papali despre tot ceea ce se

[17] Dr. NESTOR VORNICESCU, *Primele scrieri patristice în literatura noastră, secolele IV-XVI*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984, p. 75

[18] Pr. NICOLAE CHIFĂR, *Istoria creştinismului*, p. 179. Aceeaşi informație o găsim şi la Pr. prof. IOAN G. COMAN, *Şi Cuvântul trup S-a făcut*, Ed. Mitropolia Banatului, Timişoara, 1993, p. 172.

întâmpla în capitală în legătură cu formula sciților, care, în opinia lor, ducea la reînvierea monofizitismului. Legații au devenit brusc foarte porniți împotriva călugărilor sciți, văzuți ca o piedică în calea unirii Bisericilor.

Sciții nu pot fi considerați vinovați de atmosfera încărcată din capitala Imperiului Bizantin, atmosferă ce exista în acest mod încă dinaintea venirii lor aici. Călugării sciți au încercat să impună formula lor prin studiu şi convingere, provocând discuții publice. Călugării s-au adresat în scris şi legaților papali pentru a le face cunoscută formula lor şi pentru a-i face s-o adopte, deşi aceştia nici nu voiau să audă de ea, căci considerau că nu se poate adăuga nimic la hotărârile Calcedonului şi la Epistola papei Leon I. „Scrisoarea sciților a fost alcătuită de Ioan Maxeţiu şi este o demonstrație, pe baza argumentelor patristice şi a celor din opera Sfântului Chiril al Alexandriei în favoarea adăugării formulei scite, găsită strict ortodoxă. După Ioan Maxenţiu nimic nu lovea şi nu se adăuga la hotărârile Calcedonului, ci numai se apără hotărârile acestuia cu cele ce au spus Sfinții Părinți”.[19]

În disputa cu legații papali călugării sciți, acuzați de inovații doctrinare, fac următoarele precizări: „Dacă Biserica Romei ar mărturisi cu întreaga Biserică Universală că Logosul Hristos este o persoană din Treime, de ce să nu recunoască atunci că Hristos este Unul din Treime? Dacă Dumnezeu-Logosul este Hristos şi Hristos este Dumnezeu-Logosul, de ce Hristos nu este unul din Treime, dacă o persoană este Dumnezeu-Logosul din Treime? Numai dacă Dumnezeu-Logosul sau Hristos înseamnă altceva decât termenul de persoană naturală. Dacă însă vorbim despre această persoană naturală, atunci de ce Hristos nu este unul din Treime, întrucât persoana naturală este identică cu Hristos din Treime?”.[20]

Hristologia călugărilor sciți în susținerea teopashismului este clar exprimată în „Scrisoarea către episcopii africani” în care se afirmă că Dumnezeu-Logosul, plin şi desăvârşit, după întrupare nu a suportat nici adaos şi nici vreo micşorare, ci prin unire cu umanitatea a conferit o glorie inefabilă naturii luate. Dar discuțiile cu legații papali nu au adus nici un rezultat.

---

[19] Pr. VASILE GHE. SIBIESCU, *Op. cit.*, p. 9.
[20] Pr. NICOLAE CHIFĂR, *Op. cit.*, p. 179.

Văzând că nu ajung la nici un rezultat pozitiv cu legații papali, care îi denunțau peste tot și mai ales papei Hormisda ca eretici, călugării sciți s-au hotărât să meargă la Roma spre a se apăra și a atrage la formula lor.

Delegația a stat 14 luni la Roma timp în care a așteptat un răspuns favorabil din partea papei Hormisda care nu a venit. Papa întârzia în a lua o hotărâre favorabilă de teama legaților săi, care îi atrăseseră atenția că nu trebuie să se mai adauge nimic la cele hotărâte la primele sinoade ecumenice și la Epistola dogmatică a lui Leon. Dacă ar fi rămas defavorabil sciților, ar fi putut compromite relațiile cu Bizanțul unde Vitalian, dar și Justinian erau susținători ai sciților.

Deși nu primeau un răspuns din partea papei, călugării sciți nici nu erau lăsați să părăsească Roma. Suferințele lor au tras atenția populației din Roma asupra problemelor lor.

Într-o scrisoare din iulie 519, asociatul la tron, Justinian I, a cerut papei Hormisda să lase pe călugării sciți să părăsească Roma. „Deși, se pare, la început nu a dat prea mare atenție problemei călugărilor sciți, Justinian I (527-565) va ajunge partizanul acestora. Formula sciților va deveni a sa proprie și-l vom vedea impunând această învățătură prin edictele sale. Călugării sciți câștigaseră în persoana lui Justinian un apărător și un propagator al formulei lor”.[21]

Reîntoarcearea lui Dioscor la Roma, dușmanul vădit al călugărilor sciți și al formulei lor, a schimbat radical situația acestora. Dioscor l-a convins pe Hormisda să-i alunge pe sciți din capitală lucru care s-a și petrecut și care a atras nemulțumirea populației care îi iubea pe aceștia.

În timp ce la Roma erau supărați și amânați de către papă, călugării sciți au intrat în legătură cu reprezentanți ai Bisericii din Africa în speranța că i-ar putea câștiga pentru formula lor. S-au păstrat două epistole adresate africanilor.

Printre cei care le erau dresate epistolele erau învățatul episcop Fulgențiu de Ruspe și diaconul Fulgențiu Ferrandus din Cartagina, exilați în Sardinia de către regele vandalilor Trasamund. Apropierea din Italia le-a promis mai ușor legături cu călugării

[21] Drd. ALEXANDRU M. IONIȚĂ, *Viața mănăstirească în Dobrogea până în secolul al XII-lea*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2/1977, p. 85.

sciți. Aceştia le spun celor exilați că au găsit necesar să le comunice şi lor ceea ce cred şi susțin cu privire la întruparea Domnului. De asemenea, susțin că africanii nu se diferențiază în vreun punct de credință şi că s-ar bucura dacă aceştia ar mărturisi dogmele ortodoxe. „Îi roagă pe aceştia să examineze expunerea doctrinară pe care le-a transmis-o, ca apoi, uniți în credința Sfinților Părinți să mulțumească Domnului".[22]

Scrisoarea sciților al cărei titlu complet era „Dominis Sanctissimis et cum omni veneratione nominandis, Datiano, Fortunato, Albano, Orontio, Boethia, Fulgentio, Januario et caeteris episcopi set in Christi confesione decoratis exigui Petrus diaconus, Joannes et caeteri fratres in causa fidei Romam directi", redactată cu competență a adus adeziunea africanilor la formula sciților.

Împăratul Justinian şi formula teopashistă

Punându-se capăt schismei în anul 519 se crea într-un fel atmosfera propice pentru realizarea, unificarea tuturor creştinilor în credința ortodoxă – unul dintre țelurile lui Justinian, acum doar asociat la domnia unchiului Justin.

Cunoscând diviziunile ce apăruseră între monofoziți, el şi-a îndreptat de la început atenția spre gruparea lui Sever de Antiohia, alcătuită din monofoziți moderați, numiți „diakrinomenoi". Se căuta o formulă dogmatică ce putea servi ca punct comun între ortodocşi şi monofiziții moderați. „O soluție în rezolvarea problemei a părut a fi oferită de călugării sciți, care susțineau că se poate ajunge, la o înțelegere prin acceptarea comună a mărturisirii „Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup". Această formulă putea fi explicată nu numai în înțeles monofizit, ci şi ortodox. Ea exprima comunicarea atributelor celor două firi ale Mântuitorului, datorită unirii lor în Persoana lui Hristos. Înseamnă că a doua Persoană a Sfintei Treimi a suferit nu în natura Sa dumnezeiască, ci în trup, adică în firea omenească, unită cu cea dintâi".[23]

Aşadar formula teopashită i-a atras atenția lui Justinian crescându-i nădejdea că în sfârşit s-a găsit mult-doritul punct

[22] Dr. NESTOR VORNICESCU, *Op. cit.*, p. 76.
[23] ASTERIOS GEROSTERGIOS, *Justinian cel Mare. Sfânt şi împărat*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2004, p. 147.

comun între ortodocşi şi monofiziți. Justinian i-a scris de mai multe ori papei expunându-i propria opinie despre formula mult-discutată, cerându-i totodată punctul de vedere. Într-una din scrisori Justinian chiar spunea: „Cel despre care cel mai mare dintre Apostoli propovăduia că a pătimit în trup este, cum bine se spune, Unul din Sfânta Treime, Care împărăţeşte cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Căci pare a fi îndoielnic să se spună doar „Unul" din Sfânta Treime, alături de Tatăl şi de Duhul Sfânt, căci fără persoana lui Hristos Treimea nu poate fi înţeleasă pe deplin sau adorată cu credință. Aşa cum spunea şi Fericitul Augustin „Care dintre Persoanele Sfintei Treimi" şi în altă parte „El singur din Sfânta Treime a primit trup" şi din nou „El singur din Cei Trei".[24]

Totuşi trebuie să precizăm că, deşi ortodoxă, formula călugărilor sciți a fost respinsă atât de episcopul Paternus al Tomisului cât şi de papa Hormisda şi chiar de Justinian la început.

Însă, la puțin timp după aceasta, Justinian se răzgândeşte în privința sciților văzând în aceasta un mijloc de legătură între monofiziți şi ortodocşi, apropiată de formula Sfântului Chiril al Alexandriei „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul", la care monofiziții nu voiau să renunțe în nici un fel.

În luna iulie 519 Justinian îi scrie papei Hormisda în favoarea călugărilor sciți. „Justinian spune papei că şi Vitalian i-a scris, printr-un oarecare Paulian. Lucrul acesta era aşteptat căci puternicul general scit nu-şi putea uita niciodată compatrioții. Putem bănui chiar că Vitalian a contribuit, în mare măsură, la schimbarea atitudinii lui Justinian față de călugării sciți".[25]

La 9 iulie 520 Justinian scria iarăşi papei despre formula scită pe care a adoptat-o „mărturisind că Iisus Hristos, născut din Fecioara Maria este „Unus in Trinitate cum Patre et Spirituque Sancto (Unul din Treime ca Tatăl şi Duhul Sfânt)". El declară că nu consideră greşit a spune „Unul în Treime" sau „Unul din Treime".[26] Astfel, Justinian aproba formula sciților cu tot refuzul papei şi a legaților săi care o considerau eretică. Prin această

[24] AUG. KUECHT, *Die Religios-Politik kaiser Justinian I*, Wurzberg, A. Gobel, 1896, p. 81-82 apud. ASTERIOS GEROSTERGIOS, *Op. cit.*, p. 147.
[25] Pr. VASILE GHE. SIBIESCU, *Op. cit.*, p. 19.
[26] IDEM, *Împăratul Justinian I şi ereziile*, Tipografia Carpați, Bucureşti, 1938, p. 68.

formulă Justinian spera să atragă la credința adevărată pe monofiziții moderați.

Justinian a ajuns pe tronul imperial în anul 527. În edictul său din acest an, care era un fel de proclamație pentru popor, Justinian menționează într-o formă mai vagă învățătura călugărilor sciți. „Aceasta devenea acum obligatorie pentru toți creştinii din imperiu întrucât era confirmată de împărat şi era pusă de acord cu întreaga doctrină trinitară şi hristologică creştină, arătându-se cu multă grijă, că Sfânta Treime rămâne tot Sfânta Treime, chiar dacă Unul din Ea a suferit în trup, dar nu a suferit în esența Sa divină”.[27]

La conferința teologică din anii 532-533 în care Justinian dorea unificarea ortodocşilor cu monofiziții moderați se face aluzie la formula propusă de călugării dobrogeni. Dacă în edictul din 527 formula teopashistă nu era exprimată destul de precis, în edictul din 15 martie 533, Justinian a sancționat-o ca obligatorie pentru toți cei care mărturiseau formula ortodoxă.

Între timp, călugării achimiți, vechii adversari ai sciților, au trimis delegați la Roma să informeze despre modul în care problemele teologice în Răsăritul ortodox pe noul papă Ioan al II-lea, urmaşul lui Hormisda. Vrând să contracareze acțiunea achimiților Justinian a trimis şi el o delegație la Roma compusă din Ipatie de Efes şi Demetrius de Filipi să protesteze împotriva călugărilor neadormiți şi să ceară, în acelaşi timp, papei Ioan al II-lea să recunoască învățătura că Unul din Sfânta Treime a suferit în trup. Această învățătură se putea opune nestorianismului considera împăratul care aştepta răspunsul papei.

Delegația imperială a reuşit să-l convingă pe papa Ioan al II-lea să accepte învățătura şi formula hristologică a călugărilor sciți şi să excomunice pe călugării achimiți pe care papa i-a acuzat de nestorianism. „Succesorul său, papa Agapet I (535-536) recunoscând şi el această formulă scrie împăratului că a făcut acest lucru nu pentru că ar admite autoritatea magisteriului laic, ci pentru că doctrina susținută de el este în conformitate cu a Sfinților Părinți”.[28]

Aşadar împăratul Justinian a ajuns să impună formula teopashistă, combătută de papa Hormisda, chiar papilor ce i-au

[27] IBIDEM, p. 68-69.
[28] Pr. NICOLAE CHIFĂR, *Op. cit.*, p. 181.

urmat acestuia, Ioan al II-lea şi Agapet. Aceasta era încă o dovadă a faptului cât de puternic era împăratul, ce prestigiu avea şi câtă pasiune punea în problemele bisericeşti, lucru care l-au apreciat şi episcopii romani. Formula călugărilor sciți a fost adoptată definitiv la sinodul al V-lea ecumenic de la Constantinopol din anul 553.

Sinodul trulan din 692 va condamna învățătura teopashistă. Dar această condamnare nu atinge formula scită, ci adaosul lui Petru Fullo la „Sfinte Dumnezeule" care afirmă că Dumnezeu a suferit numai în trup, iar această suferință s-a răsfrânt şi asupra Persoanei Sale, în virtutea comunicării atributelor. Deci,patima în Iisus Hristos nu este posibilă decât în condiția Sa de întrupat şi nu în concretul naturii Sale divine. Acesta era sensul formulei scite, sens pe care papa Hormisda nu l-a acceptat, pe motivul că nu se poate adăuga nimic la cele hotărâte anterior la Calcedon în ceea ce priveşte hristologia".[29]

Călugării sciți au influențat politica religioasă a împăratului Justinian în sensul apropierii monofiziților, prin teologia Sfântului Chiril al Alexandriei şi păstrarea hotărârilor Calcedonului

Nu se poate preciza unde s-au format din punct de vedere teologic aceşti călugări originari din actuala noastră Dobrogea. Provincia lor având strânse legături cu alte provincii ale imperiului a facilitat călătoriile sciților în multe locuri ale imperiului. Stând o perioadă destul de mare la Constantinopol, cu siguranță au luat parte la discuțiile teologice purtate în preajma curții imperiale. Idealul unionist al împăratului Justinian s-a realizat măcar în problema călugărilor sciți, când şi Occidentul, prin papii Ioan al II-lea şi Agapet I, recunoştea formula că „Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup."

Abstract: ***The Emperor Justinian and the Danubian Lands***
The first links of the emperor Justinian with the danubian lands manifested through the reconstruction of some fortress near the old Danubiu like: Tomis or Callatis. Justinian did not forget native land, the village Tauresium, renaming it Justiniana Prima and turning it into a political residence and religious center of the prefecture of Illyricum. Through Novela XI from 14 april 535 Arhiepiscopia of Justiniana Prima was created with its venue in the

[29] Pr. VASILE GHE. SIBIESCU, *Călugării sciți...* , p. 23.

provinces of Dacia Ripensis, Dacia Mediteranea, Dardania, Moesia Secunda, but also over some fortress from the nord of the Danube renovated by Justinian: Recidava and Litterata.

Justinian's links with the danubian lands were not only administrative, like the reconstruction of fortress, or creating the Justiniana Prima, but also dogmatic through the acceptance of the theopasite formula „One of the Holy Trinity suffered through his body". A few scyti monks came to Constantinopol in 519 to impose this formula in the eyes of the byzantine emperor. The emperor Justin's associate to the byzantine throne, his nephew Justinian saw in this formula a common point between the orthodox and the monophysites, trying to persuade pope Hormisda to accept the formula, altough he was bitter enemy of it.

