

STYDIA DOCTORALIA

Anul 1, Nr. 1, 2016

Revista „Studia Doctoralia” publică anual studii și cercetări ale doctoranzilor Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” Arad.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați să trimită materialele editate electronic în Microsoft Word (Times New Roman, 12 p) la adresa de e-mail: doctorat.teologie@uav.ro, urmărind cerințele editoriale ale revistei „Teologia” (http://www.revistateologia.ro/?page_id=140).

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Ilarion V. Felea”

STUDIA DOCTORALIA

Anul 1, Nr. 1, 2016

Apare cu binecuvântarea
Înalpreasfințitului *dr. Timotei Sevcicu*,
Arhiepiscopul Aradului

Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte de onoare:

I.P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Arhiepiscopul Aradului

Coordonatori:

Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, Decanul Facultății de Teologie din Arad

Pr. prof. dr. Constantin RUS, Directorul Școlii doctorale

DTP: Pr. Filip Albu și Călin Chendea

Corectură text: drd. Ioan Veniamin Geoldeș

Ediție apărută în cadrul proiectului de finanțare încheiat cu Centrul Cultural Municipal din Arad, sub genericul Zilele Teologiei Arădene.

SUMAR

<i>Școala doctorală</i> – o împlinire a învățământului teologic ortodox din Arad (Pr. prof. dr. Cristinel IOJA).....	7
Pr. drd. Alin Nicușor ACHIM Implicații existențiale în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae	9
Ierom. drd. Nectarie ARVAI Istoria și importanța traducerii Filocaliei pentru Teologia românească.....	25
Drd. Laurențiu-Victor CHILIBARU Activitatea tămăduitoare a Bisericii oglindită în scrierile Sfântului Vasile cel Mare.....	37
Prots. drd. Calinic DRĂGHICI Regulile Sfântului Vasile cel Mare și influența lor în Apus	56
Drd. Ioan Veniamin GEOLDEȘ Semnele înnoirii discursului teologico-sacramental în cadrul dialogului ortodoxo-catolic.....	74
Stelian Laurențiu GEORGESCU Celebrarea euharistică în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul.....	98
Pr. drd. Ioan LAZĂR Aspecte ale Hristologiei reflectate în textele liturgice ale Penticostarului	123

Pr. drd. Marcov MARINCO Trei lucrări canonice de referință pentru viața monahală.....	148
Pr. drd. Traian NOJEA Granițele Bisericii în viziunea teologului rus Georges Florovsky: între Tradiție și actualitate.....	165
Răzvan PERȘA Natura canoanelor și a Dreptului Canonic în viziunea lui Nicodim Milaș.....	180
Pr. drd. Cristian RĂDULESCU Contribuția profesorului Nicolae Chițescu la aprofundarea unor teme dogmatice din perspectivă ecumenică.....	203
Arhid. Vicențiu ROMĂNU Filosofia practică sau praxis în spiritualitatea Sfântului Maxim Mărturisitorul	222
Arhim. Casian RUȘET Justiție și dreptate în spiritualitatea ortodoxă. O abordare canonică și duhovnicească.....	258
Drd. Teodor-Daniil STOIENESCU Aspecte dogmatice în gândirea Părinților Apostolici.....	270
Drd. Ioan-Alexandru STOIENESCU Dumnezeu și timpul în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul	298
Vasile Eugen SUCIU Despre Biserică. Ființa și unitatea ei, într-o abordare ecumenică a teologului Paul Evdokimov	322
Ierom. drd. Iachint VARDIANU Conceptul bunurilor pământești reflectat în Sfânta Scriptură	336
Protos. drd. Teodor VID Relațiile dintre Biserică și Stat și problema libertății cultelor după dreptul românesc.....	348

EDITORIAL

Școala doctorală – o împlinire a învățământului teologic ortodox din Arad

Pentru orice instituție de învățământ superior din Europa, existența unor programe de studii doctorale pe domenii specifice este nu doar o realizare importantă, ci o necesitate pentru dezvoltarea cercetării științifice și formarea specialiștilor. Domeniul Teologie în orice Universitate reprezintă un domeniu distinct și important în aprofundarea cunoașterii omului și a lumii în dialog cu știința și filosofia. Amintim doar faptul că la nivelul structural al prestigioaselor Universități din Europa, Teologia este una dintre științele fondatoare.

În cadrul sistemului de învățământ universitar din România, domeniul Teologie se bucură de apreciere, dovadă fiind recunoașterea numeroaselor Școli doctorale de Teologie Ortodoxă. Printre aceste Școli doctorale se numără și cea din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, școală care funcționează cu binecuvântarea ÎPS Dr. Timotei Sevcicu, Arhiepiscop al Aradului.

Școala doctorală de la Arad reprezintă nu doar izbânda unei generații de teologi formați și dedicați învățământului teologic ortodox românesc actual, ci și împlinirea unui vis măreț al înaintașilor, care slujind cu devotament Institutul și Academia Teologică, încă de la începutul secolului al XIX-lea, au căutat să ridice teologia pe cele mai înalte culmi ale exprimării ei. Faptul că la Arad până în 1948, s-a așteptat – ca și la alte Academii Teologice din Ardeal, excepție Academia Teologică din Sibiu – să se aprobe exercitarea dreptului de a avea examen de licență, iar acest drept l-am primit doar după căderea comunismului, reprezintă o împlinire a idealurilor academice a generații întregi de teologi. Aradul teologic merita

această recunoaștere! Profesorii care slujesc acum catedrele de teologie ale Facultății noastre caută să se ridice la exigențele teologice și academice ale Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română, activând pe cele trei nivele de studii: licență, masterat, doctorat.

Deși, recent înființată – 2011, Școala doctorală a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, asumă exigențele academice ale învățământului superior din România și pe cele ale Bisericii Ortodoxe Române în privința cercetării științifice și a formării studenților doctoranzi la cel mai înalt nivel de înțelegere și cunoaștere a teologiei ortodoxe, în conexiune cu filosofia și știința contemporană, precum și cu aprofundările teologice din cadrul creștinismului actual.

Întrucât, cercetarea științifică este coloana vertebrală a studiilor doctorale, fără a eluda integrarea continuă a studenților doctoranzi în dimensiunea liturgic-experimentală a Bisericii, am hotărât să inițiem editarea unui volum de studii anual sub titlul *Studia Doctoralia*. În acest volum de studii, doctoranzii vor avea posibilitatea să-și publice concluziile cercetării științifice, precum și alte aprofundări conexe temei asumate pentru cercetare. Volumul de studii va exprima preocupările studenților doctoranzi, precum și nivelul științific în continuă perfecționare la care aceștia au ajuns. Prin acest demers editorial căutăm să ilustrăm preocuparea studenților doctoranzi pentru studiu, precum și relația academică profesor îndrumător – student doctorand în cadrul Școlii noastre. Efortul teologic și metodologic al editării acestui volum de studii doctorale aparține în special Pr. prof. dr. Constantin Rus, primul Director al Școlii doctorale de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad.

Mulțumim ÎPS Dr. Timotei Sevcicu pentru părinteasca îndrumare în progresul academic al Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad și pentru susținerea nemijlocită în dezvoltarea Școlii doctorale.

Pr. prof. dr. Cristinel IOJA

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.9-24

Implicații existențiale în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae

Pr. drd. Alin Nicușor ACHIM

achimalinnicusor@yahoo.com

Abstract:

Theology is an existentialist type of act. Existential implications of theology are directly connected with the human being and are reflected in its person. This aspect makes theology to be, before anything else, a way of living. The existential implications of theology are directly reflected in theologian's existential attitude upon life in general, an attitude which offers a high quality to his personal life. Human being is, more than anything else, a theological being, in the idea that it permanently reports to a Personal Being, entitled God. This reference trains the entire human being in exceeding the limits of its own, in the intimate discovering and living of God and implicit in highlighting being as a person. The father Dumitru Stăniloae is the theologian who understood extremely well the theological quality of the human being and he also understood the fact that without God, the individual is nothing, surrounded by the nonsense of its own existence.

Keywords:

person, human being, existence, communion, holiness, Church, eternity

1. Preliminarii

Titlul studiului de față presupune, încă de la început, o aparentă contradicție, dat fiind faptul că orice teologie trebuie să fie, cu necesitate, existențială. Cu toate acestea, teologia cunoaște și o altă realitate, aceea a așa zisei teologii „de cabinet”, teologie de tip rațional

– scolastică, și care nu îl implică existențial pe teolog. Acest tip de teologie, potrivit gândirii Părinților Bisericii, este nocivă și lipsită de viață. Este nocivă dat fiind faptul că pleacă și se dezvoltă din înțelepciunea omenească și este lipsită de viață pentru că prin ea nu grăiește Dumnezeu Cel viu, ci omul. „Cu alte cuvinte, adevărata teologie nu poate fi o teologie legată de personalitatea individuală a vreunui teolog, o concepție și o învățătură intelectuală personală, produsul unei cugetări personale, cum se întâmplă în Apus, unde teologia se înfățișează polifonic. O astfel de teologie este, potrivit criteriilor Bisericii noastre, o dovadă a minții arogante. De aceea e cu neputință legiferarea ei din punct de vedere bisericesc”¹. Părintele Dumitru Stăniloae a înțeles încă de la început acest aspect esențial al teologiei, căutând să-și plieze întreaga sa viață pe învățăturile Sfinților Părinți, a Sfintei Scripturi, cât mai ales pe activitatea liturgică și sacramentală a Bisericii. Acest fapt presupune ca învățătura teoretică să fie transpusă în conținut de viață. Știm însă că nu a fost întotdeauna așa, mai ales în teologia românească.

La începutul secolului al XX-lea, teologia ortodoxă românească suferea de puternice influențe străine de duhul Bisericii. Astfel, teologia era masiv influențată de teologia ortodoxă de factură slavă, teologie care era lipsită de o ontologie clar definită, pe de o parte, iar pe de altă parte, suferea de influențele teologiei de tip apusean, teologie în care locul teologiei persoanei nu era bine definit. Un rol esențial în clarificarea acestor aspecte teologice, l-a avut părintele Dumitru Stăniloae, a cărui teologie împacă în mod fericit Ontologia cu Personalismul.

Un început timid în reconsiderarea teologiei ortodoxe românești și reasezarea ei pe făgaș normal, l-a avut Nichifor Crainic a cărui teologie mai mistică deschide granițele teologiei înspre o teologie personală, cu implicații adânc existențiale. El a înțeles faptul că gândirea teologică se plafonase după anumite tipare de tip șablon, atât slave cât și apusene, înțelegând limpede necesitatea de prim rang a descoperirii teologiei Părinților Bisericii și a aplicării concrete a ei în viața reală. În acest fel, prin personalitatea teologică a lui Nichifor Crainic, „teologia dogmatică ortodoxă română, înregistrează pași importanți în direcția înnoirii prin valorificarea teologiei patristice”².

¹ Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Sibiu, Editura Agnos, 2008, p. 54.

² Cristinel Ioja, *O istorie a dogmaticii în Teologia ortodoxă română*, vol. II, București, Editura Pro Universitaria, 2013, p. 335-336.

Părintele Dumitru Stăniloae a fost influențat la început de teologia acestuia, purtându-i, din acest motiv, o adâncă considerație. Totuși, teologia lui Nichifor Crainic nu a fost altceva, pentru părintele Dumitru Stăniloae, decât o rampă de lansare înspre adâncimile de necuprins ale teologiei, urmând ca întreaga sa teologie ulterioară să fie de referință pentru toți teologii. „Actualitatea gândirii teologice a părintelui Stăniloae în lumea în care trăim, se identifică cu actualitatea teologiei patristice. Părintele Stăniloae va continua să se afle în legătură cu toate generațiile de creștini, deoarece el însuși s-a aflat în legătură cu Părinții Bisericii. El însuși a devenit pentru teologia ortodoxă a secolului al XX-lea o voce contemporană a Sfinților Părinți, dezvoltând o teologie mărturisitoare împotriva sistemelor scolastice și provocând totodată o întoarcere creatoare spre Părinți”³.

Orice teolog trebuie să fie integrat eclesial cu întreaga sa ființă, pentru a avea o teologie vie și lucrătoare, pe lângă acumularea cunoștințelor oferite de cărțile altor teologi sau părinți bisericești. Părintele Dumitru Stăniloae a fost un model de teolog în acest sens.

Dacă în tinerețea sa a folosit ca metodă de cercetare destul de mult surse inspirate din modele teologice apusene, datorită acriviei acestora, folosind un impresionant aparat critic în scrierile sale, observăm faptul că în a doua parte a vieții și activității sale teologice, scrierile părintelui abundă în argumentație de tip patristic. Dacă ne gândim numai la faptul că Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Simion Noul Teolog au avut o puternică influență asupra teologiei părintelui Dumitru Stăniloae și asupra întregii sale teologii ulterioare, putem lesne să ne dăm seama despre caracterul profund patristic al gândirii lui. Pe de altă parte, părintele Dumitru Stăniloae a fost profund interesat și de întreaga filozofie a vremii, mai ales de filosofia de tip existențialist din care, asemenea Sfinților Părinți la vremea lor, a luat multe idei despre ființa umană, idei pe care, însă, le-a îmbrăcat în conținuturi evanghelice.

Acest aspect ne indică atât o deplină maturitate culturală, cât mai ales o deosebită maturitate teologică și duhovnicească, binecunoscuta sintagmă teologică a primei jumătăți a secolului al XX-lea, „înapoi la Părinți”, aflându-și deplina actualizare în teologia părintelui Dumitru Stăniloae.

³ Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, p. 14.

2. Teologie și rațiune

Teologia nu exclude rațiunea, ci o implică și o depășește. În teologie, rostul raționalizării este unul absolut indispensabil, însă nu unul exclusiv. În teologie există un apofatism teologic, inaccesibil rațiunii. Dumnezeu este infinit și se descoperă omului atât cât îi este acestuia necesar pentru dobândirea vieții veșnice, iar omul fiind limitat în ceea ce privește rațiunea, nu poate cuprinde cu mintea sa întreaga taină a dumnezeirii. De aceea, teologia, cu precădere teologia ortodoxă, este o teologie a experienței duhovnicești dublată de rațiune, nu invers.

În Apusul creștin observăm o teologie cu precădere rațională, dominată de filosofia aristotelică, de modul de gândire și teologie specific raționalistă, împrumutată din teologia Fericitului Augustin, dar mai cu seamă din cea a teologului Toma d'Aquino și care a dus la o dezvoltare extremă a teologiei esențialiste.

Părinții Bisericii, ca urmare a experienței lor duhovnicești, au reușit stabilirea unei relații existențiale, de viață, cu Dumnezeu, ca urmare a efortului lor de a-și curăți gândurile de patimi și de a-și sfinți viața și de pe această poziție teologhiseau. „Din acest motiv, Părinții Bisericii nu acceptau metafizica. Pentru că metafizica este gândirea omenească despre «imuabil». Prin înțeleșuri și cuvinte, omul concepe și exprimă «imuabilul». Și aceasta este baza metafizicii. Dar în teologia patristică avem celebrul cuvânt al lui Grigorie Teologul, care-i busola oricărui teolog ortodox: «a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință». Așadar, pe Dumnezeu nu putem nici să-L exprimăm în cuvinte, nici să-L înțelegem”⁴. Totuși, Dumnezeu nu ne este total inaccesibil, pentru că dacă ar fi așa, nu am putea emite nici un fel de afirmație despre El. Dumnezeu ne este inaccesibil ca Ființă⁵, dar accesibil prin manifestările Sale și prin deschiderea Lui față de noi. Dumnezeu ne vine în întâmpinare prin intermediul Fiului Său Iisus Hristos și nu există o mai mare apropiere a Sa de noi, decât împrărierea trupului nostru omenesc de către El, pe de o parte, ca subiect unic, iar pe de alta, sălășluirea Lui în noi, prin forma Sfintei Euharistii. „Acestui subiect unic nu i-ar putea corespunde nici din

⁴ Hierotheos, mitropolitul Neopaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești, după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, vol. I, Iași, Editura Doxologia, 2014, p. 260.

⁵ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 81.

partea noastră o alăturare mai mult sau mai puțin de două feluri de închinări, ci un singur fel de închinare, care, fiind pătrunsă de conștiința că Hristos e întreg Dumnezeu, simte totodată pe acest Dumnezeu apropiat, ca unul ce S-a făcut om și e accesibil oamenilor. Închinarea adusă lui Hristos ca Dumnezeu, nu-L trăiește pe El ca pe un Dumnezeu depărtat și de neînchipuit, ci ca pe un Dumnezeu care a venit aproape de noi și ne rămâne așa în vecii vecilor. Acest Dumnezeu ne înțelege, ni S-a făcut familiar, putem avea față de El o îndrăzneală întemeiată pe iubirea Lui arătată în faptul că S-a făcut om și a intrat în relație cu noi ca un om dintre noi”⁶. Așadar, există o cunoaștere a lui Dumnezeu, dar și o limită în ceea ce privește cunoașterea Lui. Omul poate acumula foarte multe cunoștințe despre Dumnezeu din Sfânta Scriptură și din cărțile Părinților Bisericii, aceasta fiind mai mult o cunoaștere exterioară, rațională, dar de mare folos, pe de o parte, iar pe de alta, există și o cunoaștere a lui Dumnezeu din experiența duhovnicească personală a credinciosului, după măsura la care Dumnezeu i se descoperă și potrivit capacității sale de primire a lui Dumnezeu.

3. Ființa și persoana în teologia părintelui Dumitru Stăniloae

Cea mai importantă învățătură a Bisericii Ortodoxe cu privire la Dumnezeu este aceea despre un Dumnezeu Unul în Ființă, dar întreit în Persoane. „Revelația Sfintei Treimi este pentru Biserica Ortodoxă cea mai însemnată dintre tainele credinței. Dumnezeu este iubire, ca iubire infinită a Trei Ipostasuri unite într-o iubire desăvârșită. Mântuirea constă în aceea că Dumnezeu include în iubirea Sa creația și, înainte de toate, umanitatea, iar această iubire ne-o comunică în Hristos prin Duhul Sfânt”⁷.

Nu mai puțin importantă este și învățătura despre persoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu și Logosul Întrupat al Tatălui. De fapt, nu există învățături mai puțin importante despre Dumnezeu și relația Sa iubitoare cu omul. Toate învățăturile sunt extrem de importante pentru că sunt conținuturi de viață, nu adevăruri teoretice. Ideea că există și învățături care pot fi trecute cu vederea sau lăsate de o parte, a dus adesea la erezii în sânul Biseri-

⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 70.

⁷ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, Sibiu, Editura Deisis, 1999, p. 91.

cii, care au avut grave urmări spirituale asupra credincioșilor și față de care, Părinții Bisericii au fost nevoiți să ia atitudine.