Through all these actions Justinian tried to protect and to make known the the native lands to which he cared so much and which he never forgot not even from his position as a emperor of the vast Byzantine Empire: the danubian lands.

COORDONATELE IRENICE ALE DIALOGULUI INTER-RELIGIOS: DIALOGUL DINTRE CREŞTINI, HINDUŞI ŞI BUDIŞTI

ADRIAN BOLDIŞOR[1]

Cuvinte cheie: *dialogul inter-religios, creştini, hinduşi, budişti*
Keywords: *Inter-Religious Dialogue, christians, hindus, buddhists*

I. Introducere

Dialogul inter-religios a dobândit de-a lungul timpului o importanţă tot mai mare pe agendele întâlnirilor din întreaga lume.[2] Alături de dialogul pe care îl au cu evreii şi musulmanii, creştinii au avut în istoria mai veche şi mai nouă un dialog mai mult sau mai puţin intens şi cu adepţii hinduismului şi budismului.

Începutul secolului al XIX-lea a fost considerat „A doua Renaştere", acest lucru fiind posibil datorită faptului că mulţi cercetători au descoperit marile religii ale Asiei. „Descoperirea Upanişadelor şi a budismului la începutul secolului al XIX-lea fusese aclamată ca un eveniment cultural ce prevestea urmări considerabile".[3] Schopenhauer a comparat sanscrita şi Upanişadele cu greco-latina din timpul Renaşterii italiene. Eugene Burnouf a publicat *Introduction à l'historie du bouddhisme indien* în 1844, iar Paul Deussen a scris o istorie a filosofiei indiene. Sylvian Levi a redactat *Le Doctrine du sacrifice dans les Brahmanes* în 1898 şi

---

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiinţele educaţiei.
[2] Vezi: Pr. dr. NICOLAE ACHIMESCU, *Religii în dialog*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2006. Vezi de asemenea studiile noastre*: Dialogul inter-religios în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor*. *De la Amsterdam la New Delhi*, în: „Altarul Banatului", Nr. 4-6, aprilie-iunie, 2008, p. 118-130; *Dialogul inter-religios în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor*. *De la Uppsala la Porto Alegre*, în: „Altarul Banatului", Nr. 4-6, aprilie-iunie, 2009, p. 112-124; *Importanţa dialogului inter-religios pentru lumea contemporană*, în: „Mitropolia Olteniei", Nr. 1-4, ianuarie-aprilie, 2009, p. 183-203; *Poziţia ortodoxă faţă de dialogul inter-religios*. *Dialogul cu islamul*, în: „Revista Teologică", Nr. 2/2010, p. 203-218; *Dialogul inter-religios*: *dialogul dintre creştini şi evrei*, în. „Tabor", Nr. 5, August, 2011, p. 18-27.
[3] MIRCEA ELIADE, *Nostalgia originilor*. *Istorie şi semnificaţie în religie*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 92.

Le Théâtre Indien în 1890 şi a scris monografia în trei volume *Le Nepal* (1905-1908). Hemann Oldenberg a publicat cartea despre *Vedas* (1894), dar şi *Buddha and early Buddhism* (1881). Dar „Renaşterea nu s-a produs pentru simplul motiv că studiul sanscritei şi al altor limbi orientale n-a reuşit să depăşească cercul filologilor şi istoricilor, pe când pe timpul Renaşterii italiene, greaca şi latina clasică erau studiate nu numai de gramaticieni şi umanişti, ci şi de către poeţi, artişti, filosofi, teologi şi oameni de ştiinţă".[4] În ultimul timp însă se manifestă un interes din ce în ce mai mare faţă de cultura, civilizaţia şi religiile Asiei, fapt ce a condus la promovarea la cel mai înalt nivel a dialogului inter-religios dintre creştini şi adepţii religiilor din aceste teritorii.

II. Fundamentele teologice ale dialogului inter-religios din perspectivă ortodoxă

Pentru a putea înţelege fundamentele religioase ale dialogului inter-religios din perspectivă ortodoxă trebuie să analizăm punctele doctrinare specifice Ortodoxiei ce stau la baza realizării dialogului. Preasfinţitul Anastasios Yannoulatos punea în strânsă legătură abordarea ortodoxă vizavi de alte religii cu Triadologia.[5]

În primul rând, trebuie cercetată *Sfânta Scriptură* pentru a descoperi baza acestui dialog. Există un singur Dumnezeu: „Căci Eu sunt Domnul Dumnezeu şi nu este niciun Dumnezeu afară de Mine" (Is. 45, 3) sau: „Tată al tuturor, Care este peste toate şi prin toate şi întru toţi" (Ef. 4, 6). Existând un singur Dumnezeu, întreaga umanitate are origine comună „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" (Fac. 1, 27; 5, 1; 17, 26). Dumnezeu a încheiat mai multe legăminte cu umanitatea: cu Adam şi Eva, cu Noe (Fac. 8, 9, 12), cu Avraam (Fac. 12) etc. Pe de altă parte, avem exemple în

[4] IBIDEM, p. 94.

[5] Vezi: ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei şi a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Traducere de Drd. Gabriel Mândrilă, Pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, p. 167-184. Vezi şi ediţia în limba engleză: ARCHBISHOP ANASTASIOS (Yannoulatos), Archbishop of Tirana, Durrës and All Albania, Profesor Emeritus, University of Athens, Corresponding Member of the Academy of Athens, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, Translation by Pavlos Gottfried, WCC Publications, Geneva, Switzerland, 2003, p. 127-153.

Sfânta Scriptură de oameni care au respectat poruncile divine, deşi nu erau evrei: Enoh, Melchisedec, Iov ş.a. Dumnezeu este stăpânul întregului pământ: „Al Domnului este pământul şi plinirea lui; lumea şi toţi cei ce locuiesc în ea (Ps. 23, 1) sau: „că Împărat peste tot pământul este Dumnezeu" (Ps. 49, 8), „şi Împărăţia Lui peste toţi stăpâneşte" (Ps. 102, 9). Aceeaşi veste este anunţată şi de profeţi: „Aceasta e voia pe care a voit-o Domnul peste toată lumea, şi aceasta este mâna întinsă peste toate neamurile lumii" (Is. 14, 26) sau: „Căci de la răsăritul soarelui şi până la apusul lui… numele Meu este slăvit printre neamuri, şi în orice parte se aduce tămâie pentru numele Meu şi jertfă curată, căci mare este numele Meu între neamuri, zice Domnul cel Atotputernic" (Mal. 1, 11).

Un rol important în abordarea celorlalte religii îl reprezintă Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. În *Evanghelia după Ioan* se afirmă: „Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi" (Ioan 1, 14) sau: „Dumnezeu atât de mult a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică" (Ioan 3, 16). După Învierea Sa din morţi, Hristos primeşte „toată puterea în cer şi pe pământ" (Matei, 28, 18). Pe de altă parte, Mântuitorul Iisus Hristos a apreciat purtarea celor ce nu erau evrei şi credinţa de care aceştia dădeau dovadă: femeia cananeeancă (Matei 21-28), sutaşul roman (Matei 8, 10), iar în *Faptele Apostolilor* ni se relatează despre credinţa lui Corneliu (Fapte 10, 1-11, 16). Un moment important în propovăduirea creştină către cei de alte credinţe este reprezentat de predica Sfântului Apostol Pavel în Areopag (Fapte 17, 22-31).

Un punct semnificativ în prezentarea importanţei Triadologiei pentru dialogul inter-religios este învăţătura despre Duhul Sfânt, „Duhul sfinţeniei, al puterii, al adevărului, al păcii şi al dreptăţii" (Iezechil 37, 1-14; Gal. 5, 22)

În ceea ce priveşte *Sfânta Tradiţie*, avem exemple ale felului în care creştinii au privit alte religii. Astfel este cazul Sfântului Iustin Martirul şi Filosoful, cel care se foloseşte, în *Apologia a II-a*, de filosofia timpului său pentru a prezenta credinţa creştină neamurilor păgâne. La fel procedează şi Clement Alexandrinul în lucrarea *Protepticul către elini*. Un loc aparte îl ocupă Sfântul Vasile cel Mare cu scrierea *Definiţii pe larg*.

Pornind de la *Sfânta Scriptură* şi *Sfânta Tradiţie* putem evidenţia importanţa dialogului inter-religios pentru timpurile noastre. „Pe parcursul evoluţiei lumii, care ne-a adus atât de aproape unul de altul, datoria desfăşurării dialogului cu oamenii de alte convingeri religioase este pentru noi, creştinii, imperativă. Un dialog, pentru a fi sincer, presupune respect faţă de personalitatea şi libertatea interlocutorului, precum şi o iubire sinceră, înţelegere şi recunoaştere a inspiraţiilor care există în alte experienţe religioase. Dar o astfel de atitudine faţă de dialog nu înseamnă suspendarea mărturisirii creştine, ci exact opusul. În timp ce ne aflăm în dialog, interpretăm şi clarificăm mărturia noastră într-un caz concret. Suntem datori să vorbim şi să oferim preţiosul nostru tezaur pe care îl deţinem. Nu este posibil să rămânem în tăcere când este vorba de iubirea pe care Dumnezeu ne-a descoperit-o şi ne-a dăruit-o: mai ales de certitudinea că Dumnezeu este IUBIRE, că toţi oamenii sunt chemaţi să participe la comuniunea de iubire a Dumnezeului Celui Treimic. Însă pentru a fi convingători, mărturia noastră trebuie să izvorască din viaţa şi experienţa noastră personală”.[6]

III. Dialogul dintre creştinism, hinduism şi budism

1. Conferinţa de la Edinburgh 1910

În anul 1910, 1200 de delegaţi din mai multe ţări din lume (nu au fost prezenţi ortodocşi şi catolici, ci numai protestanţi) s-au întâlnit la Edinburgh (Scoţia) pentru ceea ce s-a considerat a fi prima Conferinţă misionară mondială. Aceasta a fost organizată de John R. Mott alături de J. H. Oldham şi de comitete din întreaga lume.[7] Cea mai importantă problemă discutată a fost definirea expresiei „lumea necreştină”, ce reprezintă lumea unde Evanghelia nu a fost propovăduită. Comisiile au ales opt teme pentru formulare şi cercetare, iar doisprezece membri au făcut parte din fiecare Comisie, sub conducerea câte unui preşedinte.

Comisia a IV-a, numită „Mesajul misionar în relaţie cu religiile necreştine”, a fost prezidată de D. S. Cairns (1862-1946,

[6] IBIDEM, p. 183-184 (ed. engl. p. 152-153).

[7] WILLIAM RICHEY HOGG, *Ecumenical Foundations*. *A History of the International Missionary Council and its Nineteenth-Century Background*, New York, Harper&Brothers Publishers, 1952, p. 124.

United Free Church College, Aberdeen, Scoția), fost profesor de teologie sistematică la Christ's College, Aberdeen. Raportul are 280 de pagini împărțite în capitole: I. *Introducere*, II. *Religiile animiste*, III. *Religiile chineze*, IV. *Religiile Japoniei*, V. *Islam*, VI. *Hinduismul*, VII. *Concluzii generale*. Au fost corespondenți din toată lumea care au contribuit la acest Raport: 25 pentru religiile animiste (religiile tradiționale africane au fost discutate în cadrul religiilor animiste), 38 pentru religiile chineze, 28 pentru religiile Japoniei, 29 pentru Islam şi 65 pentru Hinduism. În total au fost 185 de corespondenți ce au răspuns întrebărilor adresate. Şapte dintre ei au fost femei, două dintre acestea fiind din Asia: Burma şi India. „Scopul Comisiei, aşa cum a fost definit de Comitetul executiv al Conferinței, a fost să studieze problemele implicate în reprezentarea creştinismului pentru oamenii aparținând lumii necreştine".[8] Au fost şi alte probleme discutate în legătură cu religia şi cu situația politică, ținând cont de faptul că mai multe schimbări se produseseră peste tot în lume: naționalismul specific Est-ului, situația musulmanilor din Albania şi din Imperiul Otoman, religiile din Arhipeleagul Indonesian ş.a.[9]

Una dintre cele mai mari personalități la Edinburgh 1910, alături de Mott şi Oldham, a fost V.S. Azariah din India. El a propus, în 1909, să se creeze un Comitet internațional pentru problemele misionare. „Asemenea cereri, cuvinte şi rugăciuni ale asiaticilor au ajutat mult la desfăşurarea lui Edinburgh 1910 şi a Consiliului Misionar Internațional".[10] În această conferință, Asia a avut o minimă participare. Printre mai mult de 1200 delegați şi 59 societăți misionare din întreaga lume, au fost doar 17 asiatici: 8 din India, 1 din Burma, 3 din China, 1 din Coreea şi 4 din Japonia. Toți au fost invitați de societățile britanice şi americane şi niciun

[8] *Report of Commission IV*. *The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions, with Supplement*: *Presentation and Discussion of the Report in the Conference on 18th June 1910*, Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson&Ferrier, Edinburgh and London, and the Fleming H. Revell Company, New York, Chicago and Toronto, 1910, p. 1.

[9] KENNETH CRACKNELL, *Justice*, *Courtesy and Love*. *Theologians and Missionaries Encountering World Religions*. *1846-1914*, London, Epworth Press, 1995, p. 194.

[10] HANS-RUEDI WEBER, *Asia and Ecumenical Movement*. *1895-1961*, London, SCM Press LTD, Bloomsbury Street, 1966, p. 130.

asiatic nu a fost direct implicat în organizarea comitetelor. „Oricum, dacă cineva studiază înregistrările Conferinței, nu poate decât să observe locul important pe care Asia l-a avut în evenimentul ca atare, lăsând la o parte influența crescândă pe care a avut-o în cooperarea misionară în general”.[11] În discuțiile din cadrul Comisiei a IV-a, patru dintre cei nouă vorbitori au fost asiatici. Astfel, în mesajul misionar în relație cu religiile necreştine asiaticii au avut un rol important. „Ei nu au venit ca reprezentanți ai comunităților lor, ci ca reprezentați ai societăților misionare din vest. Cu toate acestea, la Edinburgh ei au avut o influență în ciuda proporției numerice. De la un indian, V.S. Azariah, şi de la un chinez, Cheng Ching-yi, au venit doi dintre cei mai buni vorbitori la Edinburgh”.[12]

Capitolele despre islam şi hinduism „sunt de un mare interes intrisec, datorită marii importanțe religioase şi filosofice”.[13] Capitolul despre hinduism cuprins în raport are 65 de corespondenți în legătură cu această religie şi mai mult de 50 de pagini. Începe cu prezentarea unei probleme importante: „În încercarea de a considera ce mesaj distinct trebuie dat de misionarul creştin hinduismului, întâmpinăm dificultatea inițială după care hinduismul este în primul rând nu o singură religie, ci mai multe şi nu are niciun fel de crez sau vreo formă doctrinară. Cuvântul hinduism cuprinde un număr de religii care sunt în aparență inconsistente, cu multe contradicții între ele”.[14]

Cea mai mare valoare în hinduism este credința în oportunitatea unirii cu Divinitatea. Alte valori sunt: doctrina răscumpărării (calea *bhakti*), devoțiunea iubitoare față de esența divină sau Ființa Divină, cartea Bhagavad-Gita (un poem frumos) ş.a. Obstacolele morale, sociale şi intelectuale sunt: absența oricărui sens al responsabilității şi al păcatului, mâncarea cărnii de vacă de către creştini, existența sistemului de caste (cu o

[11] IBIDEM, p. 131.
[12] WILLIAM RICHEY HOGG, *Ecumenical Foundations. A History of the International Missionary Council and its Nineteenth-Century Background*, p. 135.
[13] H.W.T. GAIRDNER, *Edinburgh 1910. An account and interpretation of the World Missionary Conference*, Published for The Committee of the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson&Ferrier, Edinburgh and London, 1910, p. 147.
[14] *Report of Commission IV*, p. 156.

consecință directă: creştinii sunt în afara castelor), ignoranța unei mari părți a populației, ideile panteiste, caracterul istoric al credinței creştine (în hinduism, istoria este un fenomen limitat), concepția despre Dumnezeu Cel care suferă (în hinduism, o divinitate ce suferă este necunoscută) şi sensul puternic al justiției retributive (doctrina despre karma). Sunt multe discordanțe între creştinism şi hinduism ca religie: sistemul de caste, învățătura sau practicile hinduse, multe învățături ale Upanişadelor. În acest caz, atitudinea misionarilor în legătură cu hinduismul trebuie să fie de înțelegere, mai ales față de religia străveche a Indiei şi „această înțelegere poate fi bazată pe cunoaştere şi nu poate fi rodul emoției sau imaginației".[15] În cele din urmă este necesar un studiu amănunțit asupra hinduismului.

Există şi unele puncte de legătură între creştinism şi hinduism: concepția hindusă despre trinitatea divină, avatarul, sacrificiile şi diferitele ritualuri, ideilor celor mai mari filosofi indieni: Ramanuja, Ramanada, Chaitanaya, Kabir, Nanak, Tukaram, Tulsi Dees. Este importantă ideea salvării prin *bhakti*, credința în Dumnezeu şi dragostea pentru El, ideea de *moksa* sau răscumpărarea de lumea puterilor celor rele, icomprehesibilitatea universală a lui Brahma, credința în supranatural. „Panteismul în India este mai mult teist decât panist, dacă expresia poate fi adoptată. Concepția despre Divinitate este mai evidentă decât cea despre Tot. Iar concepția despre încarnare, care prezintă foarte multe defecte şi păreri greşite, este fără îndoială nu o părere străină. Această concepție este de asemenea asociată cu ideea de acțiune divină pentru binele umanității, iar bhakti şi bhaktimarga au de asemenea afinități cu concepțiile creştine despre dragostea din partea oamenilor şi harul din partea lui Dumnezeu".[16]

O parte a capitolului, „Credința în Dumnezeu şi nemurire", sugerează că, pe de o parte, hinduismul este panteist, iar, pe de altă parte, oamenii cred în nemurirea personală şi în existența unui Dumnezeu suprem. „Mulți dintre creştinii nativi nu sunt de acord cu prezentarea creştinismului în forme occidentale, dar sunt incapabili să ofere orice fel de sugestii în direcția în care schimbările ar trebui făcute. S-ar părea că este o situație în care nu

[15] IBIDEM, p. 171.
[16] IBIDEM, p. 187.

este prezentată forma occidentală a creştinismului, ci caracterul occidental al misionarului, fapt ce creează dificultăţi".[17]

2. Adunările Generale ale Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB)

În cadrul celor 9 Adunări Generale ale Consiliului Mondial al Bisericilor (Amsterdam, Olanda, 1948; Evaston, SUA, 1954; New Delhi, India, 1961; Uppsala, Suedia, 1968; Nairobi, Kenya, 1975; Vancouver, Canada, 1983; Canberra, Australia, 1991; Harrare, Zimbabwe, 1998; Porto Alegre, Brazilia, 2006) au fost discutate şi teme ce au privit relaţia dintre creştinism, hinduism şi budism. Astfel, în Raportul oficial de la Evaston se menţionează că schimbările survenite după al doilea Război mondial au afectat atât Europa şi America, cât şi Africa şi Asia şi trebuie să se ţină cont de aceste transformări atunci când se pune problema dialogului cu adepţii diferitelor religii din aceste teritorii. „Este o nouă mărturisire printre cei ce aparţin religiilor îndepărtate ca budismul, hinduismul sau islamul care susţin că religiile lor deţin soluţiile problemelor din lume".[18] Astfel, budismul a început o campanie misionară la scară mondială, iar neo-hinduismul, deşi recunoaşte câteva adevăruri fundamentale în celelalte religii, crede că poate vindeca bolile secolului, în special pe cele spirituale şi morale. Faţă de aceste tendinţe, creştinii trebuie să propovăduiască Evanghelia având în centru mesajul dragostei Mântuitorului Iisus Hristos, deoarece El este „Domn *al* istoriei, *în* istorie şi *dincolo de* istorie".[19]

După întâlnirea de la New Delhi la care un mare număr de participanţi au aparţinut Bisericilor ortodoxe, s-a creat, în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, un Oficiu pentru dialogul cu populaţiile ce aparţin altor religii şi ideologii (*Dialogue with People of Living Faith and Ideologies*).

La Uppsala au participat pentru prima dată la Adunările Generale alături de creştini, şi hinduşi, budişti şi musulmani care

---

[17] IBIDEM, p. 211.
[18] *The Christian Hope and the Task of the Church. Six Ecumenical Surveys and the Report of the Assembly prepared by the Advisory Commision on the Main Theme*, *1954*, Harper&Brothers Publishers, New York, 1954, p. 45.
[19] IBIDEM, p. 47.

au discutat despre importanța dialogului inter-religios pentru timpurile moderne. Adepți ai hinduismului şi budismului au fost invitați şi la Nairobi, acolo unde discuțiile cu privire la dialogul inter-religios au condus la crearea anumitor „tabere" între teologii creştini din Europa şi din Asia. Aceştia din urmă veneau cu experiența întâlnirii dintre creştinism şi religiile necreştine, aşa cum erau hinduismul şi budismul ce ridicau probleme importante, precum este cea a universalismului mesajului lor. Problemele ridicate la Nairobi au determinat fixarea unei alte întâlniri ce a avut loc la Chiamg Mai, Tailanda (18-27 aprilie 1977) unde s-a adoptat un Ghid (*Guidelines for Dialogue*) ce a devenit baza viitoarelor programe cu caracter inter-religios.

La întâlnirea de la Canberra au participat 50 de reprezentanți ai altor religii, între care s-au numărat şi hinduşi şi budişti. La această Adunare s-a accentuat faptul că mai întâi trebuie să se discute despre unirea tuturor creştinilor şi abia apoi despre rolul dialogul inter-religios. În urma acestei Adunări a luat ființă, în anul 1992, un Oficiu pentru relațiile inter-religioase (*Office on Inter-Religious Relation - OIRR*) ce avea ca scop promovarea dialogului cu adepții altor religii.

Şi la Harare au fost invitați 50 de reprezentați ai altor religii, printre care s-au numărat din nou reprezentanți ai hinduismului şi budismului. „Importanța continuării activității dialogului a fost mereu reafirmată. Adunarea a rectificat Constituția CMB care pentru prima dată identifica în mod explicit relațiile cu comunitățile de oameni de alte credințe religioase ca fiind importantă şi pe care bisericile trebuie să o urmeze în Consiliu"[20].

3. Dialoguri bilaterale şi multilaterale

a) Dialogul dintre creştinism şi hinduism

Urmând tradiția creştină, legăturile dintre creştinism şi hinduism merg până în perioada apostolică, atunci când Apostolul Toma a propovăduit Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos în India, unde a fost şi martirizat. În timpurile moderne, contactul dintre cele

[20] JOHN BRIGGS, MERCY AMBA ODUYOYE and GEORGES TSESIS (Edotors), *A History of the Ecumeical Movement*, volume 3 (1968-2000), World Councile of Churches, Geneva, 2004, p. 161.

două religii se datorează misionarilor creştini catolici şi, mai târziu, protestanţi. „Noii convertiţi creştini indieni au fost învăţaţi să rupă toate legăturile cu trecutul lor hindus şi să considere religia înaintaşilor ca fiind inferioară, dacă nu chiar o invenţie în întregime a diavolului. În acelaşi timp, mulţi hinduşi au avut un dispreţ pentru ne-hinduşi, considerând că orice contact cu ei poate fi dăunător".[21] Deşi în sec. al XIX-lea au fost personalităţi ca Ram Mohan Roy sau Brahmabandhab Upadhyaya care au încercat să promoveze dialogul între cele două religii, vocile lor au fost ignorate atât de adepţi ai hinduismului, cât şi de creştini. La începutul sec. al XX-lea gânditorul Sarvepalli Radhakrishnan a dezvoltat ideea unui dialog între religiile lumii ce a prins contur însă doar în a doua jumătate a secolului trecut. O astfel de întâlnire a fost cea organizată în anul 1960 la Nagpur, India, cu titlul *Hindu and Christian Views of Man*.

Între cercetătorii creştini care au pus un accent deosebit pe importanţa dialogului dintre hinduism şi creştinism se remarcă Paul Devanandan şi Jacques-Albert. Primul a fost directorul fondator al Institutului creştin pentru studii religioase şi sociale din Bangalore, contribuţiile sale cu privire la importanţa dialogului inter-religios regăsindu-se în revista *Religion and Society*. Jacques-Albert Cuttat, ambasadorul Elveţiei în India în perioada 1960-1964, este cel ce a avut o contribuţie importantă la crearea în anul 1964 de Papa Paul VI în sânul Bisericii romano-catolice a unui Secretariat pentru ne-creştini, redenumit de Papa Ioan Paul II drept *Pontifical Council for Inter-religious Dialogue*.[22] De asemenea, el a creat şi un grup ce întruneşte 20 de creştini de confesiuni diferite care se arată interesaţi de dialogul inter-religios.

Cel ce este considerat drept persoana cea mai importantă în promovarea dialogului dintre creştini şi hinduşi la scară mondială este Stanley Samartha (conducătorul Bisericii din Sudul Indiei şi primul director al sub-unităţii pentru dialog din cadrul Consiliului

---

[21] KLAUS K. KLOSTERMAIER, *Hindu-Christian Dialogue*, în: NICHOLAS LOSSKY, JOSÉ BONINO, JOHN POBEE, TOM F. STRANSKY, GEOFFREY WAINWRIGHT, PAULINE WEBB (Editors), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC, 2002, p. 520.
[22] IBIDEM.

Mondial al Bisericilor în perioada 1971-1980). El a reuşit să ridice standardele programului dialogului inter-religios din cadrul CMB la nivelul la care este cunoscut astăzi. În mesajul său *Dialogues as a Contiuing Christia Concern*, avea să afirme: „În cele din urmă, creştinii trebuie să fie tot timpul implicaţi activ în construirea unei adevărate comunităţi universale a libertăţii şi iubirii".[23] De asemenea, trebuie amintit şi un alt director al acestei sub-unităţi a Consiliului, Wesley Ariarajah, care, în anul 1982 a redactat textul *Dear Ranjith* sub forma unei scrisori în care prezintă temeiurile mărturisirii lui Hristos în lumea hindusă.[24]

O etapă nouă în cadrul dialogului dintre creştini şi hinduşi a fost reprezentată de răspândirea misiunilor hinduse în Occident, mai ales începând cu deceniul al şaptelea al secolului trecut, un rol important în acest demers avându-l mişcarea *Hare Krisna*. Această mişcare şi multe altele similare propagă nu numai sectarismul hindus, ci şi sincretismul religios, reuşind să atragă un număr considerabil de adepţi occidentali. Au fost înfiinţate şi unele societăţi ce au pe agendă promovarea dialogului inter-religios, aşa cum este *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON) ce a reuşit să organizeze mai multe întâlniri între creştini şi hinduşi în Marea Britanie şi SUA. Subhananda Das a fost cel care a organizat, în anul 1985, un seminar de trei zile la New Vrindaban la care au participat cercetători ai celor două religii şi a reuşit să pună bazele unei reviste ce promovează la nivel academic dialogul dintre mişcarea *Hare Krishna* şi creştinism.

În anul 1987 a avut loc la New Delhi, India, întâlnirea *Religious Indentities in a Multifaith Society* la care au participat reprezentaţi ai creştinismului, hinduismului, budismului, islamului, şikismului, jainismului şi zoroastrismului. Alte momente semnificative în cadrul dialogului au fost reprezentate de eforturile episcopului A. J. Appasamy şi ale lui Rymond Panikkar, dar şi de mai multe conferinţe cu participare largă, cum a fost cea din Freiburg, cea organizată de biblioteca De Nobili în colaborare cu

---

[23] STANLEY SAMARTHA, *Dialogue as a Continuing Christian Concern*, în: *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, Edited by Michael Kinamon and Brian E. Cope, WCC Publications, Genev, 1997, p. 406-407.

[24] WESLEY ARIARAJAH, *Dear Ranjith*, în: *The Ecumenical Movement*. *An Anthology of Key Texts and Voices*, p. 414-417.

Departamentul de ideologie al Universității din Viena, precum și Conferința internațională sub patronajul Institutului St. Gabriel din Modling.

Mai trebuie amintite și lucrările Parlamentului Internațional al Religiilor ce au avut loc în anul 1993 la Chicago, la care au fost prezenți reprezentați de marcă ai celor două religii.[25] O altă întâlnire ce a pus față în față adepți ai celor două religii a avut loc în anul 1995 la Universitatea Madurai Kamraj și a avut ca titlu *Issues in Hindu-Christian Relations*. Aici s-a discutat despre felul în care creștinii și hindușii se percep reciproc și s-au schițat câteva puncte pentru o mai bună colaborare între adepții celor două religii.[26]

Nu trebuie trecute cu vederea nici mișcările creștine (catolice și protestante) ce au luat ființă în India (*Jyotiniketan*, *Krist-Seva*, *Saccidanandashram*) și care promovează dialogul dintre creștinism și hinduism, punând accent, printre altele, pe integrarea *sannysa* hinduse în creștinism.

b) Dialogul dintre creștinism și budism

„Întâlnirea dintre budism și creștinism, mai ales prin monahism și mistică, începe din primii ani ai creștinismului. Forma pe care a luat-o în cei mai recenți ani – sesiuni planificate de dialog, eforturi de explorare ale vieții spirituale și acțiunii sociale – trebuie văzute în contextul mai larg al dialogului inter-religios".[27] Principalele teme care sunt ridicate în cadrul acestor întâlniri sunt cu referire atât la aspectele filosofice, cât și la cele socio-politice.[28]

---

[25] KLAUS K. KLOSTERMAIER, *Op. cit.*, p. 521.

[26] *Issues in Hindu-Christian Relations*. *A Report of the Workshop at Madurai*, National Council of Churches in India, 1996.

[27] ELIZEBETH J. HARRIS, *Buddhist-Christian Dialogue*, în: NICHOLAS LOSSKY, JOSÉ BONINO, JOHN POBEE, TOM F. STRANSKY, GEOFFREY WAINWRIGHT, PAULINE WEBB (Editors), *Op. cit.*, p. 129. Petru o prezentare din punct de vedere ortodox a relației dintre budism și creștinism vezi: NICOLAE ACHIMESCU, *Budism și creștinism*. *Considerații privind desăvârșirea omului*, Ed. Tehnopress, Iași, 2010.

[28] Vezi în acest sens o bibliografie selectivă în: HARRY L. WELLS, *Resources for Buddhist-Christian Encounter*. *An Annotated Bibliography, Educational Resources Committee of the Society for Buddhist-Christian Studies*, 1993.

Unul dintre cei ce au reprezentat o voce importantă a acestui dialog a fost Thomas Merton, cel care a scos în evidenţă importanţa dialogului dintre creştinism şi budism, având în centru teme precum monahismul şi mistica. În anul 1973, în Bangalore, au participat la o întâlnire reprezentaţi ai monahilor din diferite religii. Aceste întâlniri, în special între călugări creştini şi budişti, s-au înmulţit în anii 1980 şi 1990, iar ideile dezvoltate aici sunt publicate regulat într-o revistă din Belgia – *Bulletin on Monastic Inter-religious Dialogue*.

În anul 1960 a avut loc la Hong Kong o întâlnire între budiştii Mahayana şi creştini (*The Word of God and the Living Faiths of the Chinese*) la care s-a discutat despre relaţia ce trebuie să existe între adepţii celor două religii. Un an mai târziu, în Rangoon, Burma, a avut loc o altă întâlnire budist-creştină la care s-a discutat despre răspândirea Evangheliei în ţările budiste şi despre relaţiile pe care trebuie să le întreţină creştinii în aceste teritorii. În anul 1970 a avut loc la Ajalton, Liban, întâlnirea *Dialogue between Men of Living Faiths* la care au participat pentru prima dată adepţi ai creştinismului, budismului, hinduismului şi islamului. Aici s-a pus accentul mai mult pe importanţa dialogului în sine decât pe problemele ridicate în mod obişnuit.[29]

Şi în alte ţări asiatice s-au făcut remarcate persoane ce au dus la un nivel superior dialogul dintre creştini şi budişti. Astfel, în Japonia, iezuiţii H. M. Enomiya Lassalle şi J. Kachiri Kadowaki au pus accentul, începând cu anul 1967, pe descoperirea practicilor Zen. În Sri Lanka catolicii Aloysius Pieris, Michael Rodrigo şi Atony Fernando, metodista Lynn de Silva şi anglicanul Yohn Devnanda au studiat budismul cu profesori budişti tocmai pentru a cunoaşte în profunzime această religie în scopul promovării dialogului pe baze reale. În Tailanda s-au făcut cunoscuţi Sr. Theodore Hahnenfeld şi Edmond Pezet.