Omul se simte împlinit numai prin iubire, dăruind iubire și primind iubire întocmai. Și ce poate să-l împlinească mai mult pe om decât a primi infinită iubire? Sufletul omului este infinit, căci nu are sfârșit și numai o iubire infinită, ca a lui Dumnezeu, poate oferi omului desăvârșita împlinire. Noi știm, „căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In. 3, 16). Părintele Dumitru Stăniloae a înțeles această teologie a iubirii lui Dumnezeu, iar aceasta transpare în mod firesc și perfect evidențiată, din toate scrierile sale, extrem de echilibrat, dulce dar riguros, fără pietisme lipsite de consistență și fără a trece cu vederea caracterul de taină, apofatic, al iubirii divine care se extinde asupra întregii creații. „Pe linia tradiției patristice răsăritene, Părintele Stăniloae acordă dogmei trinitare locul central în sistemul său teologic, făcând dependente de aceasta, toate celelalte dogme și învățături de credință. Astfel, din faptul că relația ce unește dogma Sfintei Treimi cu fiecare dintre celelalte dogme este una de interioritate, rezultă și posibilitatea ca înțelegerea apofatic-catafatică a lui Dumnezeu, să fie extinsă și asupra întregii creații. Se poate afirma acest lucru întrucât sinteza dintre catafatism și apofatism nu este rezervată exclusiv cunoașterii lui Dumnezeu, ci este aplicată, cu nuanțe și intensități diferite, și celorlalte dogme”⁸.

Este cunoscut faptul că persoana reprezintă forma concretă de subzistență a ființei, ființa neputând exista altfel decât subzistând într-o persoană. Cu alte cuvinte, nu există ființă neipostaziată. Prin urmare, ne dăm seama lesne de legătura indisolubilă dintre ființă și persoană. Deci, dacă ființa lui Dumnezeu reprezintă un profund mister pentru noi, la fel și persoana, fie ea divină sau umană, nu poate fi epuizată în concepte și idei, existând întotdeauna un adevăr, un ultim înțeles de neînțeles pentru raționalitatea omenească. „Persoana nu poate fi restrânsă și dominată prin cunoaștere. Persoana este în general și prin excelență apofatică. Ea e deasupra existenței sesizabile direct. Ea se sesizează prin actele ei. Ea este în alt plan, în planul supra existențial. Cu atât mai mult, Persoana supremă”⁹. Părintele Dumitru Stăniloae afirmă, în continuare, despre Dumne-

⁸ Preot prof. dr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, București, Editura Basilica, 2013, p. 37.

⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, p. 105-106.

zeu faptul că El este o existență supra existență¹⁰, având totul de la Sine și prin Sine. De altfel, Dumnezeu nu poate fi conceput altfel decât ca fiind Ființa perfectă, infinită și personală. Această calitate de supra existențialitate a lui Dumnezeu îl face pe Dumnezeu imposibil de explicat în termeni omenești, orice definire mărginind calitatea de nemărginit a Lui.

Dumnezeu fiind veșnic, nu poate fi altfel decât personal. O esență impersonală, care nu are conștiință de sine, nu poate fi eternă, căci ar fi mereu supusă propriei imperfecțiuni, monotonă fiind în autosuficiența sa. De asemenea și Persoanele Ființei divine trebuie să fie perfecte. Numai așa se poate crea perfecțiunea relațiilor Persoanelor Sfintei Treimi. „Triadologia Părintelui Stăniloae menține distincția dintre Persoanele divine și esența divină, dar nu instituie între ele o dialectică. Cu toate acestea, reflecțiile ei au o orientare hotărât personalistă. De pildă, părintele Stăniloae înțelege ideea lui Atanasie (că nașterea Fiului, deși ființială, nu survine fără voia Tatălui) ca implicând faptul că atunci ceea ce e esențial, nu e, prin urmare, impersonal. El vede Treimea privită din perspectiva fiecărei Persoane ca fiind pe deplin subiect”¹¹.

Dumnezeu este ființa cu cel mai prolific dinamism. În Sfânta Treime nu există pasivitate, ci veșnică mișcare conștientă pe deplin și deplin creatoare, acest fapt fiind dat de o permanentă comunicare a Persoanelor divine întreolaltă. „Imaginea folosită de Stăniloae e a unei rețele de noduri, unde fiecare nod corespunde unui ipostas uman. Firele atestă imposibilitatea ca un ipostas să existe de sine. În cazul Treimii, firele nu se subțiază pentru că fiecare persoană le posedă total pe celelalte două, fără să se confunde”¹². Acest aspect este foarte important în ceea ce privește relațiile de comuniune și dintre persoanele umane, dat fiind faptul că omul este creat de Dumnezeu după Chipul Său și după asemănare.

4. Hristos, sensul vieții omului

Hristologia reprezintă, pentru Biserica Ortodoxă, chintesența învățăturii de credință. De altfel, credința creștină se și numește

¹⁰ Vezi, Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, p. 108.

¹¹ Ieromonah Calinic Berger, *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, Sibiu, Editura Deisis, 2014, p. 71.

¹² Pr. Ioan Leonardo Atudorei, *Antropocentrism și teocentrism în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Iași, Editura Doxologia, 2014, p. 65.

așa după numele Mântuitorului Iisus Hristos, Care este Cel ce îi definește caracterul divino-omenesc. Fără Hristos Cel Întrupat, credința creștină nu ar exista, fără Hristos Cel mort, nu ar exista o restaurare deplină a firii umane, căci El s-a pogorât și în iad pentru cei ce se aflau acolo, iar fără Hristos Cel înviat, nu ar exista certitudinea unei vieți veșnice.

Așadar, originea credinței creștine este una divină, Hristos fiind Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat. Fără aceste considerente, învățătura de credință creștină nu ar fi altceva decât un sistem de valori moral, social, filantropic și filosofic, ca toate celelalte filosofii și sisteme de valori existente. „Cea dintâi și principala trăsătură a credinței este aceea că ea nu e un simplu fenomen lăuntric al sufletului nostru, ci este o raportare la o realitate care nu se confundă cu actul credinței sau cu ceva ce face parte din ființa omului. Credința nu se poate concepe și nu poate exista decât ca parte a întregului dual: credință – obiectul credinței dincolo de ea. Mai mult chiar decât cunoașterea, credința trăiește din siguranța realității obiectului ei dincolo de ea. Inima credinței e certitudine. Nicio cunoștință nu poate avea asemenea certitudine. Iar certitudinea se referă tocmai la realitatea transsubiectivă a obiectului credinței”¹³. Referatul biblic de la începutul Evangheliei Sfântului Ioan, ne arată că peste toate este Dumnezeu Cel ce le creează pe toate și proniază toate. „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor” (In. 1, 1-4). Așadar, Hristos este Cel care este de la început, prin acest cuvânt înțelegându-se cele de dinaintea timpului, care e tot o dimensiune creată, cele din veșnicie. Abia după Întruparea Sa, Hristos ni s-a descoperit pe Sine mai lămurit ca fiind Persoană.

Pentru părintele Dumitru Stăniloae, Hristos ca Persoană și implicit Personalismul s-a dovedit a fi miezul teologiei sale. De altfel, în lucrarea sa *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, încă din Prefața primei ediții, părintele afirmă: „În Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, se cuprind toate puterile de refacere ale omului din orice timp și, implicit, toate comorile de înțelepciune (*Coloseni* 2,3). În El avem răspunsul la toate problemele care se pun rând pe rând, din interes teoretic sau din aprigă luptă cu greutățile vieții, spiritului omenesc. El este pururea actual și anticipează continuu

¹³ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în *Opere complete*, vol. IV, București, Editura Basilica, 2013, p.19.

actualitatea. Soluțiile la care începe, de pildă, să se oprească, după căutări și experiențe chinuitoare, omenirea de azi, i-au fost indicate de mult în formă nede dezvoltată în taina persoanei și a operei lui Iisus Hristos”¹⁴.

Importanța Hristologiei ni se arată ca fiind esențială, în actul Învierii Mântuitorului Hristos, care îl *condamnă* pe om la veșnicie. În persoana Mântuitorului Iisus Hristos este cuprinsă și împlinită întreaga năzuință a omului înspre viața veșnică și veșnica comuniune cu Dumnezeu. „Părinții care au trăit în perioada hristologică, formulând dogma despre Hristos Dumnezeu – Om, n-au pierdut niciodată din vedere problema unirii noastre cu Dumnezeu. Argumentele obișnuite pe care ei le invocă împotriva învățăturilor străine Ortodoxiei, vizează mai ales deplinătatea unirii noastre, a îndumnezeirii noastre, care devine imposibilă dacă despărțim cele două firi ale lui Hristos ca Nestorie, dacă admitem în El, ca monofiziții, numai firea dumnezeiască, dacă tăiem ca Apolinarie, o parte din firea Sa omenească, dacă vrem să vedem în El numai voința și lucrarea divină, ca monoteliții”¹⁵.

Fără Dumnezeu, omul este mort din punct de vedere spiritual. Hristos reprezintă sensul, plinirea și plinătatea omului pe pământ, cu extensii în veșnicie. Acest aspect îi obligă pe teologi la o mai serioasă reconsiderare a Hristologiei. „Drumul de la moartea spirituală în care a ajuns omul prin întoarcerea lui spre lume, ca realitate mărginită în multe feluri și socotită exclusivă, nu-l poate face, după credința creștină, decât Hristos. Căci Hristos este atât Dumnezeu Cel personal, cât și Omul realizat la maximum în caracterul lui de persoană destinată veșniciei în Dumnezeu. În Hristos, umanitatea este ridicată în Dumnezeu Cel personal însuși, fără să se topească în El. Și intrând el, ca om, în relație cu oamenii, ca persoane de aceeași ființă, aceștia toți pot să rămână în veșnicie dacă păstrează legătura cu El, care le poate dărui pe Dumnezeu, la infinit”¹⁶.

Dumnezeu, prin Iisus Hristos, devine accesibil tuturor oamenilor, prin asumarea firii omenești. De acum El devine Subiect uman interior omului. Omul se unește cu Dumnezeu prin Duhul Sfânt coborât în inima lui, iar mai intim, cu Hristos prin Sfânta Împărtășanie. Dar și Dumnezeu se unește cu omul prin asumarea firii omenești

¹⁴ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în *Opere complete*, vol. IV, București, Editura Basilica, 2013, p.15.

¹⁵ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Editura Bonifaciu, 1998, p. 138.

¹⁶ Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2000, p. 167.

de către El,,El nu mai poartă un dialog cu persoanele umane, ca un partener din alt plan; realitatea Sa de persoană nu mai rămâne un fapt misterios în alt plan, sesizat într-o experiență personală numai de unele persoane umane, în baza unei revelații speciale. Acum Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu sau a Cuvântului intră în planul experienței comune a celor care cred în El, ca o persoană din rândul persoanelor umane, care însă în același timp le dă puțința de a o sesiza ca persoană dumnezeiască”¹⁷.

Potrivit teologiei părintelui Dumitru Stăniloae, în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, natura umană primește o reală unire, concretă, cu Logosul divin, nu una parțială sau aparentă, pentru că, în acest fel și mântuirea omului să fie tot una reală,,Aceasta înseamnă nu numai că natura umană și-a găsit în Dumnezeu Cuvântul subzistența ca umanitate generală, ci și că a primit în Cuvântul și împreună cu El modalitatea personală umană deosebită de alte persoane umane. Căci așa cum Fiul lui Dumnezeu e o persoană deosebită de celelalte persoane dumnezeiești în dumnezeirea Sa, tot așa imprimă și umanității asumate, pe de o parte calitatea de Fiul al lui Dumnezeu, pe de alta, calitatea de ipostaziată sau personalizată deosebit de celelalte persoane umane. Numai așa Fiul lui Dumnezeu, prin Întrupare, a valorificat nu numai omul în general, ci omenii ca persoane deosebite”¹⁸. Înțelegem de aici faptul că Hristos nu este un dublu ipostas, așa cum a fost înțeles de către unii eretici în primele veacuri creștine, ci El este un singur ipostas, dar cu o dublă calitate: aceea de Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit.

5. Biserica, punctul de convergență dintre divin și uman

Pe tema eclesiologiei s-a scris mult. S-au încercat diferite definiții a ceea ce este Biserica, cele mai multe adevărate, dar niciuna completă, obiectiv vorbind. De altfel, considerăm că o definire exhaustivă a Bisericii nu se poate face dat fiind caracterul permanent dinamic ce o însuflețește. Acest dinamism al Bisericii este dat de Hristos prin Duhul Sfânt care menține Biserica veșnic vie. Biserica este numită ca fiind punctul de întâlnire în timp și spațiu, dintre Creator și creația Sa, în general, dintre Dumnezeu și om, în special.

Etimologic vorbind, Biserica este o,,adunare”, dar nu orice fel de adunare se consideră ca fiind Biserica. Ea nu este nici o adu-

¹⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, p. 26.

¹⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, p. 29.

nare în numele lui Iisus Hristos, dat fiind faptul că cei adunați acolo, credincioșii, nu comemorează ceva, comemorarea fiind cel mai nesemnificativ aspect, ci ei actualizează, prin puterea Duhului Sfânt care este veșnic actual, evenimentele cele mai importante din viața Mântuitorului Iisus Hristos, respectiv Nașterea, Crucea, Moartea și Învierea Sa, evenimente completate desigur de Pogorârea Duhului Sfânt în lume și așteptarea vieții celei veșnice. În acest sens, „Biserica apare ca un rezultat al lucrării răscumpărătoare a lui Hristos și ca o prelungire firească a acesteia, mai exact a lui Hristos Cel întrupat, răstignit și înviat și înălțat la ceruri într-o slavă, stând de-a dreapta Tatălui, în relație cu Dumnezeu Tatăl, ca Dumnezeu – Omul slăvit pentru noi, dar și cu noi prin Duhul Sfânt care ne menține și ne dă putere să creștem în comuniunea de viață cu El. Prin Hristos, viața de comuniune a persoanelor Sfintei Treimi coboară în umanitate, și anume în Biserică, și constituie Biserica, iar Biserica, datorită Capului ei, Hristos, tinde desăvârșindu-se spre Sfânta Treime, prin Duhul Sfânt”¹⁹.

Părintele Dumitru Stăniloae ne explică magistral comuniunea dintre divin și uman în Biserică. „În locașul bisericesc, Hristos continuă să săvârșească în modul cel mai direct toată lucrarea Sa mântuitoare sau sfințitoare. Prin ea Hristos unifică cu Sine și întreolaltă pe cei ce cred în El și-i întărește spre lucrarea preoției lor generale în ființa proprie și în creațiunea cosmică. Astfel, prin ea, Dumnezeu conduce creația spre unitatea ei desăvârșită, treimică, conducere care se înfăptuiește prin dăruirea ei în Hristos lui Dumnezeu și prin dăruirea lui Dumnezeu prin Hristos, nouă. Locașul bisericesc este centrul liturgic al creației, sau locul central unde se săvârșește și de unde se răspândește peste întreaga creație puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, sau prin energiile Sale necreate, și prin aceasta se promovează înaintarea ei spre unitatea cât mai deplină. E o unitate imprimată de unitatea treimică, datorită unei tot mai accentuate penetrări a creației de Sfânta Treime sau de puterea Ei care unifică persoanele în iubire, fără să le confunde”²⁰. Așadar, în Biserică se întâmplă o permanentă înviere sufletească, o înnoire continuă și o unire continuă cu Hristos în Duhul Sfânt, nu doar în Sfânta Împărtășanie, ci în întreaga activitate taumaturgică și de sfințire a Bisericii.

¹⁹ Pr. prof. univ. dr. Dumitru Gh. Radu, *Despre înnoirea și îndumnezeirea omului în Hristos*, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2007, p. 21.

²⁰ Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004, p. 45.

Părintele Dumitru Stăniloae acordă o mare importanță teologiei integrate liturgic și eclesial, anume modului concret de întâlnire a omului cu Dumnezeu. „Cea mai bună formă de administrare a lumii pe care Ortodoxia o propune, e cea liturgică, unde omul își revine în locul destinat: cel de centru al creației lumii prin unirea cu Creatorul lui. Liturgia e centrul cultului ortodox, dar și a vieții acestuia în general, toate convergând spre o predare a lumii, lui Dumnezeu”²¹.

Omul își află identitatea numai în și prin Biserică. În afara Bisericii, omul abia dacă își întrezărește și latura spirituală. În Biserică, omul află concret acest lucru și lucrează pentru valorificarea suflului său.

6. Teologie și Eshatologie

Am intitulat ultima parte a lucrării de față în acest fel ținând cont de faptul că teologia, ca fapt existențial, nu are sfârșit, ea continuându-se în veșnicie. De altfel, întreaga teologie, dacă nu are valențe veșnice, nu poate fi considerată ca fiind cu adevărat teologie, ci cel mult sistem de valori religioase – morale.

Lumea creată este ceva care cunoaște dimensiunea timpului și a spațiului. Veșnicia, în schimb, este în mod fundamental altceva. Veșnicia este un prezent continuu. Nu este încremenirea într-o clipă în care timpul s-a oprit, pentru că veșnicia cunoaște un dinamism pe care creația nu îl are, ci este dinamismul veșnic al prezentului, fără trecut și viitor. Cu toate acestea există o relație între lumea creată, cu timpul ei și veșnicie. Nu există o ruptură radicală între creat și necreat, ci o continuitate. Această continuitate o dă omul care trece dintr-o dimensiune în altă dimensiune, cu tot ce este el. „Așadar, între timp și eternitate nu există o reducere radicală. În maniera percepută de noi, timpul se împarte în prezent, trecut și viitor. Timpul viitor devine trecut și e devorat imediat de clipa următoare. Timpul plinar, veșnicia adică, nu mai anulează timpul dinainte și nici pe cel de după ea. E un prezent etern. În plus, trecutul nu mai e perceput de noi, dar el există, și viața noastră e ca un tot, lucru pe care se bazează spovedania, de exemplu. Prin prezent, eu pot influența trecutul, nu ca faptă, evident, ci în privința consecințelor. Trecutul e o realitate autentică înghițată de o realitate eternă. Înaintea lui Dumnezeu, la judecată, voi veni cu trecutul meu care există ca realitate

²¹ Pr. Ioan Leonardo Atudorei, *Antropocentrism și teocentrism în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 151.

lăuntrică. Astfel, abia Creștinismul dă valoare timpului pentru că nu acceptă dispariția lui. De unde și importanța acestuia pentru o eternitate bună sau rea”²².

Pentru creștini, viața nu se termină la mormânt, ci abia de la mormânt începe adevărata viață. Acest aspect pune în valoare într-un mod fericit viața pământească, dacă aceasta este trăită în perspectiva veșniciei. Este esențial ca omul să nu perceapă veșnicia dinspre dimensiunea timpului, cum se întâmplă în Apus adesea, ci să perceapă timpul din perspectiva veșniciei, pentru că veșnicia dă valoare timpului, nu invers, și totul se raportează la Dumnezeu care este veșnic. „În teologia părintelui Stăniloae, timpul este perceput din perspectiva eternității. Această disponibilitate a sa de a vedea toate lucrurile oarecum din perspectiva lui Dumnezeu, este unul din aspectele cele mai interesante și harismatice ale teologiei sale. Părintele Stăniloae nu meditează la timp și apoi asupra lumii, cum se întâmplă adeseori în occident, ci gândirea sa începe de la Dumnezeu și se îndreaptă apoi asupra timpului, și nu invers”²³.