Trebuie amintit şi faptul că dialogul dintre creştini şi budişti s-a dezvoltat şi la nivel academic prin înfiinţarea mai multor instituţii cu acest scop. Cel mai renumit este Institutul pentru studii şi dialog din Sri Lanka precum şi Institutul Nanzan pentru religie şi cultură din Japonia. În anul 1980, Universitatea

[29] ANS J. Van Der BENT, *Six Hundred Ecumenical Consultation*. 1948-1982, WCC, Geneva, 1983, p. 59-62.

din Hawai a pus bazele unui proiect prin crearea unui Departament al religiilor cu implicare ecumenică, organizând conferinţe internaţionale cu participare creştină şi budistă: Honolulu (1980, despre viitorul umanităţii), Hawai (1984, despre sistemele culturale) şi Berkeley (1987, despre relaţiile dintre teologia liberării şi budism, teologia coreeană şi budism, religie şi violenţă, *agape* şi compasiune, *kenosis* şi *sunyata*[30], locul femeii în budism şi creştinism). În 1982, în Japonia, s-a creat o Societate pentru studii budist-creştine, iar un an mai târziu grupul nord-american budist-creştin sub conducerea lui Masao Abe şi John Cobb.[31]

În urma întâlnirilor dintre creştini şi budişti desfăşurate la Hong Kong (1984) şi Seul (Coreea de Sud, 1988) s-au pus bazele programului comun creştin-budist intitulat *Justice*, *Peace and the Integrity of Creation* (JPIC). De asemenea, Conferinţa din anul 1987 a adunat 800 de participanţi din 19 ţări, constituindu-se Societatea de studii budist-creştine ce are ca obiectiv promovarea întâlnirilor bilaterale. Conferinţele acestei societăţi se desfăşoară odată la patru ani.

Un moment importat în Asia de est a fost reprezentat de decizia unor instituţii din opt ţări de a crea o reţea a organizaţiilor creştine pentru promovarea întâlnirilor inter-religioase (*Inter-Religio*). În cadrul acestui forum, dialogul dintre creştinism şi budism ocupă locul esenţial.

În anul 1988 s-au desfăşurat două conferinţe ce au avut ca principale temă problemele sociale din întreaga lume: *Wisdom and Compassion*: *The Message of Buddhism and Christianity for our Time* (organizată de Institutul de religii orientale, Japonia) şi *Buddhist and Christian in the Search for Peace and Justice* (organizată de Consiliul Mondial al Bisericilor la Seul, Coreea). O conferinţă asemănătoare, ce a avut pe agenda de lucru probleme etice, s-a desfăşurat în anul 1996 la Chicago.

---

[30] Sunyata reprezintă vacuum-ul, golul. Vezi o privire ortodoxă asupra termenului *sunyata* în: NICOLAE ACHIMESCU, *Budism şi creştinism*, p. 303-312: „Privit din punct de vedere metafizic, budismul pare să perceapă „vacuum-ul" (*sunyata*) drept negre absolută a oricărei persoane, în timp ce creştinismul răsăritean găseşte „purificarea inimii", în *apatheia* şi „simplificarea sufletului" împlinirea supremă şi transcendentală a persoanei".

[31] ELIZEBETH J. HARRIS, *Op. cit.*, p. 130.

Şi în Europa s-au pus bazele unui dialog intens între creştinism şi budism, un moment important reprezentându-l întâlnirea din Austria din anul 1981, atunci când reprezentanţi ai celor două religii s-au adunat pentru a discuta problemele arzătore cu privire la salvare. De asemenea, se poate vorbi de crearea unor centre importate ce promovează acest dialog. Astfel, în luna februarie a anului 1996, Universitatea din Hamburg a găzduit o întâlnire a creştinilor din Europa ce se ocupă cu studiul budismului, pentru ca anul următor, în octombrie, să se înfiinţeze o reţea europeană de studii budist-creştine. Printre cele mai importante conferinţe desfăşurate sub patronajul acestui forum se numără *Buddhist Perceptions of Jesus* (1999)[32] şi *Christian Percepions of the Buddha* (2001).[33]

IV. Concluzii

Nu a fost în preocuparea noastră să analizăm principalele teme care se discută la nivelul întâlnirilor dintre creştini, hinduşi şi budişti (problema salvării, a vieţii de după moarte, a păcii între oameni, diverse probleme sociale şi politice ş.a). Un astfel de demers depăşeşte cu mult intenţiile noastre de faţă şi face obiectul unor studii ample, aşa cum sunt cele pe care le-am amintit pe parcursul rândurilor de mai sus. Ceea ce am dorit să scoatem în evidenţă a fost faptul că, în ultimul timp, ca urmare a intrării din ce în ce mai evidente a populaţiilor şi religiilor Asiei în câmpul de preocupare al europenilor şi nu numai, dialogul cu oamenii din aceste teritorii a crescut în interes. Acest lucru se poate vedea din numărul din ce în ce mai mare de întâlniri bilaterale şi multilaterale ce pun faţă în faţă pe creştini cu adepţii acestor religii. Problemele importante rămân mereu în discuţie, dar numai un dialog sincer poate duce la o bună convieţuire între oameni cu credinţe diferite şi, mai mult, la propovăduirea mesajului lui Hristos într-o lume plurireligioasă.

---

[32] A se vedea cartea ce cuprinde lucrările prezentate la această întâlnire: *Buddhist Perceptions of Jesus*, Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999), edited by Perry Schmidt-Leukel in cooperation with Thomas Josef Gotz OSB nd Gerhard Koberlin, Eos-Verlag St. Ottilien, 2001.

[33] ELIZEBETH J. HARRIS, *Op. cit.*, p. 130.

Abstract: ***The Irenic Coordinates of Inter-Religious Dialogue: Dialogue between Christians, Hindus and Buddhists***
The inter-religious dialogue has gained over time an increasing importance on the agendas of meetings around the world. Christians have also a history of older and newer dialogue more or less intense and with the Buddhism and Hinduism followers beside the dialogue with Jews and Muslims. Early nineteenth century was considered the „Second Renaissance". This is possible because many researchers have discovered the great religions of Asia. Lately, however, there is a growing interest in the the culture, civilization and religions of Asia, which led to promotion at the highest level of inter-religious dialogue between Christians and followers of religions of these lands.

TRADUCERI

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN: *CUVÂNT DESPRE TRUPUL ŞI SÂNGELE DOMNULUI*

Prof. MARIA C. TRUŞCĂ[1]

I. Trupul Domnului şi Dumnezeului nostru, căruia ne facem părtaşi, fraţilor, este chiar trupul luat asupra-Şi din însăşi natura noastră, primit prin întruparea din nepătata şi neîntinata Născătoare de Dumnezeu. Aşadar, nu-i vom atribui lui Hristos două trupuri. Căci unul este trupul Său şi una este jertfa pentru noi pe care a adus-o lui Dumnezeu şi Tatăl. Chiar dacă împlinim de multe ori jertfa cea de taină şi nesângeroasă prin care în tot locul şi timpul orice credincios se face părtaş dumnezeiescului trup şi sânge, ea rămâne însă aceeaşi jertfă; aşadar, aducem spre jertfire acelaşi trup, acelaşi miel al lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii. Căci dacă altul era unul şi altul era celălalt, mai multe jertfe şi nu una s-ar fi adus pentru noi, după cum deosebit ne-a arătat dumnezeiescul apostol în Epistola sa către Evrei: *Un Arhiereu ca acesta ne şi trebuia nouă: sfânt, lipsit de răutate, fără pată, osebit de cei păcătoşi şi devenit mai înalt decât cerurile, Care nu are nevoie, precum arhiereii, ca-n fiecare zi să aducă jertfe, întâi pentru propriile lui păcate şi apoi pentru ale poporului, căci El a făcut aceasta o singură dată aducându-se jertfă pe Sine Însuşi* (Evrei 7, 26-27). Şi după aceea: *Dar Hristos, Arhiereu al bunătăţilor celor viitoare, venind prin cortul cel mai mare şi mai desăvârşit – nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta – a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de ţapi şi de viţei, ci cu însuşi sângele Său, aflându-ne nouă răscumpărare veşnică* (Evrei 9, 11-12). Şi mai apoi zice: *Căci Hristos n-a intrat într-un altar făcut de mâini – închipuirea celui adevărat – ci în cerul însuşi pentru ca pentru noi să Se înfăţişeze înaintea lui Dumnezeu, dar nu ca să Se aducă pe Sine jertfă de mai multe ori ca arhiereul care intră în altar în fiecare an cu sânge străin; altfel ar fi trebuit ca de la-ntemeierea lumii să*

[1] Seminarul Teologic Ortodox „Sf. Grigorie Teologul” Craiova

pătimească de mai multe ori, dar El o singură dată S-a arătat acum, la sfârşitul veacurilor pentru ca prin jertfa Sa să desfiinţeze păcatul. Şi aşa cum oamenilor le este rânduit ca o singură dată să moară – după care e judecata – tot astfel şi Hristos după ce o singură dată a fost adus jertfă ca să se ridice păcatele multora, a doua oară fără de păcat se va arăta celor ce-L aşteaptă spre mântuirea lor (Evrei 9, 24-28). Şi din nou: *Orice preot stă-n fiecare zi slujind şi de mai multe ori aducând aceleaşi jertfe, pe cele ce niciodată nu pot înlătura păcatele; Acesta însă, dimpotrivă, după ce o singură jertfă a adus pentru păcate, pentru totdeauna S-a aşezat de-a dreapta lui Dumnezeu, aşteptând ca de aici înainte vrăjmaşii Săi să fie puşi aşternut picioarelor Sale. Căci prin aducerea unei singure jertfe, El pentru totdeauna i-a desăvârşit pe cei ce se sfinţesc. Este şi ceea ce Duhul Sfânt ne mărturiseşte; căci după ce a zis: Acesta este testamentul pe care-l voi aşeza cu ei după acele zile – zice Domnul: Pune-voi legile Mele în inimile lor şi-n cugetele lor le voi înscrie şi de păcatele lor şi de fărădelegile lor nu-mi voi mai aduce aminte. Or unde este iertarea păcatelor, nu mai este nici jertfă pentru ele* (Evrei 10, 11-18).

II. Aşadar, după cum pruncul născut din femeie, hrănit fiind, creşte şi se face om desăvârşit despre care nu putem spune că poartă un alt trup sau două sau mai multe, ci unul singur, cel născut din maica sa, căci felul în care creşte se face după rânduiala firii, tot astfel şi în cele spuse până acum: Hristos ne este cap, iar noi mădularele Sale, adică trupul Său care neîncetat creşte. Suntem, aşadar, mădularele sale prin părtăşia cu trupul Său şi sângele Său, căci *luând pâinea şi potirul cu vin şi apă a mulţumit, a binecuvântat şi a zis: Acesta este trupul Meu* [din *Liturghia Sfântului Iacob*]. Şi astfel, nu printr-o rânduială firească [ci printr-una mai presus de fire], pâinea şi vinul împreunat cu apă, prin cuvântul Său sau trupul şi sângele Său. Trupul lui Hristos era mai înainte de învierea din morţi, stricăcios şi neputincios, mâncând şi bând, însă fără îndoială nepervertit [fără patimă]... [*lacună în textul original*].

Într-adevăr, ce altă pricină să fi fost că nu după înviere a făcut aceasta, ci înainte de învierea Sa, dacă nu aceea că prin înviere trupul devine nestricăcios fiind lipsit de neputinţe, căci nici nu mănâncă, nici nu bea. Nici sânge nu are trupul nepieritor, nici ceea ce s-ar numi pe drept cuvânt carne, după cum ne zice Grigorie

Teologul în *Cuvântarea despre Botez: Să crezi că Hristos, Fiul lui Dumnezeu iarăşi va veni cu slavă să judece viii şi morţii, nu în trup, dar nici fără de trup, ci cu trupul îndumnezeit, taină pe care numai El o ştie, ca să fie văzut şi de cei ce L-au împuns, dar să rămână Dumnezeu, lipsit fiind de îngreunarea* [cea trupească, de carne]. Aşadar, trupul şi sângele Dumnezeului nostru, căruia ne facem părtaşi, nu este nematerialnic de vreme ce se sfarmă, se-mparte, se mănâncă şi se bea. După cum trupul nostru creşte încă dintru începutul zămislirii sale, împlinindu-se aşadar o iconomie firească, tot astfel şi prin săvârşirea sfintelor taine se împlineşte o iconomie duhovnicească şi mai presus de fire, aceea a întrupării Fiului lui Dumnezeu.

III. În ceea ce ne priveşte, sămânţa Tatălui este început pentru zămislirea pruncului, adică a alcătuirii trupului său. Hrană primeşte prin sângele maicii, iar prefacerea sa dintr-o sămânţă pusă ca temelie, în trup alcătuit organic, se face prin puterea dată firii de către Ziditorul deopotrivă şi al firii şi al puterii.

Şi astfel, carnea, sângele, oasele şi celelalte mădulare sunt alcătuite prin aceeaşi putere care le atrage, le uneşte şi le preface, cu-adevărat făcându-le să crească. La fel cum mâncarea pe care trupul o primeşte, îl face să crească prin puterea de a-l hrăni, cu-adevărat unindu-i mădularele, întărindu-le şi prefăcându-le. Iată cum prin însăşi creşterea şi alcătuirea trupului Domnului nostru ni se arată întreaga iconomie dumnezeiască a întrupării, dar şi a răstignirii, a îngropării, a învierii şi a nestricăciunii. Căci întru început, trupul Domnului nu era nestricăcios, ci stricăcios şi pătimitor, până la înviere; înviind din morţi cu putere dumnezeiască, Hristos a ieşit nestricăcios din mormânt, făcându-ne şi pe noi părtaşi la nestricăciunea Sa.

IV. Însă, în ce chip s-a făcut aceasta? Masa cea dumnezeiască era Sfânta Fecioară, purtând în ea plămada pentru alcătuirea trupului. Prin glasul îngeresc, Duhul Sfânt S-a pogorât asupră-i şi puterea Celui Preaînalt a umbrit-o. Dumnezeiescul Cuvânt, dumnezeiască Persoană, a luat asupră-şi carnea din carnea ei.

Aşa cum este alcătuirea din pântecele Fecioarei, tot astfel este pâinea şi vinul împreunat cu apă de la ospăţul cel de taină. Căci şi Maica se hrănea dintru acestea, dând pruncului materia trupului său. Zice preotul precum îngerul odinioară: *Ca să se*

pogoare Duhul Sfânt, să sfințească şi să prefacă pâinea aceasta în sfânt trupul lui Hristos şi potirul acesta în cinstit sângele lui Hristos [din *Liturghia Sfântului Iacob*], însă un singur trup şi nu două să se facă, nu printr-o rânduială firească, ci printr-una mai presus de fire, spre sporirea trupului şi a sângelui Domnului nostru. V. Apoi este înălțat cu mâinile preotului, ca pe cruce, sfărâmat fiind, Se împarte nouă, aşezându-Se în noi precum în mormânt, ca să ne facă părtaşi la nestricăciunea Sa. Aceasta este împlinirea tainei. Aşa cum mormântul nu nimiceşte trupul Domnului, nici în noi nu se va nimici. Însă, până să ne facem părtaşi [la nestricăciunea Sa], pe toate cele stricăcioase ale noastre le poartă şi le suferă.

De bună seamă, cu cinstire şi credință să se sfarme, căci nu de puține ori mâine nedrepte ca nişte şoareci sau viermi îl pângăresc şi-L leapădă. Însă nu se pierde, nici nu încetează să fie ceea ce este, ci [chiar sfărâmat şi împărțit] în chip nevăzut rămâne un singur trup. Chiar tăiat împrejur fiind şi pe cruce, din picioare, din mâini şi din coastă sânge curgând, acelaşi a rămas trupul Domnului, de vreme ce a înviat mai apoi cu trupul întreg şi fără meteahnă. Zice Hristos: *Aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Fiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta şi veți bea paharul acesta, moartea Domnului o vestiți* (I Corinteni 11, 24-26). Moartea este amintirea stricăciunii, căci stricăciunea este moarte şi nu nestricăciunea...

(Traducerea s-a făcut după originalul grec cuprins în P.G., tomul 95, paginile 405-412)

PREDICI, COMENTARII, MEDITAŢII

CUVÂNTUL P.S. EPISCOP SEBASTIAN LA SINAXA STAREŢILOR ŞI STAREŢELOR DE LA MĂNĂSTIREA TISMANA

6 Octombrie 2011

Înaltpreasfinţite Părinte Mitropolit,
Prea Sfinţiţi Părinţi Episcopi,
Prea Cuvioşi Părinţi Stareţi,
Prea Cuvioase Maici Stareţe,

Îngăduiţi-mi, mai întâi, să-mi exprim bucuria de a ne întâlni astăzi cu toţi stareţii şi stareţele din cadrul Mitropoliei Olteniei şi, totodată speranţa că, după modelul conferinţelor preoţeşti şi potrivit hotărârii Sfântului Sinod nr. 2748/2005, vom mai avea asemenea întâlniri. Avem şi noi, monahii, preocupările şi problemele noastre specifice pe care, în cadrul unor sinaxe ca aceasta, le putem dezbate şi lămuri pe larg.

Aş vrea să fac doar câteva considerente privind monahismul nostru românesc în trecut şi astăzi, referindu-mă, totodată, şi la perspectivele acestuia într-o societate din ce în ce mai secularizată, prin comparaţie cu cele două lumi cu care el s-a aflat tot timpul în relaţie directă: lumea greacă, alunecată mai demult pe panta secularizării, şi cea slavă, în special a ruşilor.

Privind în trecut, către monahismul nostru românesc, e limpede pentru oricine că noi am avut un monahism de vocaţie. Românii au avut vocaţie monahală, spre deosebire de bulgari, de pildă, care au foarte puţine mănăstiri, şi acestea aproape goale. Noi am avut un monahism care, chiar dacă nu a produs „vârfuri", de tipul stâlpnicilor, sau zăvorâţilor ─ ca forme „extreme" de sfinţenie, dacă putem spune aşa ─ am avut, totuşi, călugări foarte buni, pustnici şi sfinţi, după cum o dovedesc cu prisosinţă atâtea cărţi de spiritualitate românească − îndeosebi *Patericul românesc* şi *Vetre de sihăstrie românească,* ale Ierom. Ioanichie Bălan. Aşa încât, aş îndrăzni să spun că, spre deosebire de ruşi, de greci şi de alte popoare ortodoxe, care au avut un monahism cu „extreme", noi am avut un *monahism mai echilibrat, al căii de mijloc,* dar un monahism de vocaţie, ceea ce a făcut posibil ca în Ţările Române

să funcţioneze întotdeauna un număr mare de mănăstiri, cele mai multe înfloritoare şi cu un număr însemnat de călugări şi călugărițe.

Deşi după anul 1989 am înregistrat o sporire a numărului de mănăstiri şi monahi, în prezent mi se pare că traversăm o perioadă de reorientare, de derivă dacă vreți, de căutare şi de o oarecare stagnare, dacă observăm bine că, în ultima vreme, vin din ce în ce mai puțini doritori la călugărie şi din ce în ce mai *slabi*. Desigur, sunt şi excepții la unele mănăstiri, care sunt înfloritoare şi care sporesc în continuare ca număr de viețuitori.

O problemă ar fi aceea că avem, la mai multe mănăstiri, stareți şi duhovnici *improvizați,* fără vechime şi, deci, fără experiența necesară. Chiar noi, ierarhii, ne aflăm uneori în situația ca, având de deschis o mănăstire nouă, ori în momentul în care s-a vacantat un post de stareț, să plecăm pur şi simplu la *vânat*, pentru a găsi un om „potrivit". Acest lucru s-a întâmplat − fapt cu atât mai dureros − chiar şi în cazul unor mănăstiri mari, care aveau peste 30 de viețuitori! N-a fost în stare, aşadar, obştea aceea monahală, în pofida numărului mare de viețuitori, să ofere un posibil stareț chiar din sânul ei. De aceea, a trebuit să *improvizăm*, aducând stareț din altă parte şi să-l plasăm pe acela ca pe un satelit pe *orbita* mănăstirii respective, fără a avea neapărat certitudinea asimilării şi validării lui într-un asemenea post.

Acelaşi lucru se întâmplă şi cu duhovnicii la mănăstirile de maici. Suntem puşi uneori în situația, din lipsă de alternativă, să numim duhovnici tineri şi fără experiență, lucru ce poate genera, de multe ori, mari probleme. Dacă e să mă refer la greci, ei au ajuns să rezolve problema aceasta despărțind persoana duhovnicului de cea a preotului slujitor: duhovnicul este unul, iar slujitorul este altul; duhovnicul este un stareț sau un ieromonah cu viață îmbunătățită, eventual din Sfântul Munte, care coboară o dată pe lună şi spovedeşte soborul, iar slujitorul − s-a ajuns până acolo − este un preot de mir, pe care episcopul îl trimite temporar şi îl schimbă periodic din această ascultare. Niciodată însă preoții slujitori şi, cu atât mai puțin, duhovnicii nu locuiesc şi nu rămân peste noapte în mănăstirile de maici.

Asistăm, totodată, astăzi, la „vocații" noi sau reînnoite în monahismul nostru. De aceea am zis că suntem, parcă, într-o

perioadă de căutare. Avem acum mănăstiri cu aşezăminte sociale (pentru bătrâni, pentru orfani etc.), mănăstiri cu seminarii, mănăstiri ce includ şi case de odihnă ori tratament, mănăstiri cu preocupări de a-i recupera pe alcoolici chiar − deci, cu deschidere spre activităţi care mai de care mai puţin sau deloc specifice monahismului nostru tradiţional. Ca să nu mai vorbim de *modernizarea* monahismului!... Au apărut în mâna a tot mai mulţi călugări ─ şi nu mă refer la cei care lucrează în cancelaria mănăstirii ─ telefonul mobil personal, automobilul personal, televizorul, internetul etc. Desigur, lucruri interesante şi într-o oarecare măsură chiar pozitive, dar este cazul să ne întrebăm cred, cât de necesare sunt acestea la nivel personal şi dacă nu cumva ele vatămă monahismul în spiritul şi regulile sale tradiţionale.

Apoi, mai există o problemă − şi anume scăderea natalităţii în ţară. În trecut, când familiile de români dădeau naştere şi la cinci, zece, sau şaptesprezece copii, părinţii puteau oferi cu dragă inimă şi lui Dumnezeu pe unul sau mai mulţi, ca să devină monahi. Astăzi însă, în condiţiile în care „moda" este să se nască un singur copil, cât de greu va fi acestuia să dezvolte o vocaţie monahală şi ce şanse are să şi-o mai poată îndeplini?! Ştiţi bine ce păţim cu părinţii unor astfel de candidaţi la monahism şi cât de greu este pentru cel crescut singur să *apuce* pe un astfel de *drum*...

Ne întrebăm, aşadar: de ce monahismul nostru nu mai este astăzi atât de *prosper* şi atât de duhovnicesc ca cel din trecut? Suntem sau nu în pragul unei crize monahale? Spre ce ne îndreptăm? Spre un monahism de tip rusesc, care este mai contemplativ şi pune accent mai mult pe serviciile cultului divin zilnic? Spre un monahism deschis diferitelor slujiri sociale, de tipul celui occidental, sau spre un monahism grecesc, care s-a secularizat până într-atât încât să ajungă să închidă o serie întreagă de mănăstiri din lipsă de personal?...

Am văzut acum doi ani în Grecia insula Samos, organizată, de altfel, din punct de vedere administrativ-bisericesc ca mitropolie. Nu mai are nicio mănăstire funcţională! Cele mai multe au fost închise sau transformate în parohii ori paraclise izolate, iar câteva, care sunt monumente istorice, au un program de vizită şi un ghid civil plătit cu ora să-ţi vorbească la trecut de spiritualitatea apusă a locului. Mitropolitul de acolo mi-a cerut să-i

trimit două-trei maici, ca să deschidă fie şi o singură mănăstire… Am ajuns, aşadar, să facem *export* de călugări într-o țară neaoş ortodoxă, considerată atâta vreme centrul Ortodoxiei?!

Să dea Dumnezeu să nu fie acesta şi viitorul monahismului românesc! Să nu avem un astfel de final nefericit, ci să ne rugăm să ne dăruiască Dumnezeu un monahism care să trăiască nu atât din pangar, din practicarea diferitelor meşteşuguri, ori din simpla exploatare a unor imobile, cât din slujbele duhovniceşti pe care monahii au ştiut să le ofere dintotdeauna cu evlavie credincioşilor. Aceasta presupune, însă, ca şi călugării noştri să ducă o viață autentic monahală, iar credincioşii să abordeze mănăstirile noastre ca instituții de vocație strict spirituală şi nu – Doamne fereşte! − ca simple locuri de recreere, pensioane, muzee sau altceva de genul acesta. Vă mulțumesc!

PREDICĂ LA SFÂNTUL MARE MUCENIC DUMITRU, IZVORÂTORUL DE MIR
(26 octombrie)

Pr. Lect. Dr. SERGIU POPESCU[1]

Cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor
şi Eu îl voi mărturisi pe el înaintea Tatălui Meu,
Care este în ceruri (Matei 10, 32)

Iubiți credincioşi,
În Calendarul nostru bisericesc, în data de 26 octombrie este prăznuit unul din marii mucenici şi mărturisitori ai lui Hristos, anume Sfântul Mare Mucenic Dumitru, izvorâtorul de mir.

Răspândirea creştinismului în tot Imperiul Roman a produs îngrijorare în societatea romană păgână a scolelor I-III. Adepții noii religii refuzau, indiferent de consecințe, să aducă jertfe zeilor şi împăratului. În scurt timp, creştinii au fost acuzați de nesupunere față de împărat, ba chiar au fost acuzați că se supun şi ascultă de un alt Împărat. Nu trecuseră decât trei decenii de la Înălțarea Domnului şi ucenicii Săi erau deja urmăriți, persecutați, bătuți, arestați şi chiar ucişi, atât în Țara Sfântă, dar şi în atât de tolerantul (până atunci) Imperiu Roman. Persecuțiile încep sub împăratul Nero, în anul 64, şi se sfârşesc sub Maxențiu, în anul 313. Origen, unul dintre marii scriitori creştini, el însuşi fiu al unui martir, afirma că „*au conspirat pentru distrugerea creştinilor Senatul roman, împărați din perioade diverse, guvernatori, poporul… Încă de la început toți s-au opus răspândirii cuvântului lui Hristos în lumea întreaga: împărații şi urmaşii lor, generali şi oficiali militari, toți care au avut o funcție de conducere, prefecți ai cetăților, soldați şi oameni din popor. În zadar, căci Cuvântul lui Dumnezeu nu putea fi interzis şi a devenit, în ciuda acestor dificultăți, mai puternic… Cu cât mai mult suveranii, oamenii autorității imperiale şi oameni de toate genurile i-au persecutat pe creştini, cu atât mai mult a crescut numărul şi puterea acestora”* (Origen, *Contra lui Cels*).

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiințele educației.

Este drept că atunci când vorbim despre persecuțiile religioase trebuie să facem o diferențiere pe secole. Astfel, dacă în veacul I d. Hr. a fost o perioadă de acalmie, cu excepția lui Nero (54-68) şi Domițian (90-96), ceilalți împărați romani dând dovadă de o oarecare toleranță religioasă, în secolele II-III situația avea să se schimbe radical, mai mult de jumătate dintre împărații Romei manifestându-şi, într-un fel sau altul, ostilitatea față de creştinism. Amintim că pentru senatorul, scriitorul şi istoricul roman Publius Cornelius Tacitus (55-115) creştinismul era o „religie odioasă", iar pentru Gaius Suetonius (cca. 69/75 - după 130), unul dintre cei mai importanți istorici romani, creştinii deveniseră duşmani publici. Proconsulul (guvernatorul) Plinius cel Tânăr al Bitiniei, prieten şi colaborator apropiat al împăratului Traian (98-117), considera creştinismul „o superstiție nocivă". Aşadar, nu este de mirare că noua religie a fost întâmpinată de mare parte din aristocrația romană cu aversiune, socotită o religie aculturală, destinată sărăcimii şi sclavilor, devenind la jumătatea secolului al III-lea, în vremea împăratului Deciu (249-251) o religie ilicită.

Situația continua însă să se agraveze. La sfârşitul secolului al III-lea, Imperiul Roman a cunoscut o perioadă de profunde transformări politice şi administrative, transformări care au început odată cu urcarea pe tronul imperial a lui Dioclețian (284-305), militar de carieră, capabil, bun organizator, dar în acelaşi timp rece şi un crud adversar al creştinilor pe care i-a persecutat, dând împotriva lor patru edicte de persecuție. Pentru a putea conduce mai uşor, Dioclețian a împărțit puterea cu un vechi camarad de arme, Maximian. Acesta a primit conducerea părții occidentale a Imperiului (cu capitala la Roma), Orientul (cu capitala la Nicomidia) rămânând sub guvernarea lui Dioclețian. Pentru creştinii din Răsărit şi din Apus, urcarea pe tron a celor doi augusți a însemnat începutul unei noi perioade de persecuții, poate una din cele mai lungi şi mai sângeroase din istoria creştinismului. Cei doi împărați au ordonat demolarea bisericilor, arderea cărților sfinte, destituirea creştinilor din funcțiile publice şi transformarea lor în sclavi; chiar şi clerul era obligat să sacrifice zeilor. Refuzul se pedepsea cu moartea, o moarte chinuitoare, lentă: bătaia cu vergi sau cu pietre, sfâşierea trupului cu gheare de fier sau cu cioburi ascuțite, arderea cu fier înroşit, turnarea de plumb topit pe spate,

spânzurarea cu capul în jos, sfărâmarea picioarelor şi, în final, sugrumarea, înecarea sau tăierea capului cu sabia. Execuţiile „se făceau în masă" (Eusebiu de Cezareea). Urmaşii lui Diocleţian şi Maximian, Galeriu şi Maximian Daia (în Orient) şi Constanţiu Clor şi Flaviu Sever (în Occident) au dus aceeaşi politică anticreştină.

Iubiţi credincioşi,

Printre numeroşii creştini care au suferit acum moarte martirică se numără şi Sfântul Mare Mucenic Dumitru. Familia sa era originară din părţile Tesalonicului, tatăl său fiind chiar conducătorul (guvernatorul) acestei cetăţi. Deşi ocupa o demnitate atât de înaltă în Imperiul Roman păgân, tatăl Sfântului Dumitru a trecut la creştinism şi împreună cu el întreaga familie. Potrivit tradiţiei, din cauza cruntelor prigoane împotriva creştinilor, familia avea o cameră ascunsă unde erau păstrate sfintele icoane; în această cameră va fi fost, poate, botezat în taină şi tânărul Dumitru; părinţii săi se temeau să nu afle prigonitorii creştinilor că cea dintâi familie a cetăţii se lepădase de zeii cei mincinoşi şi se închina Împăratului Hristos. În această cameră Sfântul Dumitru a fost învăţat toate tainele cele sfinte, i s-a vorbit despre milostenie şi despre ajutorarea şi apărarea celor în nevoie, i-a fost luminată cunoştinţa despre Domnul nostru Iisus Hristos. A început astfel să lucreze în el darul lui Dumnezeu. Mutându-se la Domnul tatăl său, Sfântul Dumitru a moştenit de la acesta nu numai înţelepciunea, ci şi dregătoria de guvernator al cetăţii, împăratul Maximian numindu-l pe el în această înaltă demnitate, deşi avea doar 20 de ani. Întors în cetatea sa, sfântul a început să mărturisească înaintea tuturor pe Hristos, slăvea pe Dumnezeu cel în Treime închinat şi aducea pe mulţi la cunoştinţa adevărului; devenise un apostol peste timp al lui Hristos, bucurându-se totodată de cinstea şi aprecierea tesalonicenilor pe care îi cârmuia cu vrednicie.