Din acest punct de vedere, moartea, ca fenomen fizic, are o importanță majoră în viața pământească a omului, fiind percepută mai mult ca o trecere într-o altă dimensiune a vieții, nu ca moarte propriu-zisă, ca finalitate a vieții. Persoana umană este și ea, după modelul Sfintei Treimi, o ființă veșnică, dar nu și fără început, ca Dumnezeu, ci doar fără de sfârșit. Această calitate a omului îi revelează și caracterul de persoană, care nu poate fi anulată. În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae ne încredințează că „moartea face să se reveleze ființei noastre misterul ei de persoană, adâncimea existenței sale ca persoană, importanța existenței sale personale. Misterul morții și misterul persoanei țin împreună: unde nu se mai trăiește moartea ca mister, toată viața se aplatizează. Dar și invers, unde persoana nu se mai trăiește ca mister, moartea încetează și ea să mai fie sesizată ca mister. Moartea înțelegea ca simplă nimicire a dușmanul cel mai teribil nu al speciei, nu al naturii, în care persoana se pierde, ci al persoanei. Dar persoana, ca cel mai mare mister al realității, ca singura formă de trăire conștientă a realității de către om, ca singura realitate neînțeleasă și care înțelege toate, sau tinde să le înțeleagă, nu se lasă nesocotită în mod grosolan de înțelegerea cea mai aplatizată a acestui fenomen ciudat al existenței. Moartea

²² Pr. Ioan Leonardo Atudorei, *Antropocentrism și teocentrism în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 177.

²³ Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, p. 89.

trebuie să reprezinte un mister pe măsura misterului persoanei umane”²⁴.

Noi știm că Dumnezeu a creat sufletul omului ca fiind nemuritor, însă nemurirea sufletului nu este dată de o putere a sa intrinsecă, ci ține de voința lui Dumnezeu. Sufletul omului este legat de Dumnezeu care îi dă acestuia nemurirea în momentul în care este creat de El pentru a fi pus într-un trup omenesc. Omul fiind o persoană creată de Dumnezeu după Chipul Său și după asemănare, prin însuși caracterul său de persoană este veșnic, Dumnezeu, neputând să anuleze nicio persoană, așa după cum nu se poate pe Sine care e tot o persoană. „Dar dacă învățătura aceasta e o învățătură a credinței, și nu a filosofiei, nemurirea sufletului trebuie întemeiată pe credința că Dumnezeu ține ca sufletul să fie nemuritor. Deci ea nu se întemeiază pe o indestructibilitate pe care ar avea-o sufletul în sine, chiar fără voia lui Dumnezeu. Dacă sufletul are o indestructibilitate, ea își are cauza în voința lui Dumnezeu, cea creatoare și conservatoare, care vrea ca persoana umană să fie, prin suflet, în mod neîntrerupt dependentă de El. Dumnezeu a înzestrat sufletul cu memoria faptelor sale, cu conștiința despre sine, pentru ca el să regrete neîntrerupt faptele contrare lui Dumnezeu, pentru ca să știe neîntrerupt de dependența lui de Dumnezeu, să laude și să iubească neîntrerupt pe Dumnezeu”²⁵.

Cu privire la eshatologie, putem spune că ea este teologia graniței dintre timp și veșnicie. Timpul capătă sens datorită eternității. Timpul nu e contrar veșniciei, iar Dumnezeu creându-l pe om în timp, din dragostea care nu se întoarce niciodată asupra-și ci se revarsă întotdeauna înspre celălalt, însăși veșnicia capătă o anumită consistență prin roadele timpului. „Timpul își primește sens, spune părintele Stăniloae, prin eternitatea lui Dumnezeu; el nu-i contrar eternității, dar nici o eternitate în desfășurare. Un timp fără sfârșit ar fi o eternitate inutilă, parazitară și paralelă celei autentice. Timpul nu-i menit să țină lumea într-o schimbare fără sens; dacă nu ar înainta spre o țintă, ar fi inutil. Spre Dumnezeu se înaintează în timp și eternitatea Lui e prezentă în timp”²⁶. Timpul este acel interval dintre chemarea lui Dumnezeu din inima omului și răspunsul acestuia, sau refuzul lui.

²⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 146.

²⁵ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, p. 158.

²⁶ Pr. Ioan Leonardo Atudorei, *Antropocentrism și teocentrism în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 177.

Cu toate acestea, eshatologia nu este o realitate ce se va petrece în istorie, în timp, așa cum susțin anumiți teologi apuseni, ca un fel de biruință finală a lui Dumnezeu asupra răului, ci eshatologia este acel fenomen dumnezeiesc ce se va petrece la granița dintre timp și veșnicie, cu valențe de veșnicie. Părintele Dumitru Stăniloae ne lămurește asupra acestei chestiuni, astfel: „Sensul istoriei nu se poate descoperi în istorie, judecata asupra ei nu se poate rosti în cuprinsul ei, căci aceasta ar însemna că ea a ajuns la capăt cât încă ea durează, ceea ce este imposibil. De aceea arătarea descoperită a lui Iisus Hristos cu umanitatea Sa desăvârșită îndumnezeită, nu poate avea loc în istorie. Căci însăși umanitatea aceasta îndumnezeită e dincolo de istorie. Istoria e prin ființa ei drum, nu odihnă finală, ea e tensiune neajunsă la capăt. Ea e timp, și în timp nu e dat totul concentrat. Fără să socotim că în ea trebuie să se facă numaidecât răul, cât ține ea, încă nu se posedă tot binele. Ea e domeniul mișcării spre desăvârșire, nu al desăvârșirii în care a încetat mișcarea mai departe; ea e domeniul relativului, al nedeplinei descoperiri, lăsând loc mult presupunerilor, posibilităților, ambiguităților. Din această tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihnă, ci printr-un salt care nu stă în puterile a ceea ce se află în tensiune, în mișcare, în puterile istoriei. E necesară o oprire a istoriei efectuată în sus, pentru ca omenirea să fie trecută la o existență supraistorică”²⁷.

Timpul și spațiul sunt calități create ale istoriei, dar care au ecou în veșnicie, datorită omului. După actul creației, aceste două dimensiuni, creatul și necreatul se întrepătrund și se înțeleg împreună, mai cu seamă în ceea ce numim eshatologie. Teologia părintelui Dumitru Stăniloae este revelatoare în acest sens.

7. Concluzii

Teologia părintelui Dumitru Stăniloae reprezintă un punct de o importanță vitală în istoria și gândirea teologică a secolului al XX-lea, cu implicații dogmatice profunde până astăzi. Teologia sa nu a fost încă epuizată în înțelegerea profunzimii și, totodată a simplității ei, așa după cum nici textele patristice nu pot fi epuizate. Teologia părintelui are, pentru aceasta, puternice implicații patristice. A fost uneori criticat, mai ales de către anumiți teologi contemporani, pentru faptul că teologia sa este relativ săracă în citate scripturistice. Însă părintele Dumitru Stăniloae a înțeles importanța gândirii

²⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, p. 248.

Părinților Bisericii în teologie, fără a neglija, însă, Sfânta Scriptură. De asemenea a constatat repede, încă din tinerețea sa, faptul că Sfinții Părinți sunt aproape necunoscuți în teologia românească, sau în orice caz, duhul teologiei Sfinților Părinți era necunoscut, teologia românească suferind de intense influențe atât pietist – rusești, cât și scolastic – apusene.

Părintele Dumitru Stăniloae reasează întreaga teologie, nu doar teologia dogmatică, pe făgașul normal al existenței sale, profund integrată liturgic și eclesial. Teologia părintelui așteaptă, încă, să fie descoperită, nici un teolog român nemaiputând să facă teologie făcând abstracție de teologia părintelui Dumitru Stăniloae.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.25-36

Istoria și importanța traducerii Filocaliei pentru Teologia românească

Ierom. drd. Nectarie ARVAI

ierom.nectarie@yahoo.com

Abstract:

Orthodox spirituality has always had at its core the experience of those who have found peace and joy in God. And not only did they find it, but they also wrote it for posterity, so as us to have an example and a guide to the pathway of redesccovery in God. In this regard, the *Philokalia of the Holy Labours towards Perfection or Collection of the Writings of the Holy Fathers Showing How the Man Can Purify, Enlight and Perfect Himself* remains for the postmodernist person, who has departed from God, a normative „act” of rightful living in order to acquire eternity, as well as an essential work of the holy scholars who have enlightened Romanian land. The first anthology of patristic writings in the history of Christianity was that of the ecclesiastical writer Origen, criticized for some dogmatic inadvertences. The anthology was later expanded by Saints Basil the Great, Gregory the Theologian (of Nazianzus), Gregory of Nyssa and John Chrysostom. This collection of thoughts and facts directed towards God has been shaped and refined over the years through the testimonies of the saints who sought Him in the silence of prayer: Saint Maximus the Confessor, Saint John of the Ladder (Climacus), Saint Isaac the Syrian (of Nineveh), Saints Varsanufie and John, Abba Isaiah and Saint Symeon the New Theologian.

Eastern Orthodoxy had created a real treasure, a heritage of the saints; however, the need of a joint and homogeneous collection had been felt. This was accomplished in the XVIIIth century by Saint Nicodemus the Hagiorite (1749-1809) and later by Bishop Makarios of Corinth (1731-1805). They brought all testimonies together in a single collection printed in Venice in 1872 with the title of *Philokalia of the Holy Labours towards Perfection*.

Long before the work of Saint Nicodemus the Hagiorite and its printing in Vienna, the *Philokalia* was already having strong roots in the VIIIth century Moldavia. Created under the peak of Athos, the philokalic writings arrived in our country, to the lavra of Moldavia – Neamt Monastery, along with the congregation of Saint Paisie Velicikovski. „Renewer of the spiritual life” not only in Moldavia, but also in the Romanian Country, Ukraine and remote Russia, even in Transylvania, Saint Paisie wrote a *Philokalia* manuscript of about 500 pages, which was then copied and spread across the entire Orthodox world.

This primary *Philokalia* of Romanian origin is completed in the XXth century by the great theologian of our nation, as well as of the Universal Church, Father Professor Doctor Dumitru Stăniloae. The 1946 year witnesses the birth of the first volume of the numerous philokalic translations, entitled *Philokalia of the Holy Labours towards Perfection or Collection of the Writings of the Holy Fathers Showing How the Man Can Purify, Enlight and Perfect Himself*, at which 11 volumes were added over the years, becoming a familiar guidance book and a life guide for priests, monks and all lovers of God.

The millenary experience of the living and militant Church is brought in present through the *Philokalia*..., which emphasizes the spiritual reality and realism at the expense of pietism and sentimentalism, and offers inspired and authentic material, in the work of both lived and theoretical theology.

Keywords:

Dumitru Stăniloae, *Philokalia of the Holy Labours towards Perfection or Collection of the Writings of the Holy Fathers Showing How the Man Can Purify, Enlight and Perfect Himself*, Saint Paisie Velicikovski.

Introducere

Într-o lume secularizată, prinsă tot mai mult în dorința morbidă și copleșitoare de a ajunge „întru cele de sus” prin înălțarea de sine și prin sine, apariția unor dreptare ale credinței trăite, precum colecția cărților, numită generic și sugestiv „Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși”, reprezintă o oază duhovnicească în pustietatea zidită de omul depărtat de Dumnezeu, ce consideră viața întru Hristos, ca fiind o trăire intermitentă, determinată de bunul plac și de pauzele create de goana după plăcere.

Acest „document” normativ pentru trăirea dreaptă într-o dobândirea veșniciei, își găsește rădăcinile adânc înfipite în ființa neamului nostru, reprezentând o lucrare de căpătâi, a sfinților cărturari ce au luminat pământul românesc. Această lucrare se regăsește în veacurile trecute, putându-ne bucura că avem înaintași ce au reliefat în viața poporului doritor de vederea celor dumnezeiești, bogăția scrierilor filocalice, înaintea altor popoare, înrudite cu noi prin credința dreptslăvitoare.

Evidențierea pașilor istorici ai traducerii Filocaliei, va descoperi importanța acestei monumentale lucrări în Teologia românească.

Din totdeauna s-a simțit nevoia grupării tuturor scrierilor duhovnicești într-un volum, spre a fi mai accesibile nevoitorilor în a descoperi tainele viețuirii isihaste în experiența Părinților îmbunătățiți care au lăsat în scris etapele trăirii personale.

Încă de pe vremea Sfinților Ierarhi Vasile cel Mare (330-379) și Grigorie al Nazianzului (329-389) s-a concretizat o astfel de colecție sau antologie a scrierilor patristice, aceștia realizând între anii 358-359 o formă a Filocaliei, numită Filocalia lui Origen. Această carte cuprindea o serie de texte din lucrările lui Origen, fiind alcătuită pentru Episcopul de atunci al Tyanei, pe nume Teodor. Această antologie „este importantă nu numai pentru că a deschis porțile unei noi tradiții în literatura creștină greacă, ci mai ales pentru coerența și conținutul doctrinar și duhovnicesc al textelor alese și, nu în ultimul rând, pentru că păstrează fragmente din unele scrieri ale lui Origen, acum pierdute.”¹

Colecțiile scrierilor patristice au continuat să fie întocmite în diferite volume, ca răspuns la nevoia duhovnicească colectivă a obștilor monahale, sau individuală, a diferiților asceți care doreau după desăvârșire, astfel că începând cu veacul al IV-lea, a fost întocmită o grupare a scrierilor lui Evagrie Ponticul, ce au circulat în spațiile bizantin, siriace și egiptean, locurile cheie ale formării patristice, unele scrieri ale acestuia fiind cuprinse și în primul volum din Filocalia românească. Cu toate că acesta a fost condamnat de Sinodul al V-lea Ecumenic, totuși profunzimea scrierilor sale, l-au făcut să fie inclus între scriitorii patristici, încă de pe atunci.

Urmează, apoi gruparea scrierilor Sfântului Grigorie Palama, în colecții de o mare profunzime, ce descopereau nevoitorului lumea

¹ Remus Rus, *Cuvânt introductiv în Filocalia siriacă, Iubirea de frumos și înțelepciune, cale spre desăvârșire*, Traducere, selecție de texte, cuvânt introductiv, note și comentarii de Remus Rus, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2014, p. 10.

viețuirii isihaste, în rugăciune neîncetată, ce are ca finalitatea vederea luminii necreate, taborice.

1. „Filocalia primară” – unicitate a lumii ortodoxe.

Temelia scrierilor filocalice în pământul românesc, prin pronia dumnezeiască, este lucrarea minunată a Starețului Paisie Velickovski. Acesta s-a născut în Ucraina, mai exact la Poltava, în data de 21 decembrie 1722, în familia preotească a protoiereului Ioan Velickovski. Între anii 1735 – 1739 studiază la Academia Teologică din Kiev, perioada în care este tuns rasofo, primind numele de Platon. Datorită situației tensionate iscată de ocupația poloneză a acelor locuri, la începutul Postului Sfintelor Paști, al anului 1743, Sfântul, ia drumul Țărilor Române. Astfel începe, pentru poporul nostru, mare lucrare duhovnicească, al cărei ecou a cuprins întreaga lume creștină.

După o perioadă de peregrinare atât în pământul românesc cât și în cel athonit, timp în care este tuns în monahism, primind numele de Paisie, și este hirotonit întru preot, în luna septembrie a anului 1763, Starețul se așează la Mănăstirea Dragomirna. Aici se pun bazele școlii de traducători, care va atinge apogeul la Mănăstirea Neamț.

Deoarece, ca urmare a războiului ruso– turc, din anii 1768-1774, Dragomirna se afla pe teritoriul cedat Imperiului Habsburgic, Starețul Paisie se refugiază la Mănăstirea Secu, la data de 14 octombrie 1775. Ultima etapă din viața lui, o reprezintă așezarea în Mănăstirea Neamț, la data de 15 august 1779.

Lucrarea duhovnicească numită „paisianism”, aparținătoare Sfântului Paisie Velickovski, supranumit „de la Neamț”, poate fi considerată ca fiind o redescoperire a Ortodoxiei într-o epocă de moarte a tot ce este lăuntric, amintind aici de secolul lui Voltaire, caracterizat prin încercarea de a degrada ființa umană.

„Pentru cultura românească, paisianismul înseamnă o prioritate absolută în cadrul culturii europene în ansamblul ei: pentru prima dată, comunitatea paisienilor români a organizat traducerea sistematică și masivă a literaturii patristice și mistice ortodoxe, într-o limbă vie, o limbă vorbită și înțeleasă de o colectivitate națională.”²

² Dr. Dan Zamfirescu, *Biruința unei idei, în Paisianismul – un moment românesc în istoria spiritualității europene*, volum alcătuit în întâmpinarea primului Congres Ecumenic Internațional, „Paisie Velickovski și mișcarea / moștenirea

Perioada de dinaintea celei de-a doua jumătăți a veacului al XVIII -lea, era dominată, în Răsăritul eclesial, din punctul de vedere al limbilor de traducere, de graiul grecesc și slavonesc. Ambele limbi erau inaccesibile vorbitorilor moderni, având statutul de limbi „moarte”, folosite doar în scrieri. Similară acestei stări, era limba latină în Occident.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, prin lucrarea Sfântului Paisie, limba română devine calea prin care Europa va cunoaște duhul Sfinților Părinți Răsăriteni, prin traducerea scrierilor patristice. „Această prioritate absolută a culturii române asupra tuturor culturilor europene pe tărâmul traducerilor din Sfinții Părinți și scriitori bisericești este ilustrată spectaculos de constatarea că românii sunt primul popor din Europa care au întreaga Filocalie în limba lor.”³

La doar șase ani de la venirea Cuviosului la Mănăstirea Dragomirna, în anul 1782, este tipărită Filocalia de la Dragomirna.⁴ Trebuie specificat faptul că, și înaintea acestei date, circulau versiuni românești ale operei mai sus menționate.

În anul 1802, la Mănăstirea Neamț, era finalizată copierea integrală a primei părți a Filocaliei grecești, în traducerea căreia erau cuprinse prefața, introducerea, precum și o serie de adnotări ce aparțineau ucenicilor paisieni; iar în ceea ce privește partea a doua a operei duhovnicești, aceasta s-a păstrat în cadrul a numeroase manuscrise, fiind grupată ulterior. „Neamțul acelor ani devenise centrul monahismului ortodox, școală de viață isihastă și cultură duhovnicească pentru întreg Răsăritul ortodox.”⁵

Deci, în anul 1782, momentul apariției la Veneția a variantei moderne a ediției grecești a Filocaliei, realizate prin truda a doi corifei ai ortodoxiei: Sfântul Macarie, Mitropolitul Corintului și Sfântul Nicodim Aghioritul, de mai bine de un veac, în țara noastră, această lucrare era desăvârșită.

sa spirituală”, Italia, Magnano, 20-23 septembrie 1995, Editura Roza Vânturilor, București, 1996, p.11.

³ Ibidem, p.13

⁴ Filocalia de la Dragomirna se păstrează în Biblioteca Academiei Române în Manuscrisul cu numărul 2597. A fost alcătuită în anul 1769.