Nu a trecut mult timp şi a aflat împăratul că tânărul pe care îl aşezase guvernator în cetatea Tesalonicului era creştin. Întorcându-se biruitor dintr-un război cu sciţii, Maximian a poruncit să se organizeze sărbători în fiecare cetate, în cinstea zeilor. La ceremoniile organizate la Tesalonic a participat şi împăratul. Chemându-l, deci, pe Sfântul Dumitru înaintea sa, i-a

cerut să aducă jertfe zeilor şi să se lepede de Hristos. Atunci viteazul ostaş al lui Hristos a înţeles că a sosit ceasul să mărturisească înaintea prigonitorilor păgâni, fără teamă, credinţa sa în adevăratul Dumnezeu, Care a făcut toate cele văzute şi nevăzute, aducându-şi aminte şi de cuvintele Sfântului Apostol Pavel care zice: „Cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturiseşte spre mântuire" (Romani 10, 10), adică nu este de ajuns să crezi în taină în Dumnezeu, ci trebuie să-L mărturiseşti şi cu cuvântul, în public.

Mâniindu-se împăratul de îndrăzneala lui de a defăima închinarea cea păgânească, a poruncit să fie închis în temniţă până la sfârşitul jocurilor în cinstea venirii sale. Iar ca răzbunare împotriva creştinilor a rânduit ca să fie adus în arena oraşului un mare luptător, vandal de neam, Lie, puternic şi înfricoşător la chip care ucidea pe mulţi creştini, aruncându-i în sulițe anume aşezate cu vârful în sus, spre veselia spectatorilor. Mulţi creştini din Tesalonic vor fi murit atunci, spre bucuria împăratului, până când un tânăr creştin, pe nume Nestor, cunoscut Sfântului Dumitru, văzând pe Lie ucigând fără cruțare pe oameni, s-a aprins de râvnă. Vrând deci să se lupte cu Lie, a alergat la Sfântul Dumitru, în temniță, cerând de la dânsul rugăciuni şi binecuvântare ca să-l poată birui pe acel ucigaş de oameni. Fiind însemnat cu semnul sfintei cruci pe frunte, tânărul Nestor a fost încurajat spunându-i-se: „*Du-te, pe Lie vei birui şi pe Hristos vei mărturisi*"! Ajungând în arenă, Nestor i-a cerut lui Lie să lupte cu el; zadarnic au încercat ceilalţi creştini să-l oprească; în mintea sa răsunau cuvintele unei scurte rugăciuni: „*Dumnezeul lui Dumitru, ajută-mi*"! Şi îndată, cu ajutorul rugăciunilor marelui mucenic, l-a aruncat pe Lie în sulițe şi l-a omorât. Mâniat, împăratul a poruncit să-i fie tăiat capul Sfântului Nestor, trimițând ostaşi şi în temniţa în care era ținut Sfântul Dumitru. Cunoscând că a sosit timpul să se mute la Domnul, acesta s-a închinat şi i-a mulțumit lui Dumnezeu pentru toate, fiind îndată străpuns cu sulițele, dându-şi sufletul cu pace în mâinile lui Hristos pe care L-a mărturisit.

Tradiția ne spune că îndată după moartea sa, un alt ucenic a luat mantia şi inelul Sfântului Dumitru şi atingându-le de sângele mucenicului, tămăduia cu ele pe mulţi bolnavi. În timpul împăratului Constantin cel Mare s-a început ridicarea unei biserici

de lemn în Tesalonic, peste moaştele sfântului. Mulţi credincioşi, orbi, şchiopi, bolnavi de tot felul s-au vindecat aici, printre care şi un dregător pe nume Leontie, care, drept mulţumire, a ridicat, pe locul vechii biserici de lemn, un sfânt lăcaş din piatră închinat tot Sfântului Mare Mucenic Dimitrie. Tot atunci a fost descoperită şi racla cu sfintele moaşte din care izvora mir binemirositor cu care se ungeau cei suferinzi şi se vindecau. Minunile săvârşite de Sfântul Dumitru după mutarea sa la Împăratul Hristos sunt multe şi ele se mai păstrează încă în amintirea credincioşilor. Şi astăzi, oraşul condus odinioară de Sfântul Dumitru păstrează încă în memoria colectivă minuni precum salvarea locuitorilor săi de o secetă şi o foamete cumplită sau apărarea de năvălirea unor barbari care ameninţau să robească întreaga cetate.

Iubiţi credincioşi,

În cartea sa, Apologetica, Tertulian afirma: *„Nu suntem aici decât de ieri şi deja umplem imperiul, cetăţile voastre, insulele, fortăreţele, satele, câmpiile, consiliile, triburile, decuriile, palatul, senatul, piaţa publică. Nu vă lăsăm decât templurile voastre. Ce război nu am fi în stare să facem, chiar cu forţe inegale? Noi care ne lăsăm sugrumaţi de bună voie, dacă după doctrina noastră, n-ar valora să suferim moarte decât să omorâm? Chiar dacă nu am lua armele, şi nu ne-am revolta pe faţă, am putea lupta împotriva voastră numai despărţindu-ne de voi”.*

Pentru Biserică, persecuţiile dezlănţuite de păgâni în primele trei secole după Hristos au avut urmări grave. Până în anul 313, când Sfântul împărat Constantin cel Mare (306-337) dă edictul de libertate religioasă de la Milan, şi-au vărsat sângele pentru Hristos şi Evanghelia Sa un număr impresionant de martiri. Toţi aceştia sunt cinstiţi până astăzi ca sfinţi. Numele lor au trecut în calendarele creştine şi sunt pomenite până astăzi.

Deşi s-a încercat distrugerea Bisericii, contrar aşteptărilor, măsurilor luate de împăraţii romani contra creştinilor au avut consecinţe nebănuite şi chiar de neînţeles de lumea păgână. Astfel, cu cât creştinii erau mai persecutaţi, cu atât numărul lor creştea. Curajul martirilor în faţa morţii a făcut pe mulţi păgâni să treacă la creştinism. În acest sens Tertulian scria că „sângele creştinilor este o sămânţă a creştinismului (*semen est sanguis christianorum*).

Aceast curaj a învins fanatismul şi brutalitatea lumii păgâne, o lume care ura pe creştini, dispreţuia credinţa lor într-un Dumnezeu spiritual şi invizibil, lua în derâdere credinţa şi speranţa lor în învierea morţilor şi viaţa viitoare şi nu avea nicio preţuire pentru viaţa lor curată şi sfântă.

Dincolo de dimensiunea istorică, istorisirea pătimirii martirilor are şi o valoare doctrinară şi morală. Prin mărturisirile lor pline de îndrăzneală făcute înaintea judecătorilor păgâni, martirii fac dovada unei credinţe de nezdruncinat în puterea lui Dumnezeu şi a Fiului Său, Iisus Hristos, *Carele pentru noi, oamenii, şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara şi S-a făcut Om. Şi S-a răstignit pentru noi în zilele lui Pilat din Pont, a pătimit şi S-a îngropat. Şi a înviat a treia zi, după Scripturi. Şi S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui* (articolele 3-6 din Simbolul de Credinţă).

Harul Duhului Sfânt vine permanent în ajutorul oamenilor, pentru mântuirea lor. Din punct de vedere moral, exemplul martirilor are şi rolul de a ne arăta modul în care trebuie să ne rânduim viaţa, respectând poruncile Domnului Iisus Hristos, păstrate în Evanghelia Sa.

Persecuţiile au adus în viaţa Bisericii cultul sfinţilor şi al moaştelor. Sfântul este un mijlocitor bineplăcut lui Dumnezeu, care, investit cu nimbul sfinţeniei, se roagă lui Dumnezeu pentru creştini şi pentru toţi oamenii. În acest sens, în „Martiriul Sfântului Policarp" († 23 februarie 155) se spune că „*ne închinăm lui Hristos pentru că El este Fiul lui Dumnezeu, iar pe martiri îi cinstim după vrednicie ca pe ucenicii şi imitatorii Domnului...*"; referitor la sfintele moaşte, din aceeaşi lucrare aflăm că „*noi am dobândit mai în urmă osemintele martirului, mai cinstite decât pietrele preţioase şi mai scumpe decât aurul, şi le-am aşezat la un loc de mare cinste*".

În Biserica Ortodoxă, la loc de mare cinste se găseşte şi Sfântul Mare Mucenic Dumitru, izvorâtorul de mir. În cinstea sa au fost ridicate numeroase lăcaşuri de cult; numele său a fost şi este purtat de mulţi dintre fraţii noştri creştini, nu numai din ţara noastră, ci şi din toate ţările ortodoxe surori.

Pentru creştinii din oraşul Craiova, prăznuirea Sfântului Mare Mucenic Dumitru aduce o bucurie spirituală aparte. Catedrala mitropolitană din oraş poartă hramul acestui mare sfânt, sfânt care este şi ocrotitorul Cetăţii Băniei.

Să ne rugăm, deci, şi noi Sfântului Mare Mucenic Dumitru şi să zicem: „*Învăţătorului dreptslăvitoarei credinţe celei întru Hristos, surpătorului şi ruşinătorului păgânătăţii, Izvorâtorului de mir, Marelui Mucenic Dimitrie, ostaşul cel adevărat al lui Hristos, care s-a arătat Bisericii ca un soare şi mare apărător credincioşilor, toţi acum cântări de mulţumire şi laude din suflet cu dorire aducându-i să-i cântăm: bucură-te, Izvorâtorule de mir, Mare Mucenice Dumitru*"! (din Acatistul Sfântului Dumitru, Izvorâtorul de mir).

„*Sfinte Mare Mucenice Dumitru, mare apărător te-a aflat întru primejdii lumea, purtătorule de chinuri, pe tine cel ce ai biruit pe păgâni. Deci precum mândria lui Lie ai surpat şi la luptă îndrăzneţ ai făcut pe Nestor, aşa Sfinte Dumitru, pe Hristos Dumnezeu roagă-L să ne dăruiască nouă mare mila. Amin*" (Troparul Sfântului).

RECENZII

Diac. IONIȚĂ APOSTOLACHE

***Oameni şi locuri din istoria Bisericii Oltene*, cu rezumate în limba engleză de Prof. Hermina Maria Apostolache, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011, 208 p.**

Una dintre apariţiile de seamă ale Editurii Mitropolia Olteniei din anul acesta, *Oameni şi locuri din istoria Bisericii Oltene*, a fost dedicată Cotidianului „Lumina", prima publicaţie religioasă cu regim zilnic din Biserica Ortodoxă Română. Această carte se dovedeşte a fi un proiect îndrăzneţ care a adunat laolaltă peste 50 de materiale jurnalistice (interviuri, reportaje, documentare) realizate de Diac. Ioniţă Apostolache, coordonatorul Ediţiei de Oltenia a Ziarului Lumina, fiecare având rezumate în limba engleză, semnate de Prof. Hermina Maria Apostolache. Lucrarea a apărut din încredinţarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, şi cu binecuvântarea Înalt Preasfinţitului Părinte Irineu, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei.

În cele peste 200 de pagini, autorul reuşeşte să creeze un frumos mozaic literar, jurnalistic, istoric şi, nu în ultimul rând, religios, necesar şi util tuturor cititorilor de presă bisericească. Sunt aduse laolaltă personaje din aproape toate domeniile de activitate: artă, cultură, muzică, teatru, sociologie, economie, teologie etc. Mai mult decât atât, lucrarea are avantajul de a beneficia de o realizare grafică de excepţie, într-un format cu totul aparte care te transpune parcă în faţa unei gazete. Avantajul este de data aceasta că, spre deosebire de valoarea temporară, relativ scurtă a ziarului, cartea părintelui Ioniţă rămâne de referinţă pentru orice bibliotecă.

În primul capitol descoperim o serie de interviuri foarte interesante, legate de viaţa Olteniei în general. Primul intervievat, însuşi IPS Părinte Irineu, Mitropolitul Olteniei, ne învaţă „cum Îl putem aduce pe Dumnezeu în casele noastre". Fiecare întrebare este bine aşezată, mereu cu referire la subiect, nevizând aspecte care ar putea divaga de la temă. Astfel, la întrebarea: „*Înalt Preasfinţia Voastră, cum poate fi caracterizată prezenţa Bisericii în viaţa noastră şi ce atitudine trebuie să dezvolte creştinul care îi*

trece pragul?", Arhiepiscopul Craiovei răspunde: „Mântuitorul Hristos prezintă în Sfânta Scriptură mai multe modele de oameni care vin la biserică. Pentru lămurirea întrebării dumneavoastră aş lua ca exemplu parabola vameşului şi fariseului. Situaţia celor două personaje subliniază comportamentul a două categorii de oameni care se prezintă înaintea noastră ca în două tablouri: într-unul este vameşul şi în celălalt fariseul. Amândoi vin la biserică să se roage. Fără îndoială biserica este centrul iubirii divine, locul în care Dumnezeu ne cheamă, spaţiul sacru în care Mântuitorul Hristos ne primeşte ca pe copiii Săi, lăcaşul de vizită la Dumnezeu şi masa la care suntem invitaţi la ospăţul ceresc. Aici, în sfânta biserică, se săvârşesc Sfintele Taine şi în chip special Sfânta Liturghie, Taina Tainelor, centrul vieţii noastre duhovniceşti. Dar tot aici în biserică suntem aduşi de Dumnezeu ca să ne şi judecăm pe noi înşine sau să ne analizăm felul nostru de viaţă. Venind în faţa lui Dumnezeu, noi ne descoperim înaintea Celuia care ştie toate şi vede toate, dând la o parte vălul închipuirilor de sine şi arătând adevărata noastră stare sufletească. În felul acesta vedem prezenţa Bisericii în viaţa noastră şi simţirea pe care o avem atunci când trecem pragul sfântului lăcaş. Fireşte, dacă ar fi să ne raportăm la parabola Mântuitorului, ar trebui să fim asemenea vameşului care se ruga sincer şi sta cu luare aminte înaintea lui Dumnezeu, smerit şi cu inima frântă" (p. 1).

În cel de al doilea capitol, dedicat „Reportajelor", părintele diacon dovedeşte o foarte bună abilitate în munca de teren. Textul ne poartă succesiv în diferite locuri ale Arhiepiscopiei Craiovei, la biserici, mănăstiri sau case de patrimoniu, şi ne oferă totodată poveşti de viaţă desprinse din cele mai profunde, sincere şi emoţionante trăiri. Iată câteva rânduri din mărturisirea lui Ilie Tudor, tatăl marelui rapsod Tudor Gheorghe, fost deţinut în temniţele comuniste: „Timp de două săptămâni, cât a durat deratizarea, olteanul de la Podari a avut şansa să-l asculte pe părintele Stăniloae vorbind. Şi acum păstrează în minte imaginea luminoasă a marelui teolog care, în timp ce cimentul rece le îngheţa până şi măduva oaselor, le încălzea sufletele cu cuvintele sale: «Când vorbea părintele Stăniloae, mai aveai timp să simţi frigul sau foamea sau alte gânduri? Acolo am terminat, aşa cum îmi mai zice din când în când Tudor Gheorghe, *facultatea neagră*

de la Aiud. Ce-mi trebuia profesor, dacă vorbea părintele? La ce nivel şi cu ce căldură vorbea! Mă uitam: era slab, dar ce lumină avea în ochi! Parcă ieşea o căldură din el când vorbea!». Acolo, pe cimentul înghețat, în lipsă şi suferință, duhul stătea deasupra materiei. Când părintele obosea, alte voci înțelepte şi duhovniceşti continuau să țină aprinsă flacăra credinței pentru ca şi trupurile înghețate să se încălzească din căldura ce le mistuia sufletele: «Când părintele obosea, intervenea altul, de exemplu profesorul Mironescu, cel de la Rugul Aprins, sau Radu Gyr, Nichifor Crainic. Cum mai putea să-ți fie frig sau foame? Se suna stingerea şi atunci se cânta încet *Cu noi este Dumnezeu!* sau alte cântări religioase», îşi mai aminteşte nea Tudor" (p. 73).