⁵ P. Elita Citterio, *Un stareț și autobiografia lui, în Cuviosul Paisie de la Neamț Velickovski, Autobiografia și Viețile unui stareț urmate de Așezăminte și alte texte*, Ediția a doua revăzută și adăugită de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 11.

Totodată, trebuie specificat faptul că „Filocalia primară românească” precede cu aproape un secol, versiunea rusească a Filocaliei, apărută prin truda Sfântului Teofan Zăvorâtul, și care purta numele de Dobrotoliubia. Aceasta era cuprinsă în cinci volume, lucrându-se la ea între anii 1876-1890.

„Românii sunt singurul popor care are Filocalia o dată în, „limba veche și-nțeleaptă” a timpurilor paisiene, și a doua oară în limba și tâlcuirea modernă, a celui mai mare teolog [Părintele Profesor Dumitru Stăniloae] pe care l-au dat lumii ortodoxe și cugetării creștine.

Ortodoxia românească a fost cea din care a pornit marele curent filocalic în limbile moderne, spre a ajunge la apogeu în ultimele două decenii ale veacului nostru când, rând pe rând, au apărut traduceri integrale în limbile engleză, italiană și franceză.”⁶

Un detaliu esențial, ce trebuie specificat, este faptul că opera integrală a Sfântului Simeon Noul Teolog, a fost tradusă pentru prima dată în limba română, ca limbă de circulație europeană. Astfel „Filocalia primară” de sorginte românească se caracterizează prin următoarele două elemente definitorii: „precede, pentru un mare număr de texte și autori, însăși ediția venețiană din anul 1782 [și] atestă un efort original de completare și adaptare – la gustul și spiritul Ortodoxiei românești – a culegerii aghioritice.”⁷

Prin toate cele exprimate anterior se poate înțelege, limpede, importanța traducerii Scrierilor Patristice, cuprinse în Filocalie, pentru Biserica Ortodoxă Română. Putința de a pătrunde teologia Sfinților Părinți, de a o studia în limba proprie, reprezintă capacitatea de a analiza dintru început tainele teologiei, de a crește în viața cea mântuitoare, adică în teologia trăită, având ca „hrană tare”⁸ însăși experiența vie, trăită a Sfinților Bisericii. În aceste condiții se pun bazele unei gândiri teologice „sănătoase”.

Aceasta reiese și din esența lucrării monahilor paisieni: „Altă particularitate a operei desfașurată în obștea paisiană este finalitatea ei practică. Monahii traduceau scrierile filocalice ca să le înțeleagă și să le experimenteze prin trăirea lor spirituală. Spre deosebire de isihaștii din alte părți ale lumii ortodoxe care trebuiau să decrypteze Filocalia scrisă în limbi neînțelese, ca greaca veche și slavonă, mona-

⁶ Dr. Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 14 -15.

⁷ Arhim. Ciprian Zaharia, „Starețul Sfintei Mănăstiri Bistrița – Județul Neamț, Biserica Ortodoxă și Traducerile Patristice și Filocalice în limbile moderne”, în Dr. Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 47.

⁸ Evrei 5, 12.

hii români au avut și au reușit să o citească în limba lor vernaculară, româna maternă. În receptarea scrierilor trezvitoare, acesta a fost un caz singular, subliniat de cercetătorii români și străini ai fenomenului.”⁹

După această perioadă, considerată ca fiind primară, lucrarea traducerii Filocaliei este desăvârșită de marele teolog al neamului nostru, dar și al Bisericii Universale, Părintele Profesor Doctor Dumitru Staniloae.

2. „Filocalia zilelor noastre” – încununare a unei osteneli de peste veacuri.

Sfârșitul primei jumătăți a secolului al XX –lea, va fi marcat de lucrarea asidua, de traducere a operelor filocalice, în limba română. Contextul social nu era tocmai propice, materialismul sistemului ateu aflat la conducere, precum și situația catastrofală provocată de cel de-al doilea Război Mondial, au reprezentat opreliști considerabile în împlinirea lucrării menționate. „...ani la rând, Filocalia părintelui Stăniloae și reflecțiile acestuia au fost ignorate sau criticate de către unii dintre teologii români, chiar dogmatiști. Viziunea părintelui Stăniloae asupra dogmei, Dogmaticii și implicațiilor acestora în vederea construcției unei viziuni unitare racordate la experiența și cultul Bisericii, au dat roade spre sfârșitul secolului al XX –lea, fiind în cele din urmă recunoscut ca unul dintre cei mai mari teologi ortodocși. Da, a trebuit să fie recunoscut în această poziție chiar de unii dintre opozanții și clevetitorii săi – din umbră – din timpul comunismului, semn că așa lucrează Dumnezeu.”¹⁰

Părintele Staniloae, om providențial al Bisericii, plăcut lui Dumnezeu, la vârsta precoce de numai 25 de ani, susține la Cernăuți, Teza de Doctorat intitulată „Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești”, realizată sub povătuirea Profesorului V. Loichiță.

⁹ Academician Virgil Cândea, *Filocalia în literatura română veche*, Studiu introductiv în Filocalia, versiunea în limba română a antologiei în limba greacă, publicată la Veneția, în 1782, de Sfântul Nicodim Aghioritul și Sfântul Macarie Mitropolitul Corintului, la care s-au adăugat și alte texte. Ediție îngrijită, note, notă asupra ediției și postfața de Doina Uricariu, Editura Universală, 2001, p. 12.

¹⁰ Cristinel Ioja, *O istorie a dogmaticii în Teologia ortodoxă română – de la începuturile învățământului teologic seminarial în limba română la instaurarea comunismului*, volumul II, Editura Pro Universitaria, București, 2013, p. 546.

În lucrarea sa de traducere, Părintele Stăniloae, a folosit ca sursă, două volume ale Filocaliei grecești, publicată în anul 1893, la Atena, într-o a doua ediție, de către Panagiot At. Tzelati. Textele acestor scrieri au fost urmate doar în parte, ținându-se totodată cont și de Patrologia editată de J-P Migne, precum și de edițiile științifice ale unora din scrierile filocalice.

Anul 1946 reprezintă timpul nașterii primului volum, din cadrul multitudinii de traduceri filocalice, numit „Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși”. „Începând din anul 1944, Pr. Dumitru Stăniloae s-a dedicat muncii susținute de realizare a unei traduceri românești a Filocaliei, a cărei primă parte reușește să vadă lumina tiparului la Sibiu [în] primii ani ai dramei sovietizării României.”¹¹

Munca părintelui profesor va reliefa esența lucrării duhovnicești a desăvârșirii. „Potrivit tradiției ortodoxe, aceasta umanizare a omului nu se poate realiza în afara unui proces ascetic – mistic de transfigurare harică a persoanei umane în Biserică, proces de „filocalizare” / înfrumusețare duhovnicească descris pe larg în vasta antologie bizantină cu acest titlu.”¹²

Anul 1946, reprezintă pe lângă momentul bucuriei nașterii marii capodopere teologico – patristice, și clipa începutului suferințelor mântuitoare la care va fi supus Părintele Stăniloae, fiind considerat pericol pentru popor și dușman al statului ateu. Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului, este forțat de către autoritățile comuniste să-i ceară demisia din funcția de Rector al Academiei Teologice din Sibiu, în care fusese încadrat începând cu anul 1936. Are loc, mai apoi, transferul la Facultatea de Teologie a Universității din București, care se va face prin „chemare”.

Urmează apariția următoarelor, câteva, volume din Filocalie: volumul II, în anul 1947; volumele III și IV, în anul 1948. Toate acestea au fost publicate la Sibiu, chiar dacă Părintele Stăniloae, începând cu anul 1947, va locui în casa parohială a bisericii „Sfântul Gheorghe Vechi” din București.

Apariția următoarelor volume ale Filocaliei va fi întârziată de arestarea părintelui, în data de 4 septembrie 1958. Șirul prigoanelor va înceta în anul 1963, odată cu eliberarea lui din luna ianuarie, perioadă

¹¹ Diac. Ioan I. Ică Jr., *Sfântul Grigorie Palama: dosarele canonizării – texte și contexte* în „Sfântul Grigorie Palama, Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba, Scrieri”, volumul I, Editura Deisis, Sibiu, 2009, pp. 34-35.

¹² Ibidem, p. 34.

în care fusese încarcerat la închisorile din București și Aiud. Va lucra ca funcționar al Bibliotecii Sfântului Sinod până în luna octombrie când va fi reprimat la catedră.

În anul 1976, apare la București, volumul V al Filocaliei, urmat mai apoi, tot treptat, de volumele VI și VII în anul 1977; volumul VIII în anul 1979; volumul IX în anul 1980 și volumul X în anul 1981.

După munca asiduă de scriere și a altor lucrări teologice, la distanță de câțiva ani, va apărea și volumul XI al Filocaliei, în anul 1990, de această dată, fiind editat la Roman, precum și ultimul volum al scrierilor filocalice, volumul XII, în anul 1991, publicat la București.

Ecolul apariției acestor scrieri sfinte și sfințitoare, se va evidenția prin epuizarea primului volum, tipărit în 1500 de exemplare, la mai puțin de un an de la editarea lui. A doua ediție va fi lucrată la Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiana” S.A. XII, în 404 pagini. Dedicția de la începutul primului volum arată dragostea și recunoștința, purtate de Părintele Dumitru Stăniloae, atât familiei, ce i-a fost pururea alături, susținându-l, cât și colaboratorilor. Volumul este dedicat fiicei sale Mioara (Maria), care a adormit întru Domnul în anul 1945: „Doamne primește munca acestei traduceri ca pe o rugăciune pentru sufletul scumpei mele copile Mioara.”¹³ „Cuvântul înainte” cuprinde mulțumirea adusă Preacuviosului Arsenie Boca, ieromonah al Mănăstirii Brâncoveanu, Sâmbata de Sus, a cărui contribuție este detaliat arătată: „a binevoit să scrie după dictatul meu cea mai mare parte din traducere la prima ei redactare [și] a executat și coperta.”¹⁴ Nu era uitat nici Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului, căruia îi este adusă mulțumire pentru susținerea din perioada „când e așa puțină hârtie”¹⁵

Setea cu care poporul doritor de viață duhovnicească a întâmpinat această lucrare este arătată în „Prefața traducătorului” la Ediția a doua a primelor patru volume, în care Părintele Stăniloae, în ziua Sfințelor Paști ale anului 1992, afirma că „întrucât primele patru volume din Filocalie s-au tipărit la Sibiu în anii 1947-1948 într-un număr de exemplare restrâns și de aceea s-au epuizat curând, mi-

¹³ Dedicția Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae cuprinsă la începutul primului volum al scrierilor filocalice.

¹⁴ Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, *Cuvânt înainte la Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, volumul I, p. V, IX.

¹⁵ Ibidem.

am dat acordul editurii Harisma să le tipărească într-o a doua ediție. Scrierile cuprinse în colecția Filocalia, ajunsă până la volumul 12, au fost foarte căutate prin faptul că descriu un drum progresiv al vieții duhovnicești, cu recomandări din cele mai concrete. Drumul acesta este cel al curățirii omului de patimile ce-l închid în egoismul satisfacțiilor trecătoare, închis orizontului vieții spirituale mereu mai bogate și veșnice. Și el nu este un drum inventat de om ci este calea înfățișată de viața lui Iisus Hristos și în care poate înainta cel ce crede în El.”¹⁶

Contribuția Părintelui Stăniloae, la teologia românească, prin aceste traduceri, este normativă. Lucrarea a fost una complexă, întrucât cuprinde, pe lângă transpunerea textelor în cel mai de înțeles grai, care reproduce sensul fidel al celor traduse, și diferite lămuriri care întregesc tabloul învățămintelor mântuitoare. Prin studiile introductive, se lămurește intenția celor cuprinse în volumele editate, precum autorii, câteva date bibliografice ale acestora și operele lor; contextul în care au fost scrise, dar și profunzimea mesajului transmis, tâlcuit rezumativ, pe înțelesul tuturor. Tehnica prezentării comparative a unor texte esențiale, precum și tâlcuirile la diferitele paragrafe, fac din scrierile filocalice, material de lucru pentru știința științelor, și anume teologia care înveșnicește.

„Prin traducerea Filocaliei, pentru Dogmatica Ortodoxă a revenit șansa recentrării acesteia în metoda și duhul cugetării Părinților Bisericii. Această șansă a fost valorificată treptat de cei mai de seamă reprezentanți ai Dogmaticii Ortodoxe din România perioadei comuniste.... O lume se scufundă și o altă răsărea semeață la orizont. Dar cadrul închis, întunecat și concentraționar al acestei perioade conținea, ca o sămânță îngropată în pământ, în asteptarea Învierii, lumina plină de nădejde a Filocaliei.”¹⁷

Apariția Filocaliei aduce o îmbunătățire a vieții duhovnicești. Teologii au posibilitatea de a se sprijini, în cercetarea lor, pe realitatea viețuirii întru Hristos Domnul, trăită în cel mai autentic mod, de către Sfinții Părinți ai Bisericii. Totodată profunzimea scrierilor combate atât curentul scolastic, lipsit de duh, cât și cel pietist, lipsit de discernământ, în care teologia are „ispita” de a aluneca. „Importanța

¹⁶ Idem, Prefața traducătorului la Ediția a doua a primelor patru volume, în Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, Editia a IV –a, volumul I, Editura Harisma, București, 1993, p. 9.

¹⁷ Cristinel Ioja, *O istorie a dogmaticii în Teologia ortodoxă română – de la începuturile învățământului teologic seminarial în limba română la instaurarea comunismului*, volumul II, Editura Pro Universitaria, București, 2013, p. 549.

Filocaliei pentru spiritualitatea ortodoxă este, oricât s-ar părea de exagerat, egală cu importanța Sfintei Scripturi pentru creștinism.”¹⁸ În același mod în care Scripturile relevă cele dumnezeiești, tot astfel și scrierile filocalice relevă modul în care, trăind în pământul acesta, putem cuprinde în ființa noastră cele dumnezeiești, prin exemple concrete de trăire.

În această direcție, cuvintele Diaconului Nicolae Mladin, sunt normative, acesta definind Filocalia ca fiind „dar făcut teologiei românești... valoare unică și centrală în viața de veacuri a Ortodoxiei... esența Ortodoxiei.”¹⁹

Prin Filocalie se aduce în prezent experiența milenară a Bisericii trăitoare și luptătoare, se evidențiază concretul și realismul duhovnicesc în defavoarea pietismului și sentimentalismului, se dăruiește material inspirat și autentic, atât în lucrarea teologiei trăite cât și în cea teoretică. „Prin traducerea Filocaliei, pentru Dogmatica Ortodoxă [se primește] puterea plină de viață a cultului Bisericii și forța explozivă a Tradiției.”²⁰

Cel mai concret mod în care se evidențiază importanța scrierilor menționate pentru teologie și viață o exprimă, însă, tot Părintele Stăniloae, învățând ca „programul vieții descris în Filocalie este un program hristologic. Este trăirea în Hristos din puterea lui Hristos pe care Îl au trăitorii în ei prin rugăciune tot mai deasă. Este calea spre cea mai înaltă noblețe omenească, este singura cale care promovează unirea oamenilor între ei în Hristos, opusă dezbinărilor care aduc atâta suferință omenească.”²¹

Prin traducerea propriu-zisă, dar și prin adnotări, se arată hibeale trăirii contemporane și punctele vitale ce ne scot din denaturările adevărilor revelate, spre o trăire curată, dreaptă, luminată și autentică. Totodată este combătut formalismul, părerea de sine, autosuficiența, însingurarea prin hiperbolizarea eu-lui și crearea unei divinități false.

Frumusețea totunitarului regăsit în opera patristică este dată și de faptul că însăși traducătorul și tâlcuitorul operei, a trăit la cel mai înalt nivel cele pe care le-a mărturisit prin scriere. A trăit marele dar al mărturisirii credinței, punându-și viața pentru Domnul Vieții. A

¹⁸ Prof. Mariana Em. Vasilescu, „Spiritualitatea ortodoxă”, *Revista Teologică*, an XXXVII (1947), nr. 1-2, p.20.

¹⁹ Diac. Nicolae Mladin, „Atitudini. Despre Filocalie”, în *Revista Teologică*, an XXXVI (1946), nr. 7-8, p. 388.

²⁰ Cristinel Ioja, *op. cit.*, p. 549.

²¹ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Prefața traducătorului, *op. cit.*, p. 10.

avut o credință vie, lămurind profunzimile Sfinților Părinți din/ prin vasta lui experiență, ca cel ce a fost plin de har, datorită faptului că a renunțat la tot pentru dragostea lui Hristos. A împlinit în viața sa condiția esențială a ortodoxiei, și anume, să trăiască mai întâi, și apoi să propovăduiască o experiență trăită și nu una teoretică.

Prin purtarea de grijă a Dumnezeuului nostru, am moștenit o istorie plină de tradiție sfântă definită de lucrarea unor oameni sfinți, purtători de Dumnezeu. Am moștenit un context caracterizat prin însăși unicitatea lui, în lumea ortodoxă; am primit mult, și ni se va cere deasemenea, pe măsura celor primite.

Părintele Stăniloae afirma în Introducerea volumului XI al Filocaliei ca: „faptele noastre morale sunt și faptele lui Dumnezeu și faptele mântuitoare ale lui Hristos ajung la capăt, sau se fructifică în faptele morale ale omului. Dogmatica cuprinde în sine Morala nedesfășurată, iar Morala, Dogmatica în desfășurarea ei pe calea spre împlinire.

Dar între faptele noastre morale prin care ne unim tot mai mult cu Dumnezeu și Dumnezeu cu noi, un rol important îl are rugăciunea.... De aceea, scrierile teologice ale sfinților Părinți sunt în același timp scrieri de laudă ale lui Dumnezeu, fiind foarte apropiate de cultul Bisericii.

Urmând lor, tot cultul ortodox e plin de învățătura despre Dumnezeu în ceea ce a făcut și face El în om și pentru om,... Așa se explică conținutul teologic al cultului ortodox, dar și trăirea emoțională, existențială a conținutului teologic în acest cult. Această stă în legătură cu prezentarea emoțională a dogmelor credinței și cu continua fundamentare teologică a îndrumărilor morale date omului.”²²

²² Idem, *Introducere în Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, volumul XI, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 8-9.

Studia Doctoralia
 ISSN 2537 – 3668
 An 1 (2016) /1/ pp.37-55

Activitatea tămăduitoare a Bisericii oglindită în scrierile Sfântului Vasile cel Mare

Drd. Laurențiu-Victor CHILIBARU

laurentiu.chilibaru@yahoo.ro

Abstract:

St. Basil was concerned throughout his whole life to relieving suffering of the sick. His precarious health condition functioned as a spring which pushed him to consume all the energy to healing the suffering believers. His extensive theological work was supported in a practical way by his rich social activity, both crowned with the sublime thaumaturgical work of St. Basil, directed especially towards the community members of the Church of Caesarea of Cappadocia. For Basil, a very important role in healing plays the doctor, whose skill and action should not be neglected at all, but the Real and Great Physician of souls and bodies is our Lord Jesus Christ Himself. In all the writings of St. Basil the Great, there is his intense concern for comforting, strengthening and healing various categories of disadvantaged people. The most tangible evidence of his unconditional love of neighbor is offered by St. Gregory of Nazianz, a lifelong friend of Basil. Gregory talks about healing the king Valens's son and the prefect Modestus by Basil. Regarding the assertion of existence in a simple form of the Sacrament of Holy Unction's practice in the early Christian centuries, most of the experts believe that prayer sixth in the today order of the Sacrament has as author Basil himself. The Holy Unction, as a sacrament of healing diseases through prayer of the Church, by anointing with holy oil and laying on of hands by priests, it was a common practice of the Church, according to the testimony and regulation of The Holy Scriptures. On the other hand, even since the second and third centuries of Christian era, according to the liturgical researchers, there was a prayer of consecration of oil, as part of the Divine Liturgy. All this underlines the huge importance that the Church in general and St. Basil the Great in particular have given both through writings and through social-missionary activity carried out, to the work of healing the sick.

Keywords:

Church, the sick ones, healing, the Sacrament of Holy Unction, prayer, doctor, Lord Jesus Christ, Saint Basil the Great.

Introducere

Într-o lume care, după nefericitul moment al mâncării fructului oprit, se confruntă din ce în ce mai mult cu efectele intervenției răului – păcatul, neputința și slăbiciunea –, generând o adevărată problematică a suferinței, Biserica, prin misiunea ei primordială, trasată de Mântuitorul Hristos, are rolul de a găsi și de a aplica o seamă de tratamente, în scopul vindecării și însănătoșirii ei. Dacă prin neascultarea poruncii de către primii oameni a intrat păcatul în lume, consecința imediată a păcatului a fost suferința. Nașterea însăși a omului – actul de intrare în spectacolul vieții – implică suferința, căci i-a spus Dumnezeu femeii, după descoperirea infamei insubordonări: „în dureri vei naște copii” (Facere 3, 16). Prin urmare, omul este condamnat la o viață de suferință pe acest pământ, viață trăită sub stigmatul păcatului. Deși situația aceasta este aparent fără scăpare, totuși, Dumnezeu, Aceași Ființă Absolută Care a răsplătit pe om, pentru îndrăzneala sa de a-și declara independența, cu această condiție tragică și lipsită de sens, a venit, în vremea de pe urmă, în ajutorul omului. Dumnezeu S-a făcut om, S-a sălășluit între oameni, dovedind neamului omenesc că nu l-a creat pentru a-l da apoi cu totul uitării, ci că iubirea Sa a fost infinit mai mare decât rușinea adusă de fărădelegea umană. Toată lucrarea de mântuire a Fiului lui Dumnezeu, care cuprinde Întruparea, Nașterea, Patimile, Moartea, Învierea și Înălțarea Domnului, are la bază actul de răscumpărare a păcatului adamic și de împăcare a omului cu Dumnezeu. În acest context, dialectica suferinței și a manifestării ei ultime, moartea, își dezvăluie semnificația ei reală și completă: conștientizarea dependenței totale a omului față de Dumnezeu și întrebuințarea libertății primite ca dar în direcția împlinirii voinței divine. Cu alte cuvinte, suferința are un pregnant caracter pedagogic, și de aceea, este importantă și necesară. Fără suferință, omul nu poate înțelege cât de mare este ofensa adusă lui Dumnezeu prin neascultarea poruncii Sale, care, în definitiv, este esențială, pentru că asigură buna funcționalitate a ființei umane în totalitatea ei. Fără suferință, omul nu realizează starea sa de păcătoșenie, dar, mai ales, nu poate observa disproporția uriașă dintre această stare în care a căzut și starea harică pe care a pierdut-o. Dacă va putea corecta această ruptură, această prăpastie ontologică, provocată de sine însuși, doar atunci omul va afla medicamentul cel mai eficient pentru izbăvirea de suferință. Constatând, pe cont propriu, duali-

tatea suferință-bucurie, boală-sănătate, omul își va ridica strigătul său, dincolo de timpuri, către Doctorul sufletelor și al trupurilor, Cel Care, prin jertfa Sa ispășitoare și prin puterea harului Său tămăduitor și sfințitor, a reînnoit întreaga creație, pentru a primi vindecare și pentru a cunoaște bucuria unirii cu El.

Dacă mântuirea întregii umanități a fost realizată o dată pentru totdeauna de jertfa lui Iisus Hristos, consecințele păcatului originar încă afectează firea omenească, provocând răni adânci înlăuntrul ei, datorită repetării atitudinii sfidătoare a lui Adam, de către descendenții săi. Însă aceștia au șansa reabilitării, a vindecării, dacă fac apel la ajutorul și milostivirea lui Dumnezeu. De această dată, El întinde mâna Sa atotputernică prin intermediul Bisericii, care este Trupul Său. Aici, în Biserică, Dumnezeu se manifestă dep-lin, își transmite harul Său, harul Duhului Sfânt, Care sfințește și tămăduiește firea umană și întreaga natură creată. Această manifestare a puterii divine se produce în Biserică, sub forma actelor sacramentale, a sfintelor slujbe: Sfânta Liturghie, Tainele și Ierurgiile. Numai prin participarea la aceste slujbe există vindecare și mântuire.

Totuși, nu trebuie neglijată nici implicarea medicinei și a instituțiilor sale în procesul de diagnosticare, tratare și vindecare a bolilor de natură trupească sau chiar sufletească. De altfel, între Biserică și instituțiile medicale e binevenită o relație de cooperare, în vederea tămăduirii afecțiunilor umane, în istoria creștinismului existând nenumărate pilde în acest sens. Printre acestea, un nume cu adevărat remarcabil pentru felul în care a înțeles că o conlucrare eficientă pentru actul taumaturgic între Biserică și medicină se poate realiza prin instituirea unor așezăminte sociale, specializate în tratarea și îngrijirea bolnavilor în preajma Bisericii a fost cel al Sfântului Vasile cel Mare.

Prin urmare, „a sosit vremea ca Biserica să preia practica organizării unor instituții de sănătate moderne, preluând și dezvoltând exemplul instituțiilor organizate prin lucrarea Sfântului Vasile cel Mare, în care să fie puse în valoare atât progresul medicinei până la această dată cât și valoarea harică a Sfintelor Taine pe care le-a instituit Domnul nostru Iisus Hristos, aducându-ne aminte că harul vindecării vine numai de la Dumnezeu”¹.

Legat de noțiunea de vindecare, amintim că nu există nici o piedică pentru a face apel, în caz de nevoie, la medici și de a aplica

¹ Mihai Popa, *Îndrumar pentru restabilirea sănătății*, Mănăstirea Brazi, București, 1999, p. 13.

remediile preconizate de ei. Sfântul Vasile notează în acest sens: „Este încăpățănare să fugi complet de orice folos din cele pe care le poate aduce medicina”². Înainte de a pune în discuție această problemă a taumaturgiei în opera marelui ierarh, se cuvine să amintim pe scurt câteva momente din viața acestuia.

1. Viața Sfântului Vasile cel Mare

Sfântul Vasile cel Mare provenea dintr-o familie nobilă și bogată din Pont. Tatăl său se numea Vasile și de tânăr s-a stabilit în Cezareea Capadociei, unde s-a căsătorit cu Emilia, o fiică de mucenic.³ Vasile și Emilia au avut zece copii, dintre care patru vor deveni sfinți: Sfânta Macrina cea Tânără, un fiu care a murit în copilărie, Sfântul Vasile cel Mare, Naucratie, mort la 27 de ani, Sfântul Grigore al Nyssei, patru fete și Sfântul Petru al Sebastiei.

Sfântul Vasile cel Mare s-a născut în anul 329 sau 330; „este una din figurile cele mai strălucitoare ale secolului al patrulea”⁴, „un

² *Regulile Marii*, Întrebarea 55, III, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a doua. Asceticele*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, Traducere, note și indici de Prof. Iorgu D. Ivan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 299.

³ În prezentarea vieții Sfântului Vasile cel Mare am folosit în special *Studiul introductiv* din volumul Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 17, Traducere, introducere, note și indici de Pr. prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1986, pp. 7-33, volum în care se găsesc trimiterile la autorii care au scris despre viața Sfântului Vasile, dintre care amintim: Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt funebru în cinstea Sfântului Vasile cel Mare* (Cuvântul 43), în „Patrologia Graeca”, 30, 493-608, tradus în românește de Pr. prof. N. Donoș, în: Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, Atelierele Zanet Corlățeanu, Huși, 1931, p. 118-204; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvânt funebru*, în „Patrologia Graeca”, 46, 787-818 și *Viața cuvioasei Macrina*, în „Patrologia Graeca”, 46, 959-1000, tradusă în românește de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1947; Ieronim, *De viris illustribus*, 116; Socrate, *Istoria Bisericească*, IV, 26, Sozomen, *Istoria Bisericească*, VI, 15-17, Teodoret, *Istoria Bisericească*, IV, 19, 30; alte volume utilizate: Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Derwent, 1999, pp. 111-112; Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru Seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 177-178.

⁴ *Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri partea întâi. Omilii*

mare păstor al Bisericii și un scriitor de culme al vremii sale”⁵. «Pentru toți, spune Sfântul Grigorie de Nazianz, a fost un fel de lege a virtuții» «a fost un bărbat nobil și mai presus de trup chiar înainte de a se muta din această viață»⁶. Și-a început pregătirea mai întâi în casa părintească, sub influența bunicii sale după tată, Macrina cea Bătrână, a mamei sale și a tatălui său. Apoi, Sfântul Vasile și-a continuat studiile la școlile din Cezareea, unde l-a cunoscut pe Sfântul Grigorie de Nazianz. Din Cezareea s-a dus la Constantinopol, iar din capitala imperială «a fost trimis de Dumnezeu și mânat de strașnica lui sete de știință la Atena»⁷.

Aici a început marea prietenie dintre Grigorie și Vasile, probabil una dintre cele mai frumoase din câte există, care, de altfel, a devenit un model de referință pentru toate timpurile. De asemenea, chiar și viața lor studențească a fost un model pentru teologii de totdeauna, pașii lor neabătându-se niciodată de la cele două drumuri: al Bisericii și al școlii⁸.

În 355-356, după o ședere de patru-cinci ani în Atena, Sfântul Vasile s-a întors acasă, unde a predat retorica în orașul natal, vreme

la *Hexaemeron*, *omilii la Psalmi*, *omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 17, p. 10; Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru Seminariile teologice*, p. 178.

⁵ Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 113.

⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 2, p. 120, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 17, p. 10; precizăm că textul integral al *Cuvântării 43 – Elogiul Sfântului Vasile*, de Sfântul Grigorie de Nazianz, este publicat pe site-ul: <https://theologiepatristica.wordpress.com/2015/02/07/sfantul-grigorie-teologul-de-nazianz-cuvantarea-43-elogiul-sfantului-vasile-sau-cum-sfintii-parinti-indeamna-la-educatie-si-cultura/> (postat în 7 februarie 2015, accesat în 31 august 2016).

⁷ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 14, p. 132, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, 1986, vol. 17, p. 10.

⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 19-21, pp. 137-140, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 10; Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 111.

de doi ani. Succesele repurtate ca profesor au provocat în inima tânărului Vasile, după spusele fratelui său, Sfântul Grigorie al Nysei, un sentiment de mândrie, de care sora sa mai mare, Macrina cea Tânără, a reușit să-l vindece, îndemnându-l să urmeze calea virtuții, a slujirii lui Dumnezeu și a aproapelui⁹. Drept urmare, Sfântul Vasile, așa cum însuși mărturisește în *Epistola* 223, a părăsit catedra de retor din Cezareea, a împărțit o parte din avere la săraci și, după ce s-a botezat, a cercetat monahismul din Alexandria, Egipt, Palestina, Siria și Mesopotamia, pentru a se iniția în practicarea unei vieți ascetice riguroase¹⁰. La întoarcerea din pelerinajul său, Sfântul Vasile și-a împărțit și restul averii săracilor și s-a retras în Pont, pe malul râului Iris, unde a înființat o mănăstire de călugări. Aici l-a adus și pe prietenul și colegul său de studii, Sfântul Grigorie de Nazianz, după o perioadă de timp, și, împreună, au alcătuit *Filocalia*, o antologie din scrierile lui Origen¹¹.

Prin anul 364, noul episcop al Cezareii, Eusebie, l-a hirotonit pe Sfântul Vasile preot, din postura de citeț pe care o avea până atunci¹². Datorită unei neînțelegeri iscate între cei doi la scurt timp după aceea, Sfântul Vasile s-a întors în Pont, «unde a luat condu-

⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața fericitei Macrina*, Traducere de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1947, p. 17, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 15; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața Sfintei Macrina*, Traducere de Ioan Pătrulescu, note, postfață și bibliografie de Cristian Bădiliță, Editura Anastasia, București, 2004, p. 25.

¹⁰ *Epistola* 223, II, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, Traducere, introducere, note și indici de Preot prof. dr. Constantin Cornițescu și Preot prof. dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, București, 1988, pp. 457-458.

¹¹ Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 111; Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru Seminariile teologice*, p. 178; Studiu introductiv la Sfântul Vasile Cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 16.

¹² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 27-28, p. 147, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 17.

cerea monahilor, dându-le îndemnuri vrednice de ținut minte»¹³. Așa au apărut *Regulile vieții monahale mari și mici*, care constituie un îndreptar al vieții de obște în mănăstiri, folosit până în zilele noastre¹⁴. Anunțându-se primejdia prigoanei ariene asupra Bisericii din Cezareea, o dată cu vizita împăratului arian Valens în Capadocia, Sfântul Vasile s-a întors în orașul natal, la chemarea Sfântului Grigorie, și a reușit să-l oprească pe împărat din intenția sa¹⁵.

După aceea, Sfântul Vasile a mai făcut o a treia și ultima împărțire a averii sale către săraci, cea pe care o moștenise de la mama sa. Dar, acest mare om al Bisericii nu s-a mulțumit doar să-și împartă averile sale la cei sărmani, ci s-a dăruit cu toată ființa sa pentru alinarea suferințelor celor năpăstuiți, cum a fost în marea secetă și foamete care s-a abătut asupra Capadociei, în anul 368¹⁶.

În 370, după moartea episcopului Eusebie, Sfântul Vasile a urcat pe scaunul eparhial al Cezareii Capadociei, cu toată opoziția arienilor¹⁷. Între numeroasele minuni și intervenții salvatoare săvârșite de Sfântul Vasile în timpul vieții, Sfântul Grigorie de Nazianz a făcut referire, în panegiricul său, la vindecarea fiului împăratului Valens și cea a prefectului Modest, dar și la apărarea unei femei văduve, pe care asesorul judecătorului din Cezareea voia să o ia cu sila de soție¹⁸.

¹³ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 29, p. 148, apud Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 17.

¹⁴ Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 114; Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru Seminariile teologice*, p. 178.

¹⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 33, p. 152, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 18.

¹⁶ Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 112; Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 19.

¹⁷ Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 112; Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 19.

¹⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 54-57, pp.

Sfântul Vasile cel Mare a ridicat la treapta de episcop pe prietenul său, Sfântul Grigorie de Nazianz¹⁹, și pe fratele său, Sfântul Grigorie de Nyssa. De asemenea, „a creat, în apropierea Cezareii, un mare complex filantropic care cuprindea: biserică, spitale, leprozerii, azile pentru bătrâni, case pentru străini; la acestea se adaugă clădirile cele de trebuință pentru satisfacerea nevoilor tuturor acestor așezăminte: bucătării, ateliere de tot felul și alte dependențe necesare; nu lipseau nici școlile în care copiii învățau carte și nici școlile pentru învățarea meseriilor. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare a creat, lângă orașul Cezareea, un alt oraș, pe care poporul l-a numit cu numele întemeietorului lui: *Vasiliada*”²⁰, un oraș unic în istoria lumii.

Întreaga lui viață a fost marcată de boală, care i-a provocat o grea suferință, accentuată și de asceza aspră pe care o impunea trupului său. După ani istovitori de chinuri, în cele din urmă, boala a biruit. Astfel, la 1 ianuarie 379, Sfântul Vasile s-a stins la o vârstă încă tânără, pe când avea aproximativ 50 de ani²¹. O foarte frumoasă și elogioasă descriere a personalității și caracterului desăvârșit al Sfântului Vasile cel Mare ne este lăsată de extraordinarul său prieten, Sfântul Grigorie de Nazianz. Acesta mărturisește că autorul *Vasiliadei* «a preamărit virtutea și a urgisit viciul»; avea farmec la povestit și știa să educe pe alții chiar când glumea²²; mustra cu blândețe, dar «nu ducea blândețea până la sălbăticie și nici indulgența până la

170-175, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, pp. 25-27.

¹⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 59, p. 177, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 27.

²⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 28.

²¹ Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 112; Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru Seminariile teologice*, p. 178; Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 31.

²² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 64, p. 184, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 29.

slăbiciune»²³, inteligența și elocința lui lăsau în urmă pe toți oamenii; s-a curățit pe sine pentru a primi pe Duhul Sfânt spre a tâlcui Scripturile, spre a cerceta lucrurile dumnezeiești și spre a găsi cuvintele care să corespundă exact ideilor²⁴. Pe scurt, «frumusețea lui Vasile a fost virtutea», măreția lui a fost vorbirea lui despre Dumnezeu, urcușul lui a fost treptat, dar continuu²⁵; astfel, întreaga sa viață n-a fost decât o înălțare spre cer, către Dumnezeu, Sfântul Vasile dovedindu-se a fi om desăvârșit într-o viață desăvârșită²⁶.

În concluzie, putem spune că preocuparea permanentă a întregii vieți a Sfântului Vasile cel Mare a fost, printre altele, grija pentru cei săraci, ajutorarea celor aflați în nevoi, ușurarea suferințelor celor bolnavi, mângâierea celor îndurerăți de pierderea cuiva drag, îmbărbătarea celor care își vedeau credința sau răbdarea puse la grea încercare de prigoane sau alte necazuri.

Ca tânăr, a împărțit întreaga sa avere oropsiților soartei; ca monah, a organizat viața de mănăstire după criteriul obștei; ca preot, a dat hrană celor flămânzi în timpul secetei și foametei cumplite a anului 368; iar ca episcop, și-a lărgit acțiunile sale filantropice, întemeind, pe de o parte, un complex social de proporțiile unui mic oraș care a primit numele său, iar, pe de altă parte, dând dispoziție horepiscopilor săi să înființeze în eparhiile lor așezăminte filantropice permanente²⁷.

²³ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 64, pp. 184-185, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 30.

²⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 65, p. 185, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 30.

²⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 66, p. 186, apud Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 30.

²⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 80, p. 192, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 30.

²⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la*

3. Activitatea tămăduitoare a Bisericii la Sfântul Vasile cel Mare

În operele Sfântului Vasile, tema suferinței și vindecării este frecvent întâlnită și continuă aceeași linie subliniată în Sfânta Scriptură. Originea suferinței și a bolii e urmare a căderii firii umane în robia păcatului. Natura umană, deși a fost restaurată prin jertfa, moartea și Învierea Mântuitorului, păstrează încă amprenta păcatului: „Ce-am suferit, am suferit din cauza păcatelor noastre, dar Dumnezeu milei își va arăta bunătatea prin dragostea Lui mare pe care o are față de Biserică, și iubirea Sa de oameni”²⁸. În ton cu Sfântul Apostol Pavel, Marele capadocian afirmă că Dumnezeu nu supune, totuși, pe om unor încercări peste puterile acestuia de a le îndura sau depăși, ba chiar, o dată cu ispita, Domnul îi acordă omului și ajutorul necesar pentru a ieși din ea (I Corinteni 10, 13). Iată îndemnul Sfântului Vasile: „Totuși, dacă această încercare e trecătoare, îndurați-o”, căci «dacă toate acestea se vor desființa» (II Petru 3, 11), nu trebuie să fie cu mirare că „vom fi sortiți durerilor proporționate puterilor noastre, pe care ni le rânduiește Dreptul Judecător”. Iar cei care vor răbda până în final se vor bucura de comuniunea sfinților: „Ceea ce vă așteaptă, fraților, sunt cununile mucenicilor, ceata mărturisitorilor, care stau gata să vă întindă mâinile și să vă primească în rândul lor. Aduceți-vă aminte de sfinții de altădată: nici unui n-au fost socotiți vrednici de cununile răbdării pentru că au trăit în plăceri sau pentru că s-au pus în slujba lingușirilor, ci toți au fost supuși pârjolu-lui marilor patimi și au adus dovezile vredniciei lor. Unii au primit proba batjocurilor și a biciuirilor, alții au fost tăiați cu fierăstrăul, alții au murit tăiați de sabie (Evrei 11, 6-37). Fericit cine a fost socotit vrednic să sufere pentru Hristos! Mai fericit și cel care a încercat și mai mari suferințe pentru că «pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi» (Romani 8, 18)”²⁹.

De asemenea, Sfântul Vasile cel Mare pune în valoare aspectul pedagogic al suferinței, care e necesară pentru consolidarea omului lăuntric și, în consecință, pentru dobândirea cununii cerești:

Psalmi, omilii și cuvântări, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIMBOR, București, vol. 17, p. 27.

²⁸ *Epistola 247*, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, EIMBOR, București, 1988, p. 515.

²⁹ *Epistola 139, II*, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIMBOR, București, vol. 12, pp. 325-326.

„Așadar, fraților, dacă încercarea e grea, să îndurăm suferințele, căci nimeni nu se încununază dacă n-a fost rănit în luptă și n-a fost acoperit de praf”³⁰. Iar în alt loc spune: „pentru suferințele de până acum ne va răsplăti cu cununa răbdării și a nădejdi în El. (...) Căci nu după un singur act de curaj și nici după vreo suferință scurtă se poate vedea cât e de mare puterea sufletului, ci Domnul, Care ne pune la încercare inimile, vrea ca să primim răsplata dreptății numai după ispitiri îndelungate și pline de răbdare”³¹. Totuși, ținând cont de greutatea acestei probe de foc a suferinței, la care s-au angajat creștinii din comunitățile păstorite de el, Sfântul Vasile îi consolează cu blândețea sa echilibrată: „De aceea aș dori ca și voi să aveți parte de mângâiere, și, întăriți de bucuria acestei nădejdi, să treceți mai ușor peste necazurile și suferințele de acum. Pentru că dacă ne plătim datoria pentru păcate, atunci loviturile pe care le-am primit până acum par a fi destule pentru a înlătura de la noi de acum înaintea mânia lui Dumnezeu”³². În același timp, el folosește un ton muștrător atunci când se adresează unor credincioși care au renunțat la luptă, preferând să trăiască o viață de plăcere și trândăvie. Astfel, Sfântul Vasile arată că păcatul este un act condamnabil cu care nu trebuie să negociem, dimpotrivă, trebuie să-l smulgem din sufletul nostru, înainte de a prinde rădăcini prea adânci: „«Căci Eu nu voiesc moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu; întoarceți-vă deci și trăiți!» (Iezechiel 18, 32). Nu fi nepăsător la gândul că ai căzut și că de acum ai rămas în prăpastia relelor. A venit vremea să te ridici, (...) să te vindeci, (...) să te îndrepti. Ai alunecat? Trezește-te! Ai păcătuit? Ușurează-te! Nu mai umbla pe calea păcătoșilor (Psalmi 1, 1), ci sari afară din ea! După ce te vei fi întors și-ți vei fi plâns păcatele, atunci vei fi mântuit, căci sănătatea ne-o dă truda, iar mântuirea, sudorile”³³. Observăm că accentul cade pe faptul că omul

³⁰ Epistola 240, II, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 498.

³¹ Epistola 140, I, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 327.

³² Epistola 140, I, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 327.

³³ Epistola 44, II, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 200.

trebuie să pornească la drumul mântuirii în primul rând înarmat cu pocăința, iar apoi cu dorul stării de curăție și sănătate pe care a pierdut-o, și care să-i dea elanul și tăria necesare pentru recâștigarea ei. Tot pe același ton muștrător vorbește celor care Îl învinovătesc pe Dumnezeu de suferințele pe care ei sunt obligați să le îndure, fiind incapabili să conștientizeze valoarea pedagogică a acestor suferințe, care nu reprezintă altceva decât roadele propriilor fărădelegi săvârșite. În acest sens, Sfântul Vasile învață: „nu putem suferi ceva fără voia lui Dumnezeu” și „nici una dintre suferințele noastre nu este spre vătămarea noastră”. Dar, cu toate acestea, „suferințele din iad nu au autor pe Dumnezeu, ci pe noi înșine, începutul și rădăcina păcatului stă în noi și în libertatea voinței noastre. Am putea să nu avem nici o suferință dacă ne-am îndepărta de viciu; dar pentru că noi înșine, prin plăcere, ne-am lăsat ademeniți de păcat, ce motiv serios am putea invoca încât să nu fim noi înșine autorii suferințelor noastre?”³⁴

Dialectica suferinței, care însoțește ca un blestem firea omenescă, a fost soluționată, o dată pentru totdeauna, de actul soteriologic al Fiului lui Dumnezeu. Motivată de iubirea Sa ființială, inepuizabilă, Domnul Hristos a unit în Ipostasul Său veșnicia cu timpul, divinul cu umanul, transcendentul cu imanentul, iar scopul acestei lucrări a fost unul de maximă generozitate: îndumnezeirea omului. Dar pentru atingerea acestui obiectiv în mod firesc, se impunea, datorită slăbiciunii umane, parcurgerea unor etape intermediare. Una dintre acestea era aflarea și vindecarea omului păcătos, a oii celei pierdute: „El a răbdător toate înjosirile din pricina mării lui bunătăți față de lucrarea Sa, pentru ca să găsească oia pierdută și s-o mântuiască, să însănătoșească și să mântuiască pe omul coborât de la Ierusalim la Ierihon și care din pricina aceasta a căzut între tâlhari (Luca 10, 30-34). El a murit pentru tine ca să te mântuiască din pierzania morții și să te facă să ai parte de o viață cerească”. Pe scurt, El Se aseamănă unui doctor care „se apleacă spre suferințele bolnavilor luând parte la mirosul greu al bolii, spre a vindeca pe cei încercați de suferințe”³⁵.

³⁴ *Omilia a IX-a*, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaemeron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, pp. 435-436.

³⁵ *Epistola 8, V*, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 130.

Și în alte locuri Sfântul Vasile compară pe Hristos cu Marele Doctor al sufletelor și al trupurilor care a venit în lume pentru a vindeca natura umană de boli și a reda omului sănătatea firească, de mare preț. Dumnezeu este doctorul care vine în întâmpinarea bolnavului, intervenind în funcție de măsurile pe care acesta le ia spre vindecare³⁶. Sfântul Duh este numit doctor al sufletelor vătămate de rănilor viclene ale diavolului, peste care El Se pogoară pentru a le vindeca de boala cea grea a păcatului³⁷. În alt loc face referire la terapia medicală prin tratamente amare, propunând un corespondent și în terapia duhovnicească: „De aceea socot că cel mai bun mijloc ar fi să ne însușim metoda doctorilor (vezi la câte exemple ne duc suferințele care dau peste noi). Doctorii, când văd că mărimea suferinței devine insuportabilă, recurg la potolirea durerilor prin medicamente. De aceea să ne rugăm și noi ca să aflăm vreun calmant și pentru sufletele noastre, ca să nu ne apuce dureri de nesuferit”³⁸. Medicii au un rol important în redarea sănătății trupesti, uneori chiar și a celei sufletești, de aceea, Sfântul Vasile știe să aprecieze „arta medicinei”, în ciuda limitărilor ei, și pe cei care o profesază: „În mod special, pentru Tine această știință se dovedește plină de rezerve, căci tu lărgești și mai mult granițele filosofiei, nelimitând doar la trupuri binefacerile acestei măiestrii, ci te preocupă și gândul să vindec și bolile sufletului”³⁹. În consecință nu se poate tăgădui meritul acestei îndeletniciri: „fiecare artă ne-a fost dată de Dumnezeu ca ajutor pentru natura noastră slabă (...) și desigur că tot așa este și cu arta medicinei”⁴⁰. Însă, în alt loc subliniază că nu trebuie să avem încredere absolută în terapia medicală, ci să știm că izvorul sănătății noastre este Dumnezeu: „în ceea ce privește ajutoarele ar-

³⁶ *Epistola 260, IV, în Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 533.

³⁷ *Despre Sf. Duh, VIII, în Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 33.

³⁸ *Epistola 34, în Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 174.

³⁹ *Epistola 189, I, în Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 383.

⁴⁰ *Regulile Marii, Întrebarea 55, I, în Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri partea a doua. Asceticele*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 18, p. 296.

tei medicale, să nu ne punem toată nădejdea pentru ușurarea durerilor numai în această artă, ci să știm că Domnul nu va lăsa să fim încercați mai mult decât putem suporta”⁴¹.

4. Referințele scrierilor Sfântului Vasile cel Mare la Taina Sfântului Maslu

Cu privire la Taina Sfântului Maslu, ca slujbă a vindecării trupesti și sufletești, o mărturie a faptului că exista o evoluție a riturilor care urmărea instituirea unei rânduieli specifice pentru această practică taumaturgică a Bisericii o găsim în *Epistola 31*, adresată episcopului Evsevona. Aici se prezintă cazul unui cleric pe nume Ipatie, rudă de sânge a Sfântului Vasile, care suferea de o boală incurabilă, în raport cu stadiul în care se găsea medicina la acea vreme. Ocupat cu ajutorarea celor afectați de foametea care lovise Capadocia în 368, Sfântul Vasile se scuză că nu poate părăsi orașul pentru cercetarea rudei sale, însă îi recomandă episcopului să acorde bolnavului asistență duhovnicească prin rugăciuni, la care să participe și comunitatea de credincioși: „De unde provine cauza neputinței lui nu poate fi necunoscut vredniciei Tale. Mă întristează însă faptul că pentru el s-a exclus orice nădejde de ușurare întrucât cei care au darul medicinei nu permit aplicarea, în cazul lui, a unui tratament obișnuit. De aceea face apel iarăși la ajutorul propriilor voastre rugăciuni. Te rugăm, așadar, să-i arăți ocrotirea obișnuită, atât pe temeiul dragostei pe care o ai față de cei suferinzi, cât și pe temeiul mijlocirii mele proprii pentru el. Dacă se poate mai cheamă lângă Tine și alți frați evlavioși, în așa fel încât toate aceste rugăciuni să se săvârșească în fața Ta”⁴².

Iată, prin urmare, o referire destul de clară, am putea spune, că, în timpul Sfântului Vasile, exista o rânduială simplă care ne trimite cu gândul la slujba Sfântului Maslu săvârșită în prezent. În componența ei se găsesc câteva din elementele specifice Tainei vindecării cunoscute nouă astăzi. Observăm că, în vederea vindecării unui bolnav, se adunau preoții Bisericii și turma credincioșilor, acei „frați evlavioși”, și se rugau împreună, în prezența celui suferind,

⁴¹ *Regulile Marii, Întrebarea 55, II, în Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri partea a doua. Asceticele, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 18, p. 297.*

⁴² *Epistola 31, în Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole), în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 171 și n. 1.*

având ca temei, atât dragostea creștinească pentru orice om care are nevoie de ajutor, cât și mijlocirea în rugăciune chiar a Sfântului Vasile. Din păcate, nu există aici nicio referire la alte două elemente esențiale care prin definiție stau la baza desfășurării Maslului, încă din practica apostolică, și anume, punerea mâinilor peste cel bolnav și ungerea cu untdelemn sfințit, așa cum se arată în următoarele versete din Sfânta Scriptură: „scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau” (Marcu 6, 13) și „peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși” (Marcu 16, 18). De altfel, actul văzut și probabil cel mai frecvent prin care Mântuitorul săvârșea tămăduirile era cel al punerii mâinilor: „toți câți aveau bolnavi de felurite boli îi aduceau la El; iar El, punându-și mâinile pe fiecare dintre ei, îi făcea sănătoși” (Luca 4, 40). Având în vedere că în timpul Sfinților Apostoli, bolnavii erau unși cu untdelemn, și că în epoca post-apostolică (secolele II-III) s-au găsit mărturii care confirmau existența unei rugăciuni de sfințire a untdelemnului, rostite în cadrul Sfintei Liturghii, după epicleză⁴³, e puțin probabil ca acest rit să fi dispărut în secolul al IV-lea. Faptul că nu mai apare menționat în epistola Sfântului Vasile poate fi pus pe seama unei omisiuni involuntare sau mai degrabă a notorietății acestei practici. De altfel, despre actul punerii mâinilor, ca parte componentă a ritualului vindecării, așa cum probabil se săvârșea în timpul ierarhului capadocian, avem o mărturie indirectă, parvenită de la prietenul său, Sfântul Grigorie Teologul, care, în al său *Cuvânt funebru la moartea Sfântului Vasile*, ne relatează minunea vindecării prefectului Modest, prin punerea mâinilor episcopului din Cezareea, peste capul acestuia. Minunea istorisită se produce la scurt timp după vindecarea fiului împăratului Valens, arianul, în palatul său imperial. Sfântul Grigorie scria următoarele: „Fiind lovit și el (prefectul, n. n.) de o boală s-a plecat sub mâinile acestui bărbat sfânt. Prefectul suferea, plângea, se zbătea; de aceea a trimis după Vasile și-l conjura, strigând: «Iată, acum ai căpătat satisfacție! Izbăvește-mă de

⁴³ Petru Pruteanu, *Slujba Sfântului Maslu: istorie și actualitate*, în „Altarul Reîntregiri”, Anul XV, Nr. 2, 2010, p. 225; Paul Meyendorff, *Taina Sfântului Maslu*, Traducere, prefață și note de Cezar Login, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 36; Diac. Asist. Vasile Răducă, *Taina Sfântului Maslu în viața creștinului*, în „Biserica Ortodoxă Română”, CVII, nr. 7-10, 1989, p. 178; Nenad S. Milošević, *Dumnezeiască Liturghie – centrul cultului în Ortodoxie. Legătura indisolubilă a Sfințelor Taine cu dumnezeiasca Euharistie*, Traducere de Pr. prof. Ioan Ică Sr, Editura Deisis, Sibiu, 2012, pp. 153-183.

această boală!» Lucru care s-a și întâmplat, după cum a recunoscut-o chiar prefectul și a spus-o la mulți care nu știau; că după această întâmplare nu mai înceta a lăuda pe Vasile și a-i admira virtuțile»⁴⁴. Relevantă pentru actul vindecării nu este puterea taumaturgică a săvârșitorului, ci iubirea din care izvorăște această putere, care desface legăturile noduroase ale bolii. Iubirea pentru aproapele depășește orice obstacol și nu ține seama nici de religie, nici de vârstă, nici de poziția socială. Ca în cazul oricărei slujbe din practica eclezială, temeiul săvârșirii Sfântului Maslu este iubirea de oameni, pe care a propovăduit-o, prin cuvânt și faptă, însuși Mântuitorul Hristos, iubire în care El ne-a cuprins pe toți, cu neputințele și suferințele noastre. Această iubire de oameni l-a călăuzit și pe Sfântul Vasile, de fiecare dată când a intrat în casele bolnavilor, dându-i puterea să vindece atât pe fiul împăratului cât și pe prefect.

Ca notă informativă, se cuvine să menționăm un argument, acceptat de majoritatea specialiștilor, care să ateste că în veacul al IV-lea exista în practica Bisericii un rit liturgic al tămăduirii bolnavilor. Este vorba de rugăciunea a șasea din slujba actuală a Sfântului Maslu, citită în timpul Evangheliei a șasea, care îl are ca autor pe Sfântul Vasile cel Mare, după majoritatea teologilor⁴⁵. Acest argument dă mărturie totodată și „despre credința generală a Bisericii în această sfântă lucrare, ca Taină, menită a comunica celor bolnavi harul lui Dumnezeu, pentru vindecarea bolilor trupești și pentru iertarea tuturor păcatelor lui”⁴⁶.

⁴⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul sfântului Vasile*, 54-55, p. 171, Studiu introductiv la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea întâi. Omilii la Hexaameron, omilii la Psalmi, omilii și cuvântări*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 17, p. 26.

⁴⁵ Silvestru de Canev, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Traducere de Arhim. Gh. Miron și Teodor Ghica, vol. V, București, 1906, pp. 59-65; Preot Monahul Teognost, *Taina Sfântului Maslu. Taina tămăduirii sufletului și trupului*, Editura „Credința strămoșească”, Iași, 2002, pp. 250-251; Anca Manolache, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 141, n. 3; Pr. Ioan Mihălcescu, *Sfânta Taină a Sfântului Maslu*, în „Revista Biserica Ortodoxă Română”, XLVI, nr. 5, mai 1928, p. 389; Pr. prof. dr. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 359.

⁴⁶ Preot Monahul Teognost, *Taina Sfântului Maslu. Taina tămăduirii sufletului și trupului*, pp. 250-251.

Având el însuși o fire bolnăvicioasă, căci de tânăr a fost chinuit de o afecțiune hepatică, fără îndoială acesta a fost motivul afinității sale pentru toți cei aflați în suferință. Din noblețea caracterului său, el s-a neglijat pe sine, pentru a se dedica slujirii, ajutorării și vindecării acestora. Despre infirmitatea sa, Marele ierarh scria la un moment dat într-o epistolă: „Am fost reținut de o boală a cărei gravitate m-a coborât până aproape de porțile morții”⁴⁷. De altfel, pentru Sfântul Vasile debilitatea sa fizică a constituit un prilej de a medita la moarte, singura cale de a accede în existența fericită a deplinei comuniuni cu Dumnezeu, lege de conduită care practic l-a călăuzit toată viața sa de pe pământ: „Singura mângâiere în necazurile mele e șubrezenia sănătății mele, care mă face să cred că nu voi rămâne prea multă vreme în această viață nenorocită”⁴⁸.