În ultimul capitol al cărții, dedicat „Documentarelor", autorul dă dovadă de multă pasiune în adunarea laolaltă a datelor în vederea reconstituirii de fapte şi evenimente. Sunt prezentate de asemenea biserici sau mănăstiri, oraşe sau simple localități, vieți de clerici sau de mireni. Astfel, intrând în Cetatea Băniei, cititorul realizează cu emoție că se află în „oraşul sufletului oltenesc". În acest sens, diac. Apostolache notează: „Dacă n-ar fi existat Craiova, cu siguranță că oltenii ar fi inventat-o, dacă n-ar fi existat Dunărea, cel mai probabil că Jiul era cel care i-ar fi luat locul. Devenită un axis mundi pentru locuitorii din această parte de lume, străvechea citadelă a pulsat dintotdeauna cu putere în inima Olteniei, fiind oraşul cel mai apropiat de sufletul oltenesc încă din timpurile primelor apariții umane de pe aceste meleaguri şi până astăzi" (p. 163).

Totodată, Gherasim Iscu, ultimul stareț al Mănăstirii Tismana, este „un duhovnic care a suferit iertând": „Pe patul de moarte i-a rugat pe colegii de celulă să-l ducă la căpătâiul celui ce îl torturase cumplit la Poarta Albă. Se numea Vasilescu şi era unul dintre studenții care trecuseră prin procesul de *reeducare* de la Piteşti. Era şi el aproape de moarte, suferind de TBC pulmonar în ultimul stadiu. Era în noaptea de Crăciun a anului 1951. După ce l-a spovedit, tânărul i-a spus: «Auzi frate? Îngerii cântă!», deschizând ochii şi cerându-şi iertare pentru tot ce îi făcuse. Părintele, care era la fel de slăbit, i-a răspuns: «Te iert din toată inima şi, la fel ca mine, te iartă şi frații mei, iar dacă noi iertăm, cu siguranță Hristos, Care e mai bun decât noi, te va ierta şi El. Se va găsi şi pentru tine

un loc în cer». După ce s-au împărtăşit împreună, au trecut la Domnul în aceeaşi noapte. Despre acel moment Richard Hrumbrand afirma: «Cred că s-au dus în Rai ţinându-se de mână»", notează autorul (p. 141).

Lansarea oficială a acestei lucrări a avut loc în data de 1 iulie a.c. la Biblioteca Judeţeană „Alexandru şi Aristia Aman" din Craiova. Aprecierile specialiştilor au reuşit să ofere o imagine corectă asupra conţinutului şi impactului pe care îl are lucrarea în sine. Vom reda, în câteva rânduri, o parte din cuvintele participanţilor:

„Aş putea spune că este o lucrare unicat datorită formatului pe care îl abordează. Într-o analiză atentă se poate observa că nimic nu este întâmplător. Toate elementele formează o întreagă erminie a cuvântului, punând în evidenţă adevărata lui valoare. De aceea ţin să felicit neapărat talentul celui care s-a ostenit să-i dea această formă" (Dr. Tudor Nedelcea, Institutul Academic de Cercetare „Niculaescu Plopşor", Craiova).

„Cartea constituie o veritabilă încercare de reconstituire a unei cetăţi creştine, fără ziduri, dar de o profundă încărcătură spirituală. Argumentul adus de autor este cel al adevărului pe care îl caută, îl cercetează şi îl apropie. Ne face să înţelegem foarte bine ce înseamnă o atmosferă creştină fără graniţe cronologice şi împărţiri în diverse rânduieli sau evoluţii sociale. Suntem impresionaţi când vedem cât de contemporani sunt Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu şi alte personaje prezentate aici. Importanţa acestei lucrări stă tocmai în adunarea evenimentelor şi personalităţilor, prezentate într-un mod plăcut şi accesibil" (Prof. Dr. Toma Rădulescu, Muzeul „Olteniei", Craiova).

„Astfel de cărţi vor rămâne şi vor atesta ceea ce s-a făcut aici. Peste ani de zile, când se va dori realizarea unei documentări cu privire la perioada aceasta, se va ajunge la cartea părintelui Apostolache şi se va vedea că aici se scria reportaj, că la Craiova se realizau interviuri, că aici exista o conştiinţă istorică şi artistică. Am putea spune, într-un cuvânt, că, prin diversitatea ei, această lucrare oferă cititorului un adevărat spectacol, spectacolul Olteniei" (Pr. Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiinţele educaţiei, Craiova).

„Apariția acestei cărți este egală cu ieşirea dintr-o anume eclipsă. Excepțională prin grafică şi compoziție, lucrarea repune în locul meritat marile valori ale Bisericii din Oltenia" (Pr. Mihalache Tudorică, membru al Uniunii Scriitorilor din România, Craiova). – vezi: Ediția de Oltenia a Ziarului „Lumina", 4 iulie 2011, p. 16.

(ADRIAN BOLDIŞOR[1])

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiințele educației.

MITROPOLITUL ANTONIE DE SUROJ

Dumnezeu şi omul, trad. Luminița Irina Niculescu, Ed. Sophia/Cartea Ortodoxă, Bucureşti/ Alexandria, 2011, 285 p.

Mitropolitul Antonie Bloom s-a născut la 19 iunie 1914, la Lausanne, Elveția. Copilăria şi-a petrecut-o în Rusia şi în Iran, iar în anul 1923 s-a stabilit împreună cu familia în Franța. La Paris a studiat medicina, aici reuşind să obțină şi doctoratul în această ştiință. În cel de-al doilea război mondial, s-a înrolat în armata franceză, unde a activat ca medic chirurg şi s-a ocupat de îngrijirea răniților. În acelaşi timp a fost tuns în monahism, iar în 1948 a fost hirotonit preot. În 1957 este hirotonit episcop de Serghievo, iar în 1962 este ridicat la treapta de arhiepiscop şi mitropolit de Suroj. Pe plan pastoral-teologic, Mitropolitul Antonie a desfăşurat o activitate deosebită, reuşind să scrie un număr impresionant de cărți şi studii, să susțină o serie de conferințe şi să se mențină activ în dialogul cu societatea contemporană. Toate aceste merite excepționale i-au fost recunoscute prin acordarea mai multor titluri de doctor honoris causa de către diferite universități din lume (Universitatea din Aberdeen şi cea din Cambridge, Academia Teologică din Moscova şi cea din Kiev). A trecut la cele veşnice la 4 august 2003.

Spiritul enciclopedic şi trăirea duhovnicească înaltă îl ajută pe Mitropolitul Antonie să realizeze o profundă analiză a realităților abordate. Pentru el, lumea spirituală se întrepătrunde cu cea materială şi numai împreună ele pot fi definite. Tocmai de aceea, el nu poate accepta posibilitatea existenței şi a secularizării totale. În *Capitolul I* al acestei lucrări, Mitropolitul Antonie arată că actul credinței se bazează pe existența propriu-zisă a lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu există cu adevărat, se poate şi crede în El (p. 12). Prin credință se confirmă existența realităților transcendentale. Aceasta se deosebeşte în mod radical de credulitate şi se fundamentează pe certitudine (p. 13-14). În acest sens, el ajunge să afirme că necredința este tot un act de altfel de credință prin care se încearcă să se nege realitățile care există cu adevărat (p. 14).

Structurată în cinci capitole (1. *Dialog despre credință şi ateism*, p. 11-61; 2. *Îndoiala şi viața creştină*, p. 63-104; 3. *Omul*

şi Dumnezeu, p. 105-159; 4. *Sfinţenia şi rugăciunea*, p. 161-272; 5. *Sfântul Ioan Botezătorul*, p. 273-285), lucrarea de faţă se prezintă ca o analiză unitară a o serie de subiecte referitoare la: credinţă, antropologie, hristologie, creaţie, Sfânta Treime, viaţa duhovnicească şi misiunea Bisericii.

Având o origine strict scripturistică (p. 28), noţiunea de persoană îşi descoperă adevărata valoare şi semnificaţie numai în dimensiunea antropologiei eclesiale. Viziunea unică pe care Biserica o are asupra antropologiei (p. 202) îl ajută pe fiecare om să se descopere pe sine, să vadă cine este el cu adevărat şi să beneficieze de posibilităţile de împlinire a propriei vieţi.

Mântuitorul Hristos, ca Răscumpărătorul şi Îndumnezeitorul unic al întregii umanităţi, a realizat şi trasat în Sine Însuşi calea de realizare şi desăvârşire a omului adevărat. Astfel, spre deosebire de concepţiile antropologice sterile de factură nihilistă care nu duc omul nicăieri, antropologia creştină conferă omului sensul vieţii. Întruparea Fiului lui Dumnezeu este marea minune a istoriei prin care creaţia, omul şi materia în general primesc cinstea cea mai înaltă (p. 144-145). Prin Întrupare, Dumnezeu se face prezent în realitatea tangibilă a creaţiei în mod tangibil (p. 144) şi devine „contemporan" cu fiecare dintre noi: „Dumnezeu ne este totdeauna contemporan. Iată un lucru pe care-l uităm foarte des, încercând prin tot felul de eforturi teologice să-L aducem în contemporaneitate, deşi El este absolut contemporan cu noi, fără să aibă nevoie de nicio schimbare pentru a fi El Însuşi ancorat în modernitate" (p. 83).

În dimensiunea acestor afirmaţii, Mitropolitul Antonie arată că Hristos este Mijlocitorul deplin dintre om şi Dumnezeu (p. 94-95), ca Cel ce este permanent prezent alături de noi în suferinţele şi încercările noastre (p. 83-91, 97) şi ca Cel ce se identifică cu toţi cei oropsiţi: „Am descoperit că, în Hristos, Dumnezeu S-a revelat pe Sine drept un Om vulnerabil, neputincios, disprețuit, strivit, învins, călcat în picioare, respins. În acest fel am descoperit că avem un Dumnezeu Căruia nu-I era ruşine cu noi, pentru că El Se identificase cu ceea ce eram noi, cu mizeria noastră, cu lipsurile noastre, cu statutul nostru de proscrişi. Am descoperit, de asemenea, că nici nouă nu avea de ce să ne fie ruşine cu un Dumnezeu a Cărui iubire era atât de mare, încât Se pregătea să

devină Unul dintre noi, arătându-ne astfel credința neclintită pe care o avea în noi, precum şi faptul că respectul Lui față de demnitatea umană era deplin şi intact" (p. 96).

Ca Cel care duce la împlinirea desăvârşită a omului (p. 133), Hristos este Singurul care ne oferă libertatea de a fi noi înşine (p. 159). În acest sens, Mitropolitul Antonie atrage atenția că dobândirea adevăratei umanități se realizează pe măsura unirii şi identificării omului cu Hristos (p. 203). Asceza – considerată drept vocația interioară a omului (p. 162) –, rugăciunea şi virtutea sunt mijloacele care ne ajută să ne păstrăm în comuniunea cu Hristos şi să înaintăm în sfințenia Sa.

Prin viața Bisericii ne deschidem lucrării lui Dumnezeu (p. 169) şi devenim temple ale Duhului Sfânt (p. 168). Sfințenia, care este definită de Mitropolitul Antonie drept „vocația noastră absolută" (p. 164), nu poate fi dobândită în mod individualist, ci numai în măsura în care conlucrăm cu Dumnezeu şi participăm la sfințenia Sa (p. 167). Integrarea sinceră şi activă în programul pe care viața duhovnicească îl presupune este singura modalitate prin care putem să devenim conducătorii propriului nostru eu (p. 245), să dăm valoare reală vieții personale (p. 152-153), spațiului şi timpului în care ne desfăşurăm existența (p. 233).

Pe plan social, Mitropolitul Antonie pledează pentru un Creştinism activ în care fiecare credincios trebuie să devină o mărturie vie a prezenței lui Dumnezeu în lume (p. 267, 272). În acest sens, el atrage atenția asupra necesității asumării stării de smerenie față de reuşitele şi concepțiile personale pentru a lăsa să iasă mai mult în evidență Persoana şi Adevărul lui Hristos (p. 278-280).

În raport cu semenii, Mitropolitul Antonie ne îndeamnă să fim respectuoşi şi îndurători. Şi aşa cum Dumnezeu îi iubeşte pe toți oamenii fără nicio excepție (p. 24), tot aşa şi credinciosul este dator să se pună în slujba tuturor şi pe toți frații întru umanitate să-i îmbrățişeze cu aceeaşi iubire (p. 178-179). Numai prin iubirea celuilalt omul poate să se elibereze de egoismul din sine (p. 248) şi să se împărtăşească de sfințenia lui Dumnezeu (p. 189). Totodată, el incriminează indiferența credincioşilor față de problemele celor aflați în suferință, sau aşa-zisa ajutorare a acestora doar prin intermediul rugăciunii iresponsabile şi fără o implicare concretă: „Sigur că da! E mult mai uşor să ne retragem în camera noastră de

rugăciune şi să spunem: «O, Doamne, dă-le de mâncare celor flămânzi!» decât să întreprindem ceva concret pentru ei... Este foarte adevărat. Fără îndoială, ne complacem într-un univers al rugăciunii iresponsabile, în loc să ne dăm seama că atunci când Îi spunem lui Dumnezeu: «Uite, aici e nevoie de ajutorul Tău, ajută-l pe acest om!» – trebuie să fim pregătiți să auzim răspunsul Lui înăuntrul nostru, şi nu mă refer aici la vreo revelație, ci pur şi simplu la o reacție lăuntrică: «Tu eşti cel care ai observat lipsa respectivă, du-te şi fă ceva pentru omul acela». Aici am dat noi greş, acesta este unul dintre motivele din cauza cărora ne-am împotmolit" (p. 29, 30).

Chiar dacă, din smerenie, Mitropolitul Antonie refuză să se numească pe sine teolog şi se consideră doar un om obişnuit care scrie despre diferitele probleme cu care se confruntă (p. 65), totuşi, având în vedere analiza profundă de care dă dovadă în această carte şi nuanțele sensibile în care sunt prezentate ideile, se poate afirma că el este într-adevăr un teolog fin care prin cuvântul său plasează pe cititor în perspectiva întâlnirii cu Dumnezeu. Teologia lui este vie şi vivificatoare. Este o teologie a prezenței personale a lui Dumnezeu în creație şi în umanitate pe de o parte, iar pe de altă parte a prezenței omului în lucrarea lui Dumnezeu şi în viața semenilor.

(Pr. Asist. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN[1])

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie, Istorie şi Ştiințele educației.

ANA-MARIA RĂDULESCU

Clerici ortodocşi în închisorile comuniste. Judeţul Dolj. A-B,
Ed. Aius, Craiova, 2011, 350 p.

Lucrarea cu titlul *„Clerici ortodocşi în închisorile comuniste. Judeţul Dolj. A-B”*, semnată de Ana-Maria Rădulescu, a fost publicată anul trecut la Editura craioveană Aius şi prefaţată de Înalt Preasfinţitul Părinte Irineu, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei. În cele 350 de pagini, cartea îşi propune să prezinte viaţa şi activitatea a 43 de clerici (preoţi, diaconi, monahi şi monahii) şi mireni (cantori bisericeşti şi membri ai „Oastei Domnului”), din judeţul Dolj, care au suferit pentru credinţa ortodoxă în timpul regimului comunist. Acestora li se adaugă, spre final, biografiile a doi arhierei, episcopii Antim Angelescu şi Emilian Antal, a căror activitate a fost strâns legată de Arhiepiscopia Craiovei.

Oasele martirilor noştri, sădite de secole în trupul vlăguit al ţării, fac şi astăzi mărturisirea unei credinţe păstrate cu preţul cel nepreţuit al sângelui şi al suferinţei. Puţini scriitori s-au încumetat sau, mai bine zis, au reuşit să redea aşa cum trebuie timpul muceniciilor din perioada comunistă. Persoane pe care frigul, gratiile, întunericul, umilinţa şi bătăile de tot felul nu au reuşit decât să-i întărească şi mai mult în crezul pentru care se născuseră şi pentru care doreau să moară. Ei ne-au arătat că îmbrăţişarea lui Hristos valorează mai mult decât toate comorile şi deşertăciunea acestei lumi.