Concluzii

Despre Sfântul Vasile cel Mare putem vorbi doar la gradul superlativ, întrucât viața și activitatea sa reprezintă o adevărată și neprețuită pildă pentru toate timpurile. În ciuda sănătății sale șubrede, care i-a curmat viața la o vârstă încă tânără, acest brav și admirabil capadocian a reușit să înfăptuiască o mulțime de acte cutezătoare și întru totul memorabile. A fost un om de acțiune prin excelență, prin felul în care a știut să vorbească oamenilor, atrăgându-i spre inițiative bune și mari. Recapitulând realizările sale, amintim că a inovat aproape fiecare domeniu al teologiei. Din punct de vedere doctrinar, a scris tratatul *Despre Duhul Sfânt* și lucrarea *Contra lui Eunomie*. Epistolele, cuvântările și omiliile sale au fie caracter dogmatic și apologetic, fie moral și ascetic. Din punct de vedere liturgic, a împodobit cultul cu *Liturghia* sa și cu numeroase rugăciuni, printre care și cea inclusă în rânduiala Sfântului Maslu de astăzi. A organizat monahismul după criteriul obștei, fiind autorul *Regulilor vieții monahale*, încă utilizate în mănăstiri. A alcătuit, împreună cu Sfântul Grigorie de Nazianz, *Filocalia*. Iar, din punct de vedere social, este neegalat prin înființarea monumentalei *Vasiliade*, un complex de așezăminte filantropice de mari proporții, asimilat unui adevărat oraș în oraș.

⁴⁷ Epistola 141, I, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 330.

⁴⁸ Epistola 212, II, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 437 și n. 6.

Cuvintele Mântuitorului „Milă voiesc, iar nu jertfă” (Matei 9, 13) au constituit un imbold, încă de la începutul erei creștine, pentru credincioșii din toate timpurile, de a se preocupa de remedierea stării de suferință și a neajunsurilor semenilor, cu mai multă sânguință. „Cel care a transpus în practică pentru prima dată în istoria creștinismului această milă la nivel comunitar a fost Sfântul Vasile cel Mare”⁴⁹.

Sănătatea sa precară și constituția fizică firavă nu l-au împiedicat să se dedice complet Bisericii, slujirii lui Dumnezeu și aproapelui, dimpotrivă, această condiție aparent defavorabilă a funcționat ca un resort care l-a împins spre a veni în întâmpinarea și soluționarea tuturor problemelor cu care s-a confruntat comunitatea eclezială. Am putea spune că, de regulă, un trup lipsit de o bună sănătate fizică, ascunde în el un suflet care a dobândit printr-o luptă continuă și neobosită cu patimile, o deplină sănătate duhovnicească. În legătură cu aceasta, trebuie subliniat că „sănătatea dată de Dumnezeu și de medicină nu este aceeași. Dumnezeu vindecă atât sufletul cât și trupul, iar medicina cel mult trupul, pentru scurtă durată și precar. Deci sănătatea trupestă este provizorie, iar în sănătatea sufletească se cuprinde începutul vieții veșnice”⁵⁰. De aceea, în timpul său, Biserica s-a implicat enorm, datorită dedicării și înclinațiilor organizatorice ale Sfântului Vasile, în viața socială, religioasă și chiar politică, intervenind salutar în toate cazurile de asuprire, inegalitate socială sau abuzuri din partea păturii conducătoare. S-a îngrijit de cei afectați de sărăcie, de foamete, de boli, a consolată pe cei încercați de necazuri, a întărit pe cei amenințați de persecuția ereticilor aflați la putere. În cazul abaterii dezastrelor naturale asupra oamenilor, Biserica a depus un efort supraomenesc, mai ales prin intermediul instituțiilor filantropice, în ajutorarea și vindecarea sinistraților acelor vremuri. De asemenea, Sfântul Vasile „știa să vină în ajutor unor nedreptățiți sau unor nevoiași, fără să jignească pe unii și fără să lingusească pe alții”⁵¹.

⁴⁹ Daniela Cârlea Șontică, *Bolnavii, mereu în atenția Bisericii*, <http://ziarullumina.ro/bolnavii-mereu-in-atenția-bisericii-330.html> (postat în 3 ianuarie 2012, accesat în 31 August 2016).

⁵⁰ Mihai Popa, *Îndrumar pentru restabilirea sănătății*, p. 17.

⁵¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 101.

„Oricât de mult s-ar scrie despre viața și opera acestui om, totuși ai impresia că n-ai spus destul și că mereu rămân și altele care ar trebui spuse”⁵².

Societatea contemporană se află într-o continuă criză și suferință, cauzată în esență de perpetuarea păcatului. Acest fapt trebuie să devină un semnal de alarmă pentru Biserică. În funcție de felul în care membrii Bisericii vor ști să răspundă noilor contexte și provocări, există și posibilitatea ca lumea în care trăim să își redobândească sănătatea sufletului și a trupului, ca urmare a activităților de tămăduire pe care aceștia sunt datori să le desfășoare. Pildă și susținător în rugăciune este nimeni altul decât Marele Ierarh și Sfânt Vasile al Cezareei Capadociei.

⁵² Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri partea a treia. Despre Duhul Sfânt și Corespondență (Epistole)*, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, EIBMBOR, București, vol. 12, p. 110.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.56-73

Regulile Sfântului Vasile cel Mare și influența lor în Apus

Prots. drd. Calinic DRĂGHICI

catalin.draghici@yahoo.it

Abstract:

Monastic rules of St. Basil the Great had an influence on the religious life of Orient and Occident, and especially on monastic life. Concrete evidence is not only a reflection of their rules of St. Benedict of Nursia but also their participation in monasteries vasilienne. Because these rules are based on the St. Scripture, St. Tradition as local and personal experience, they are applicable today not only for monks and nuns, but for believers, their compliance leading to their spiritually advanced. They also provide a rich study material both ecclesiastical law and other theological disciplines as: liturgy, homiletics, Patrologia etc. The rules St. Basil served and serve today as the basis for the organization of Orthodox monasticism and at the same time as basic principles in compiling the statutes or regulations of organization and functioning of the monastic life of the Church.

Keywords:

rules, organization, monastic life, influence, prayer, daily activity, monks;

Introducere

Secolul al IV-lea, numit și „*epoca de aur*” al literaturii creștine, este și secolul în care începe să se organizeze viața monahală de obște, prin întemeierea primelor mănăstiri de călugări și călugărițe. Monahismul oriental s-a dezvoltat la început sub două forme, una anahoretică sau eremitică și cealaltă cenobitică sau viața monastică propriu-zisă (κοινὸβιον = viață în comun) într-o mănăstire. Sfântul

Antonie cel Mare este socotit ca reprezentant al vieții anahoretice, iar Sfântul Pahomie al vieții cenobitice. Viața anahoretică s-a dezvoltat cu osebire în Egipt (Sfântul Pavel Tebeul, † 340), paralel însă cu viața anahoretică s-a dezvoltat în valea Nitriei (Egipt) și cealaltă formă de viață, cenobitică, al cărei reprezentant de frunte, Sfântul Pahomie, întemeiază la Tebaida (320) prima mănăstire de acest fel. Spre deosebire de anahoreți care trăiau izolați, fără a avea reguli comune și fără a avea un conducător, călugării pahomieni duceau cu toții aceeași viață comună, dând ascultare unui singur părinte, conducătorul mănăstirii.

Cât privește Asia Mică, parte în care a trăit și Sfântul Vasile cel Mare, „*viața monahală începe să se dezvolte odată cu Eustațiu de Sevasta, pe lângă care Sfântul Vasile cel Mare și-a făcut ucenicia*”. Dovedind o vie atracție pentru viața monastică și negăsind în părțile sale un asemenea mijloc pentru a-și satisface în mod deplin setea după desăvârșire, Sfântul Vasile întreprinde între 357-358 călătorii în Alexandria, Egipt și Mesopotamia, unde observă felul de a trăi al călugărilor: „*admirându-le destinele lor, curajul în muncă, constanța în rugăciunile de noapte, disprețul sau contemplul față de foame și frig, ca și cum ar fi fost străini de trupurile lor, trecători prin viață și deja cetățeni ai cerului*”.

Reîntors în țara sa, Sfântul Vasile cel Mare se retrage împreună cu Sfântul Grigorie Teologul pe malurile Irisului, unde în singurătatea deplină a acestui loc, întemeiază o mănăstire, alături de mănăstirea de fecioare întemeiată de sora sa, Sfânta Macrina, pe malul opus al aceluiași râu. În liniștea acestei mănăstiri a scris Sfântul Vasile regulile sale mari¹, la a căror redactare a avut colaborator pe Sfântul Grigorie Teologul. Aceste *Reguli Mari* (*regulae fusiis tractatae*), scrise probabil între 358-359 sau 362-365, se compun din 55 de răspunsuri date la 55 de întrebări, privind cele mai importante probleme legate de viața monahală, și este posibil ca textul lor să fi primit retușuri chiar de la autor în timpul vieții sale. Ele ne dau o imagine de felul cum se prezenta monahismul în Capadocia și Asia Romană în vremea Sfântului Vasile cel Mare.

Regulile mici (*regulae brevius tractatae*) conțin reguli mult mai extinse având la bază *Regulile Mari*, dar mai detaliat și sunt scrise ulterior regulilor mari, din vremea când Sfântul Vasile își exercita funcția de episcop de Cezareea. În ansamblul lor, atât regulile

¹ O regulă, pravilă sau rânduială monahală este: „un manual care are în vedere mai ales formarea lăuntrică a omului și apoi conduita exterioară”;

mari, cât și regulile mici recomandă viața de obște a viețuitorilor, nu cea izolată. Întocmite sub formă catehetică, toate întrebările și răspunsurile vin de la același autor, ele completându-se în mod armonios unele pe altele și fiind argumentate cu texte din Sfânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament.

Cât privește viața creștină din Biserica de Apus, ea n-a fost o importare orientală. În perioada când răsăritul creștin cunoștea dezvoltarea vieții monastice, Roma cunoaște și ea viața în comun a comunităților de fecioare. Astfel, Sfântul Atanasie trimis la Treves în exil (335), din cauza opoziției ariene, a trăit câțva timp la Roma, unde a intrat în, legătură cu grupul ilustrelor matroane creștine: Asella, Marcella, Gaetta și Paula, imortalizate de Fericitul Ieronim în corespondența sa. După Sfântul Atanasie, alte figuri de asceți orientali ca Paulin de Antiohia sau Sfântul Epifanie de Salamina vizitează occidentul. Concomitent, în occident circulau de asemenea și unele scrieri, ca de exemplu, traducerea latină a vieții Sf. Antonie cel Mare, scrisă de Sf. Atanasie, sau biografiile lui Paul de Teba, ale lui Ilarie sau al lui Malhus, care întăreau mult pe creștini spre viața ascetică.

După edictul de la Milan (315) mulți pelerini din occident vizitează orientul pentru a cunoaște viața duhovnicească a viețuitorilor mănăstirilor din Egipt și Siria. Melania cea Bătrână, fostă patriciană la Roma, împarte bunurile sale și îmbrățișează viața monahală, iar câțiva ani mai târziu, nepoata ei, Melania cea Tânără, părăsește Roma împreună cu soțul ei Pininen, pentru a-și petrece restul vieții pe lângă călugării din Egipt, Constantinopol și Ierusalim.

Aceasta dovedește că în acea vreme când Biserica forma o unitate nedespărțită, atât în răsăritul cât și în apusul creștin, a existat o largă circulație a ideilor și o împărtășire a experiențelor reciproce, care au avut un efect pozitiv asupra vieții religioase, cu toate greutatea pe care le ridicau mijloacele de comunicație ale timpului. În această perioadă a trăit în apus și Sf. Benedict de Nursia, care a voit să dea și mănăstirilor întemeiate de el reguli de conducere. Cum regulile practicate atunci în apus erau imperfecte și vagi, el redactează noi reguli din tradițiile anterioare lui, atât orientale cât și occidentale²

² Regulile Sf. Vasile cel Mare traduse de Rufin, cele ale Sf. Ioan Casian și scrisorile 211 și 213 (Ad virginem), ale Fericitului Ieronim, împreună cu Sfânta Scriptură sunt sursele principale pe baza cărora Sf. Benedict de Nursia și-a scris regulile sale;

1. Regulile Sfântului Benedict din Nursia

Rânduielele vieții monahale ale Sf. Benedict din Nursia constituie un ansamblu de precepte elaborate în secolul al VI-lea pentru monahismul cenobitic, deținând, pe lângă influența religioasă, un rol foarte important în modelarea spirituală a Europei medievale.

Comparativ cu alte rânduieli monahale antice, rânduielile Sf. Benedict prezintă o cale de mijloc în ceea ce privește îmbinarea activităților spirituale cu cele fizice, specificul acestei scrieri putând fi rezumat prin tradiționalul aforism *ora et labora*, principala preocupare benedictină fiind crearea unei comunități monahale unitare, guvernată de ordine, de iubire fraternă și de obediență desăvârșită, absolută, față de un părinte spiritual, care să susțină și să călăuzească efortul ascetic și ascensiunea spirituală a ucenicilor săi.

Conform datelor furnizate de Papa Grigorie I, Sf. Benedict din Nursia este considerat întemeietorul vieții monahale cenobitice din Europa Occidentală, autorul uneia dintre cele mai renumite *Reguli monahale*, fondatorul mănăstirilor din Subiaco și Monte Cassino și unul dintre sfinții protectori ai Europei.

Rânduielele vieții monastice benedictine prezintă o importanță deosebită datorită îmbinării celor două tipuri de cenobitism, unul individual, preluat de la monahii egipteni prin intermediul Sf. Ioan Casian, și altul de tip augustinian. Cu toate că nu au bogăția și precizia descriptivă din *Regula Magistri*, *Rânduielele benedictine* rămân monumentul legislativ monastic cel mai bine elaborat în spațiul Europei Occidentale. Se observă că, dacă Sf. Benedict a redus mult severitatea normelor din *Regula Magistri*, renunțând aproape complet la postul din timpul verii, aceeași atenuare se regăsește și în *Regula Monasterii Tarnatensis*. Însă, cu privire la durata slujbelor și la reducerea perioadei de somn din timpul nopții, Sf. Benedict se diferențiază mult de legislatorii monastici gali și nu aderă decât cu moderație la severitatea din *Regula Magistri*.

Cel de-al doilea aspect important al *Regulii benedictine*, integrarea monahului în comunitate, dă naștere unei vieți comunitare, Sf. Benedict preferând-o caracterului preponderent solitar al ascezei specifice monahismului egiptean. De asemenea, Sf. Benedict introduce ca obligatoriu jurământul de sedere permanentă în mănăstire. Prin acest jurământ „a grupat într-o familie permanentă monahii unei mănăstiri, fiind astfel uniți prin legături care durau toată viața”. Astfel este limitată drastic libertatea monahilor de a se muta dintr-o mănăstire în alta, ceea ce se întâmpla frecvent în acea perioadă.

2. Influența regulilor Sfântului Vasile cel Mare asupra regulilor Sfântului Benedict de Nursia

Regulile Sf. Vasile cel Mare au avut o influență asupra vieții monastice atât în Răsărit cât și în Apus, nu există nici o îndoială. De exemplu, viețuitorii care au adoptat regulile sale s-au numit *vasilienii*. Astfel, în răsărit starețul unor mănăstiri celebre, ca cea a Sf. Teodor (Studion din Constantinopol), a cuviosului Nil (Sf. Maria din Cipru) sau a Sf. Atanasie (Sf. Munte Athos) și-au luat normative Regulile sale. Și în occident *vasilienii* au avut numeroase mănăstiri, îndeosebi în Sicilia și Italia meridională, Franța sau Spania. Cât privește regulile sf. Benedict de Nursia (în număr de 77), acestea s-au răspândit destul de repede în Italia, Galia, Spania, Germania și Anglia: „Regulile anterioare în folosință în mănăstiri au fost înlocuite destul de repede și în general fără nici o rezistență; regii, seniorii feudali, ca și episcopii și papii favorizând răspândirea lor”, așa încât în secolele IX-XI, ele erau în folosință aproape în toate mănăstirile apusene. Începând însă cu sec. XII-XIII, datorită noilor concepții de viață monahală din Apus (este vorba despre dezvoltarea ordinelor franciscane și dominicane), mănăstirile benedictine încep să aibă din ce în ce mai puțini adepți.

După această scurtă prezentare a monahismului în Răsărit și Apus în perioada Sf. Vasile cel Mare și Sf. Benedict de Nursia, ca și a scopului redactării regulilor lor monahale, vom căuta în cele ce urmează să scoatem în evidență influența pe care au exercitat-o atât Regulile mari cât și Regulile mici ale Sf. Vasile cel Mare, asupra regulilor Sf. Benedict de Nursia.

Desigur, având în vedere că Sf. Benedict de Nursia s-a folosit la redactarea regulilor sale și de alte reguli, ca și de experiența locală, există și unele părți deosebitoare ale regulilor sale, față de cele ale Sf. Vasile cel Mare. Pentru confirmarea influenței regulilor Sf. Vasile cel Mare asupra regulilor Sf. Benedict de Nursia, vom scoate în evidență asemănările dintre regulile care se referă la: primirea novicilor în mănăstire și cercetarea lor; drepturile și obligațiile stareților în conducerea mănăstirilor și organelor ajutătoare administrarea mănăstirilor; raporturile dintre viețuitori (între ei) și raporturile dintre viețuitori și străini; orele de rugăciune (cele șapte laude); pravi-la launtrică (postul, pocăința, împărtășania, virtuțile monahale); măsurile de îndreptare și epitimiiile.

Pentru a evidenția mai bine asemănările, vom expune întâi normele aflate la Sf. Vasile cel Mare, apoi paralel pe cele ale Sf. Benedict de Nursia, socotind că așa va reieși mai clar influența regulilor primului, asupra celui de al doilea.

2. 1. Primirea novicilor în mănăstiri; cercetarea lor

Referitor la primirea fraților în mănăstiri, Sf. Vasile cel Mare spune că cel ce dorește să facă acest lucru, să se încerce mai întâi pe sine³, căutând o mănăstire cu viață aspră. Odată primit în mănăstire, doritorul trebuie mai întâi să fie pus la încercare⁴. Vremea încercării nu trebuie să fie prea scurtă. Lepădarea de lume și renunțarea la averi se făcea în prezența starețului și a fraților⁵. Noului primit în mănăstire i se schimba îmbrăcămintea⁶, apoi își lua un povățuitor «pe care să și-l aleagă singur», luând aminte să nu facă ceva împotriva lui. Începătorilor le este de mare folos tăcerea⁷ și învățarea Sfintelor Scripturi⁸, dar cel mai important lucru pentru noul venit în paza de sine «pentru a nu slăbi în hotărârea luată și făgăduința dată». Noul venit era apoi cercetat de stareț în privința obârșiei lui, dacă este rob sau slobod, dacă este căsătorit sau nu, iar dacă este, să aibă învoirea celui alt soț⁹. Copiii primiți în mănăstiri trebuiau să renunțe la ei ca și adulții la partea lor de avere, «amânându-li-se luarea făgăduinței până la vârsta desăvârșită». În mănăstire erau primiți atât copiii bogaților cât și ai săracilor, cei cu părinți ca și orfanii¹⁰. Ei nu erau rânduiți la un loc cu ceilalți viețuitori, ci «li se da locuință și masă separată, ca să nu se iste obrăznicie și îndrăzneală prea mare față de cei bătrâni», și deci ca prin raritatea vederii bătrânilor să păstreze ascultare și reverență față de aceștia.