La timpul în care avem nevoie mai mult ca oricând de exemple pilduitoare de credinţă şi mărturisire, tânăra cercetătoare Ana-Maria Rădulescu, de la Institutul de Cercetare a Totalitarismului din Bucureşti, fiică duhovnicească a Arhiepiscopiei Craiovei, ne-a oferit un frumos dar, un adevărat martirologiu intitulat generic: „Clerici ortodocşi în închisorile comuniste. Judeţul Dolj”. Lucrarea constituie piatra te temelie într-o temerară încercare de a scoate la lumină identitatea celor care au pătimit pentru Hristos şi Biserică în iadul dezlănţuit de prigoana comunistă. În mare parte anunţată de volumul „Clerici ortodocşi în închisorile comuniste. Judeţul Olt”, publicat la aceeaşi editură în urmă cu câţiva ani, cartea

Mariei Rădulescu deschide drumul spre universul mărturisitorilor, spre lumea „ocărâților și prigoniților" pentru Hristos și Biserică.

Necesitatea și valoarea lucrării sunt arătate de IPS Părinte Irineu, care a binecuvântat apariția ei: „Cartea cu titlul *Clerici ortodocși în închisorile comuniste. Județul Dolj. A-B* prezintă patimile părinților, fraților și surorilor noastre care au mărturisit pe Mântuitorul Hristos în temnițele comuniste. Aceşti martiri au trăit unirea cu Dumnezeu după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, care ne spune: «M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte întru mine. Şi viaţa mea de acum, în trup, o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit şi S-a dat pe Sine Însuşi pentru mine» (Galateni 2, 20). Ei au slujit la altarul credinței ortodoxe și al patriei străbune și au primit pentru aceasta puterea de a-L mărturisi pe Domnul Hristos prin harul Duhului Sfânt. Această lucrare reprezintă prinosul de recunoștință pe care tânăra cercetătoare îl aduce Bisericii noastre Ortodoxe și Părintelui Ceresc Care ne-a dat asemenea diamante ale răbdării și ale mărturisirii Fiului Său înomenit. Ea a arătat că acești martiri n-au insultat și n-au batjocorit pe nimeni, ci, neîncetat, s-au rugat pentru asupritorii lor și pentru întreaga omenire, pentru ca toți să cunoască adevărul, pentru ca întunericul să dispară și lumina să triumfe. Considerăm că, prin jertfa lor, aceşti fericiți mărturisitori au prelungit iubirea Domnului Hristos peste întreaga omenire, într-o mişcare extatică, atrăgând lumea la o deschidere liberă şi conştientă spre lucrarea terapeutică a harului. Momentele mărturisirii și morții lor au fost marcate de naşterea duhovnicească în Hristos Domnul. În acele clipe de suferință erau plini de Dumnezeu, reunificând în ei lumea despărțită de patimi și împăcând-o cu întreg cosmosul care-i înconjura. Asemenea Sfântului Ignatie Teoforul, şi aceştia îşi aşteptau cu nerăbdare sfârşitul, rugându-se fierbinte ca «focul, crucea, mulțimea fiarelor, tăierile, împărțirile, risipirea oaselor, strivirea membrelor, sfărâmările trupului să vină asupra lor, numai să ajungă la Hristos" (Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, IV)»"(*Cuvânt înainte*, p. 5).

În deschiderea cărții sale, autoarea așează o descriere a perioadei pe care se centrează întreaga lucrare. Totodată, aceste prime pagini constituie o certificare a autenticității surselor

folosite, multe dintre ele făcând parte din arhivele CNSAS şi fiind studiate personal de autoare. Mai mult decât atât, în redactare s-au folosit numeroase interviuri realizate cu cei care încă mai sunt în viață sau cu rudele acestora. Cercetarea, structurată alfabetic, nu se rezumă doar la perioada de detenție, ci este completată cu date personale, dinainte şi de după arestare: „Este absolut necesară, în opinia noastră, completarea istoricului vieții clericilor care au făcut închisoare politică în perioada comunistă cu date noi, referitoare la toate aspectele vieții şi activității lor, nu numai la perioada petrecută în detenție, pentru o mai bună înțelegere a contextului în care au fost arestați, precum şi pentru înlăturarea unor confuzii în ceea ce priveşte identitatea lor, foarte posibile în situația în care clericul respectiv era trimis, înainte de arestare şi mai ales după eliberare, pentru a fi marginalizat şi pedepsit, în cele mai obscure şi sărace colțuri ale Olteniei, în care de cele mai multe ori supraviețuia cu greu. Este cazul unora dintre cei mai valoroşi clerici olteni, precum preotul cărturar Dumitru Bălaşa, numit după ieşirea din închisoare preot într-un sat obscur, Crețeni, din județul Vâlcea, care a reuşit însă să mobilizeze toată zona prin atitudinea sa «profund mistică» şi puterea exemplului personal” (p. 10).

Între numeroasele biografii emoționante şi de impact asupra cititorului se numără şi cea a preotului Chesarie Antoneanu (1898 - 1982) – vezi: p. 54-57. Originar din comuna doljeană Padea, fiul preotului Pavel Pretorian şi a Radei Antoneanu, Chesarie a îmbrăcat haina preoției la data de 1 august 1920, fiind hirotonit pe seama Parohiei Ghercești, județul Dolj. De aici a fost transferat la Gângiova unde, cu multă trudă, a reuşit să ridice o biserică mare, o adevărată catedrală. Demersul său a avut ca rezultat 10 ani de detenție. A trecut prin mai multe penitenciare. Astfel, din 1958 şi până în 1959 a fost încarcerat la Craiova, la 7 aprilie 1959 a fost transferat la Jilava, apoi, în acelaşi an, la Galați. În 1960 a fost trimis la Penitenciarul Botoşani, iar la 21 septembrie 1962, a fost transferat la Aiud, de unde a fost grațiat prin decretul 411 din 24 iulie 1964 al Consiliului de Stat al RPR, la 29 iulie 1964.

Pe toată această perioadă, familia nu a ştiut absolut nimic despre situația sa, nici măcar dacă mai este în viață. Mai mult, doamna preoteasă a fost aruncată în stradă, confiscându-i-se abuziv casa, iar fiul său, Laurențiu, a fost exmatriculat în anul III de

facultate. De asemenea, părintele Aurel Popescu, socrul său, a făcut stop cardiac şi a decedat de teama anchetelor la care urma să fie supus.

După ani grei de suferinţă şi durere, visul părintelui Chesarie s-a împlinit. În ziua de duminică, 27 octombrie 1968, mitropolitul Firmilian a sfinţit Biserica „Sfântul Mare Mucenic Dimitrie", pentru care luptase atâţia ani. În cuvântarea de la final, distinsul ierarh a denumit noul lăcaş „Catedrala de pe malul Jiului" şi a recunoscut meritele încercatului preot Chesarie. Din poruncă arhierească, numele său a fost trecut în pisanie, rămânând şi astăzi mărturie a jertfei pe care a depus-o.

Părintele Chesarie Antoneanu a ieşit la pensie la 1 ianuarie 1971, de la Parohia Foişor, şi a trecut la cele veşnice la 19 octombrie 1982, la Craiova. La insistenţele familiei, a fost reabilitat de Curtea Supremă de Justiţie a României, care, în şedinţa din 28 februarie 1997, a casat sentinţa nr. 564 din 20 noiembrie 1958 şi decizia nr. 2954 din 18 decembrie 1958, achitându-l post-mortem şi înlăturând pedeapsa confiscării averii.

În finalul biografiei sale, sunt aşezate, ca de altfel la fiecare biografie publicată, documente din dosarul personal: Ordonanţa de pornire a procesului penal (20 august 1958); Ordonanţa de reţinere a preotului Antoneanu (29 august 1958); Mandat de arestare preventivă; Proces verbal de percheziţie; Proces verbal de interogatoriu (9 septembrie 1958); Ordonanţă de punere sub învinuire (16 septembrie 1958); Proces verbal de interogatoriu (18 septembrie 1958); Proces verbal de sechestru al averii (9 octombrie 1958); Adresă a Direcţiei penitenciarului Aiud către Securitatea Craiova prin care se aduce la cunoştinţă punerea în libertate a preotului Chesarie Antoneanu (29 iulie 1964) etc. – vezi: p. 58-84.

Un alt tablou remarcabil, zugrăvit în paginile acestei lucrări, poartă chipul părintelui Dumitru Bălaşa (1911-1922) – vezi: p. 128-142). S-a născut în comuna vâlceană Guşoieni în ziua de 1 august a anului 1911, fiind al doilea vlăstar dintre cei şapte copii ai familiei Bălaşa. Şi el fiu de preot, tatăl său fiind cucernicul cleric Matei Bălaşa, a urmat cursurile seminarului de la Râmnic până în anul al treilea când a trebuit să întrerupă din cauza febrei tifoide, de care s-a îmbolnăvit. Mânat de dorinţa mamei, dar şi de ambiţia de a cerceta şi de a sluji Biserica, tânărul Dumitru a revenit

pe băncile seminarului din Râmnic. A fost premiantul clasei, dovedind o adevărată pasiune pentru poezie, literatură şi gazetărie bisericească. Poeziile şi eseurile pe care le alcătuieşte îl fac în scurt timp colaborator fidel al unor reviste de prestigiu din Râmnicu Vâlcea, precum: „Curierul muncii", „Naţionalul Vâlcii", „Îndrumarea Vâlcii", „Seminarium", „Roza literară" etc. Au urmat studiile universitare la Facultatea de Teologie din Bucureşti, pe care le-a absolvit în 1936 cu calificativul „magna cum laude". A reuşit să pună bazele mai multor reviste şi publicaţii bisericeşti din Oltenia şi să le ridice la loc de mare cinste în teologie românească, între acestea numărându-se şi Revista „Mitropolia Olteniei" de care s-a ocupat personal din 1967, la îndemnul mitropolitului Firmilian Marin. A făcut misiune dincolo de Bug, botezând şi mângâind foarte multe suflete.

După instalarea regimului comunist, părintele Bălaşa a devenit incomod. Se număra printre preoţii cu cele mai consistente dosare din arhivele fostei Securităţi. A fost acuzat pe nedrept că unelteşte împotriva statului şi a primit pentru aceasta cinci ani de temniţă grea. În anul 1959, părintele a fost ridicat de la domiciliul său din Siteşti şi a fost deportat la Aiud, la Jilava, iar, în cele din urmă, la Piteşti. Aproape toate scrierile sale i-au fost confiscate şi puse sub sechestru.

Cu o remarcabilă precizie, autoarea scoate la lumină latura martirică a preotului cărturar. Amănuntele, dintre cele mai interesante, se succed într-un plăcut stil narativ, îmbogăţit cu informaţii desprinse din filele dosarelor CNSAS. Iată cum este descrisă întâlnirea părintelui Bălaşa cu Patriarhul Iustinian din perioada 1948-1949: „Fusesem chemat imediat după închisoare la Bucureşti, la Prea Fericitul Patriarh Justinian. Mă gândeam că probabil libertatea mea s-a terminat, cum fusese terminată de-atâtea ori, însă m-am dus la Prea Fericitul Patriarh. Când am ajuns acolo, ne-a băgat într-una din chiliile Patriarhiei. Eram şase preoţi din întreaga ţară. N-am cunoscut şi n-am reţinut decât pe Victor Brădiceanu din Arad. A venit la noi Prea Fericitul Justinian şi ne-a spus următorul lucru: trebuie să luăm nişte hotărâri definitive: mergem cu Partidul Comunist sau luptăm împotriva partidului. Dacă mergem cu Partidul Comunist, facem ce a făcut Biserica din U.R.S.S. şi din toate teritoriile ocupate de sovietici,

adică putem să ne mai târâm cumva. Să mergem târâş, dar totuşi să încercăm să ridicăm puţin crucea, chiar dacă nu o vor putea vedea. În gura noastră să avem acest sfânt semn. Şi ne-a spus aşa: ştiu că o să mă turnaţi. Eu v-am chemat pe voi şase inşi, a zis când a ieşit pe uşă Prea Fericitul Patriarh, şi vă întreb dacă putem să slujim la doi domni, cel puţin pentru 50 de ani cât ne-au părăsit marile puteri şi ne-au dat în mâinile comunismului. A plecat. Am discutat noi cei şase, nu l-am cunoscut decât pe Victor Brădiceanu, care a venit să-mi spună cine este. Nu sunt vrednic să recunosc un lucru, dar trebuie să-l spun, eu şi cu încă un preot din Moldova am zis: primim martiriul. Patru, din şase câţi eram, au zis să mergem cu partidul, pentru că nu putem opri trenul cu degetul. După două ore, Prea Fericitul Patriarh a revenit şi a întrebat ce aţi hotărât, şi am răspuns: „să slujim diavolului şi să încercăm cât este posibil, să slujim şi lui Dumnezeu. N-am semnat nicio hârtie, am vorbit cu Patriarhul în ăştia 12-14 ochi câţi am fost noi, şi după aia a rămas să procedeze şi Biserica Ortodoxă Română aşa cum au procedat si celelalte biserici din Imperiul Satanic. Fraţi creştini şi fete şi bărbaţi şi femei, este o confesiune pe care v-o fac înainte de moarte. Am slujit diavolului că nu se putea altfel, nu era altă cale de ieşire, atâta timp cât fusesem părăsiţi de toate puterile, iar poporul acesta românesc care a suferit de-a lungul mileniilor, avea să mai sufere încă o jumătate de secol" (p. 135-136).

Un alt eveniment emoţionant, surprins de tânăra cercetătoare în paginile lucrării sale, este legat de anul 1964. Era încarcerat la Piteşti. Un oarecare Crăciun, comandantul penitenciarului, l-a chemat şi i-a spus că în ziua eliberării o să vorbească înaintea deţinuţilor pentru a le spune că el nu mai crede în Dumnezeu şi că a fost total „reeducat". La data respectivă erau adunaţi în curtea puşcăriei peste o mie de oameni care aşteptau lumina libertăţii. Ajuns în faţa microfonului, părintele a zis cu voce tare: „Să-i mulţumim lui Dumnezeu, fraţilor, că am scăpat cu viaţă!" şi a început să cânte „Tatăl nostru". Toată lumea a căzut în genunchi şi au cântat până la capăt împreună cu el Rugăciunea Domnească. După această întâmplare, părintele a fost bătut crunt şi i s-a promis că nu va mai ieşi de acolo cu viaţă. Cu toate acestea, Dumnezeu nu l-a lăsat nici de această dată singur. Povestea părintelui a fost imediat dusă de episcopii catolici şi greco-catolici,

care au asistat la acest episod, până la porțile Vaticanului. Toate radiourile mari ale Europei (Radio Vatican sau Europa Liberă) vorbeau de curajul nebun al preotului ortodox care îi sfidase pe torționarii comuniști chiar pe terenul lor.

În toate aspectele ei, lucrarea d-rei Ana-Maria Rădulescu constituie o dovadă mărturisitoare a credinței noastre ortodoxe. Cu precizie aproape chirurgicală, reușește să scoată de sub colbul istoriei chipurile luminoase ale martirilor noștri. După o epocă în care ignoranța și uitarea au făcut scoarță peste adevăr și dreptate, testamentul multicolor al credinței izvorâte din faptele vrednice de laudă ale înaintașilor noștri, arhierei, clerici sau simplii credincioși, poate sta în sfârșit la loc de cinste, așezat cu grijă în paginile unei lucrări pilduitoare.

(Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE[1])

[1] Seminarul Teologic Ortodox „Sf. Grigorie Teologul" Craiova

REDACȚIA ŞI ADMINISTRAȚIA
Facultatea de Teologie din Craiova
Str. A.I. Cuza nr. 13
RO 200565, Craiova
Tel./fax: 0251.413.396
e-mail: **teologie@central.ucv.ro**

Editura MITROPOLIA OLTENIEI
Telefon: 0754.031.854
www.editura-mitropoliaolteniei.ro
e-mail: **editura@m-ol.ro**
www.revista-mitropoliaolteniei.ro