Condițiile în care se primeau începătorii în mănăstirile Sf. Benedict de Nursia, erau aproape aceleași ca și la Sf. Vasile cel Mare. Astfel în regulile 58,59, Sf. Benedict de Nursia hotărăște că cel ce vrea

³ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 3, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, *Sfântul Vasile cel Mare. Scriei, Partea a II-a*, vol. 18, traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. Ivan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 224-225.

⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 10, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 240.

⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 2, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 220.

⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 22, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 258-259.

⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 13, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 243.

⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 95, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 358.

⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 12, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 321.

¹⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 15, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 322-323.

să intre în mănăstire, să fie pus la încercare. La început nu era primit laolaltă cu frații ci era rânduit la chilia pentru începători, unde va rămâne cât i se va porunci. Noul venit își schimba apoi îmbrăcămintea și era dat în grija unui povățuitor. Dacă după un timp oarecare se va dovedi că rămâne statornic și neabătut în hotărârea luată, păzind rânduilele și renunțând la averea sa, se va socoti pus sub «legea rânduiei», nemaiaivând voie din acel moment să părăsească mănăstirea. Primirea «legii rânduiei, a făgăduinței ascultării și a împlinirii tuturor îndatoririlor» se făcea în fața starețului și a fraților. «Făgăduința» o semna cu mâna proprie pe masa sfântului altar și pe moaștele sfinților din biserică. În legătură cu primirea copiilor în mănăstiri, Sf. Benedict de Nursia hotărăște ca aceștia să fie aduși de părinții lor – dacă au –, luând făgăduință scrisă pentru copii în fața obștii; apoi copilul era dus în altar sub acoperământul sfintei mese și afierosit în acest chip lui Dumnezeu.

2.2. Drepturile și obligațiile stareților în conducerea mănăstirilor; organele ajutătoare în administrarea mănăstirilor

În regulile sale Sf. Vasile cel Mare dă o mare importanță drepturilor și îndatoririlor ce le revin conducătorilor de mănăstiri. Deoarece mănăstirea este obștea fraților, toate se rânduiesc în ea de către un părinte. Starețul trebuie să fie un bărbat împodobit cu toate virtuțile și cunoscător al Sfințelor Scripturi, viața lui fiind o pildă de urmat pentru întreaga obște. Cât privește ajutoarele acestuia în administrarea mănăstirii, regula mare, 45 ne spune că *«deoarece se întâmplă ca starețul să lipsească din mănăstire, atunci cu învoirea lui și a celorlalți ce ar fi îndreptățiți, să se aleagă unul care în lipsa lui să poarte grija de frați»*. În regula mică 100, Sf. Vasile cel Mare vorbește despre *«împărțitorul de milă al mănăstirii»*, sau *«cel rânduit cu mila»* (iconomul) și care trebuie să-și îndeplinească slujba cu pricepere, căci *«în sarcina lui stă grija și nevoile tuturor fraților»*. De asemenea regula mare 34, vorbind despre iconomii mănăstirilor, amintește și despre *«acea care ocupă vreo altă slujbă în slujirea fraților»*. Având în vedere că în mănăstire locuiau și copii care învățau o meserie, regula mare 53 vorbește despre *«învățătorii meseriilor»*, care au dreptul *«să mustre câte greșesc învățăceii, îndreptând rătăcirile»*. Toți cei aleși cu dregătoriile mănăstirii, se aleg de către stareț în deplină înțelegere cu frații mai în vârstă¹¹. Regula mică 156, arată că cei aleși cu ad-

¹¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 104, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 362.

ministrarea mănăstirilor erau sfătuiți să-și facă ucenici, pentru ca aceștia «să deprindă purtarea dregătoriei, ca atunci când se va ivi nevoia de vreun urmaș, să nu fim îngreuiți, neavând un așa fel de om».

Drepturile și obligațiile stareților în conducerea mănăstirilor în regulile Sf. Benedict de Nursia sunt aproape identice cu cele din regulile Sf. Vasile cel Mare. «*Ava care s-a învrednicit a fi cap mănăstirii – zice Sf. Benedict de Nursia (reg. 2) – întotdeauna să țină minte ce dregătorie poartă, deoarece el înlocuiește în mănăstire pe însuși Hristos, având dragoste pentru toți și aducându-și mereu aminte că a luat asupra sa sarcina să aducă sufletele la împărăția lui Dumnezeu*». Dacă frații trebuie să urmeze voinței starețului ca unei legi neschimbate, acesta la rândul lui «*trebuie să se facă cu băgare de seamă și cu bună dreptate întru toate*».

În legătură cu organele ajutoare în administrarea mănăstirii, prin regulile 21 și 65, Sf. Benedict de Nursia rânduiește așa-zisii «*decani*», cu rolul de a supraveghea zece călugări, «*pentru ca împărțindu-se slujba cu drept printre mai mulți, nici unul să nu aibă prilej de a se mândri*». De asemenea este rânduită o persoană responsabilă (iconomul) «*dacă nevoile mănăstirii o vor cere, el făcând cele ce i se vor porunci de către avă cu supunere desăvârșită*». Aceleași dispoziții privesc și pe «*prepoziții*» sau supraveghetorii caselor mănăstirești. Sf. Benedict de Nursia vorbește în regulile sale despre mai multe funcții care erau în vigoare în mănăstirile apusene ale vremii sale. Astfel în afară de cele amintite, sunt menționați: «*chelarul mănăstirii*» (reg.31), apoi «*cei ce țin săptămâna la bucătărie*» (reg. 35), «*cititorul rânduit de săptămână*» (reg. 66) ca și cei ce «*sunt aleși să se îngrijească de unelte, de haine și de lucruri*». Asupra tuturor starețul va veghea ca fiecare să-și îndeplinească conștiincios sarcinile sale.

Desigur, având în vedere că unele din funcțiile administrative menționate în regulile Sf. Benedict de Nursia nu sunt menționate în regulile Sf. Vasile cel Mare, aceasta nu înseamnă că ele lipseau din practica mănăstirilor vasilene orientale.

2.3. Raporturile dintre viețuitori (între ei); Raporturile dintre viețuitori și străini

În legătură cu raporturile care trebuie să existe pe de o parte între frați și stareț, iar pe de altă parte între frați între ei, prin regula mare 24, Sf. Vasile cel Mare dă răspunsul la întrebarea: «*În ce raporturi trebuie să fim unul față de altul?*». În răspunsul său Sf. Vasile cel Mare găsește un exemplu concert, în acest sens socotind că raporturile dintre frați și stareț trebuie să fie ca raporturile dintre membrele trupului, «*așa ca unul să aibă slujba ochiului (și anume acela căruia i*

s-a încredințat îngrijirea de frați), altul slujba auzului, sau al mâinii și așa mai departe...». deci raporturile dintre viețuitori și stareț trebuie să fie de perfectă armonie, armonie care există între membrele trupului și care se completează în mod armonios unele pe altele. Așa cum fiecare membru al trupului își îndeplinește rolul său, tot așa fiecare viețuitor al mănăstirii trebuie să-și îndeplinească îndatoririle sale. Căci după cum trupul este în primejdie când un membru nu-și mai îndeplinește obligațiile sale, tot așa și obștea poate suferi când un viețuitor nu-și îndeplinește sarcinile încredințate. În consecință Sf. Vasile îndeamnă pe frați «ca fiecare să rămână la chemarea sa și să-și îndeplinească cele ce-i sunt încredințate»¹². Între ei frații trebuie să aibă dragoste unul față de altul¹³, dragostea lor să nu se arate numai pe dinafară, ci să fie lăuntrică și arzătoare¹⁴, să nu facă prietenii între ei care să fie păgubitoare pentru alții¹⁵, «dragostea unuia către altul să fie în toți egală și obștească», să îndrepte pe cei răi¹⁶, să poarte neputințele celor slabi¹⁷ și sarcinile unul altuia¹⁸, să nu tacă când alții păcătuiesc¹⁹; să se ferească să smintească pe vreunul din frați cu fapta lor²⁰; să se ferească de nemulțumiri și neînțelegeri între ei²¹; să nu caute cinste²², nici întâietate²³

¹² Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 303, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 454.

¹³ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 162, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 384.

¹⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 242, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 420.

¹⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 163, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 385.

¹⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 3, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 317.

¹⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 177, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 392.

¹⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 178, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 393.

¹⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 47, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 336-337.

²⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 47, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 336-337.

²¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 243, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 421.

²² Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 24, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 261.

²³ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 24, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 261.

ci să alerge după virtutea smeritei cugetări²⁴; să evite între ei glumele și râsul²⁵. Orice jurământ să lipsească din obștea fraților și să nu spună nici o minciună, chiar de-ar avea din ea vreun folos²⁶; să se ferească de grăirea în deșert²⁷; să nu vorbească nimic rău între ei²⁸ etc.

Cât privește raporturile dintre viețuitorii mănăstirii cu străinii, fie când aceștia ar vizita mănăstirea, fie când călugării ar ieși din mănăstire cu binecuvântarea starețului, Sf. Vasile recomandă acestora să nu facă nimic fără învoirea starețului²⁹. Îndeobște – zice Sf. Vasile – să nu se dea voie ca vreo rudenie sau cineva străin să stea de vorbă cu frații, dacă nu va fi încuviințare³⁰, iar de rude, prieteni și părinți, tot pe atât trebuie să-ți îndepărtezi inima, pe cât sunt de departe viii de morți³¹. Sf. Vasile recomandă îndeosebi ca viețuitorii mănăstirilor de bărbați să se ferească de întâlnirile cu femei și invers. În legătură cu primirea străinilor, Sf. Vasile hotărăște ca aceștia să fie primiți în mănăstiri cu toată cuviința și ospeția, dar să nu li se pună înainte mese îmbelșugate, ci să li se servească aceeași mâncare care li se servește călugărilor la trapeză.

Sf. Benedict de Nursia pune și el în centrul atenției în privința raporturilor care trebuie să existe între viețuitorii mănăstirii și stareț, ascultarea față de acesta, „ca cea dintâi lucrare smerită și care trebuie să se facă fără nici o zăbavă, nici cu răceală, nici cu scuze care ar arăta nedorință”³². În acest sens „lucrul cel mai bun al ascultării tre-

²⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 198, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 401.

²⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 31, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 329-330.

²⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 76, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 350.

²⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 76, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 350.

²⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 25, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 327.

²⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 44, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 288-289.

³⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 22, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 258.

³¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 20, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 254.

³² Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, Regula 5, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale; Sfântul Grigorie cel Mare, Viața Sfântului Benedict de Nursia*, traducere, studiu introductiv și note de Lăcrămioara Tofan, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 80-83.

buie să se facă nu numai față de stareț, dar și unul către altul trebuie să-l împlinească frații”³³. Frații trebuie să aibă dragoste reciprocă, care îi îndepărtează de la vicii. „Pe această râvnă a dragostei – zice Sf. Benedict – trebuie s-o încălzească monahii, adică unul pe altul mai de cinstite a fi socotindu-l, iertând unul altuia cu toată răbdarea neputințele trupului și ale sufletului, punând dragostea curată unul față de altul și având frică de Dumnezeu...”³⁴.

Cât privește raporturile dintre monahi și străini, Sf. Benedict de Nursia arată că monahului îi este interzis să primească scrisori sau vreun alt lucru de la familia sa, sau de la altcineva, fără binecuvântarea starețului³⁵. Pentru cei ce călătoresc, obștea va face rugăciuni iar la întoarcere, aceștia „vor cere rugăciunile celorlalți frați, pentru greșelile săvârșite în timpul zilei”³⁶. Dacă monahii străini ar dori să stea ca oaspeți în mănăstire, să fie primiți după cuviință, dar să nu tulbure liniștea mănăstirii cu deprinderile și obiceiurile lor. De vor dori să rămână în mănăstire să nu fie respinși, iar dacă vor avea vicii, să fie poftiți să se îndepărteze de mănăstire, pentru ca nu cumva și alții să se molipsească de neputințele lor³⁷.

2.4. Orele de rugăciune (cele șapte laude)

Pravilele vasilienne împart rugăciunile în două părți: rândui-ala rugăciunii alcătuită din psalmi și cântări rostite în biserică și rugăciunea personală, pentru înălțarea inimii și minții către Dumnezeu. Sf. Vasile cel Mare fixează anumite „ore de rugăciune” (cele șapte laude), justificând și motivele pentru aducerea aminte a fiecărei „ore de rugăciune”. Astfel sunt enumerate șapte momente din zi când monahii trebuie să se roage și anume: rugăciunea de dimineață, la

³³ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, în *Regula 71*, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale; Sfântul Grigorie cel Mare, Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 158.

³⁴ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, *Regula 72*, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale; Sfântul Grigorie cel Mare, Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 159.

³⁵ Sfântul Benedict de Nursia, *regulile vieții monahale*, *Regula 54*, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale; Sfântul Grigorie cel Mare, Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 137.

³⁶ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, *Regula 67*, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale; Sfântul Grigorie cel Mare, Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 155-156.

³⁷ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, *Regula 61*, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale; Sfântul Grigorie cel Mare, Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 146-147.

orele 3, 6, 9, la sfârșitul zilei, la amurgul serii, la miezul nopții și la zorii zilei. Din regula mare 37, ne putem da bine seama că în vremea Sf. Vasile: „serviciul mănăstiresc dezvoltase și inaugurate ore de rugăciune noi, atât înăuntrul ciclului de noapte cât și înăuntrul celei din timpul zilei”. Enumerându-le trebuie să constatăm numărul de șapte ore de rugăciune, așa precum zice și psalmistul: „de șapte ori pe zi Te-am lăudat Doamne” (Ps. 118, 164), număr la care Biserica a ținut și l-a și fixat”.

Cu toate acestea, prima regulă mare 37, Sf. Vasile dă dispoziții ca rugăciunile să nu fie mereu uniforme, ci dacă este posibil să se schimbe din când în când pentru a nu produce o stare de răceală. Sf. Vasile prescrie ca rugăciunea să fie scurtă și săvârșită în liniște sufletească și tăcere³⁸. Toate cele șapte laude, Sf. Vasile le argumentează cu texte din Sf. Scriptură, îndeosebi a Vechiului Testament. Sf. Benedict de Nursia prescrie și el același număr de laude pe zi (în număr de șapte) după cuvântul psalmistului (Ps. 118, 164).

„În toate aceste timpuri – zice Sf. Benedict – vom înălța laude Ziditorului nostru pentru judecățile dreptății lui, adică ne vom aduna la utrenie, la ceasurile 1, 3, 6 și 9, la vecernie, pavecerniță li la miezul nopții sculându-ne ne vom mărturisi Lui” (reg. 16).

Sf. Benedict de Nursia ne dă de asemenea indicații suplimentare tipiconale privind rânduiala slujbelor de noapte, și de zi, în timpul iernii sau al verii, în perioada sau în cea a penticostarului. Referitor la felul cum trebuie să se facă rugăciunea și la evlavia cu care monahii trebuie să asiste la sfintele slujbe, Sf. Benedict ne spune ca și Sf. Vasile că „aceasta trebuie să fie scurtă și sinceră... iar când stăm la dumnezeiasca slujbă, fiecare să caute cum trebuie să stea înaintea feței lui Dumnezeu și a îngerilor Săi... pentru că ochii lui văd și pe cei buni și pe cei răi”.

2.5. Pravila lăuntrică (postul, pocăința, împărtășania, virtuțile monahale)

În pravilele sale Sf. Vasile enumera unele din mijloacele care conduc pe monah la viața duhovnicească, ca de exemplu: postul, pocăința, împărtășania, împodobirea sufletului cu virtuțile monahale etc.

Postul se practica pe vremea Sf. Vasile în două feluri: postul obștesc obligatoriu pentru toți monahii și postul de bună voie, aparte de celălalt. Totuși Sf. Vasile recomandă mai mult primul post,

³⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 201, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 402.

pentru că – zice el – „*vremea postului este hotărâtă nu după voința fiecăruia, ci atunci când o cer cele ce țin de cultul lui Dumnezeu*”³⁹. Monahul trebuie să postească nu din constrângere ci din dorința de a posti⁴⁰, căci acest fel de post e bineplăcut lui Dumnezeu.

Pocăința este taina pregătitoare și înaintemergătoare sfintei împărtășanii. În vremea Sf. Vasile se practica mărturisirea particulară sau tainică care înlocuia mărturisirea publică, chiar când aceasta ar fi fost de nevoie. Mărturisirea se făcea în fața duhovnicilor mai în vârstă, „*cărora le este încredințată îngrijirea plină de iubire*” și în fața cărora penitentul trebuia să-și „*deschidă tainele inimii*”⁴¹.

Împărtășania. În vremea Sf. Vasile recomandă monahilor să se împărtășească în fiecare Duminică sau în fiecare Sâmbătă, sau chiar în fiecare zi. În privința Sf. Euharistii, prin *regulile mici* 309, 310, Sf. Vasile recomandă ca Sfânta Liturghie să se săvârșească numai în Biserică și nu în vreo casă de rând. Sf. Vasile numește Sf. Liturghie „*cununa laudelor bisericești*”.

Virtuțile monahale sunt recomandate de Sf. Vasile în regulile sale ca mijloace pentru desăvârșire. Printre acestea menționăm: „*cercetarea Sf. Scripturi ca mijloc de înțeleptire spre mântuire*”⁴², „*urmarrea pildei înaintașilor noștri sporiiți în sfințenie și în fapte bune*”⁴³, „*postul de obște*”⁴⁴ și „*postul aparte*”⁴⁵, „*ascultarea*”⁴⁶, „*odihna somnului scurt și petrecerea în privegheri*”⁴⁷, „*munca manuală*”⁴⁸ etc..

³⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 129, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 372.

⁴⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 103, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 362.

⁴¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 26, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 26; Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 288, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 446.

⁴² Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 315, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 462.

⁴³ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 314, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 461.

⁴⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 129, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 372; Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 139, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 376.

⁴⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 138, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 375.

⁴⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 133, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 373.

⁴⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 137, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 18, p. 374.

⁴⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 37, în „*Părinți și Scriitori Bisericești*”,

Sf. Benedict nu menționează în mod expres virtuțile monahale; aceasta nu înseamnă că ele nu existau în practica monahilor apuseni ai vremii sale. Sf. Benedict recomandă săvârșirea faptelor bune ca mijloace ce conduc pe monahi spre desăvârșire. Astfel în *regula 4*, sunt menționate nu mai puțin de 72 modalități și posibilități de aducere la îndeplinire a acestora. Printre faptele bune enunțate menționăm: *iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui, respectarea poruncilor decalogului, iubirea vrăjmașilor, înfrânarea, abținerea de la clevetire, cumpătarea, tăcerea, stăruința în rugăciune, lepădarea poftelor trupești etc.* Toate aceste virtuți care împodobesc viața monahului, Sf. Benedict le fundamentează pe fiecare cu câte un text din Vechiul sau din Noul Testament.

2.6. Măsurile de îndreptare aplicate viețuitorilor din mănăstiri: epitimii

În general Sf. Vasile lasă ca îndreptările fraților să se facă unul prin altul, iar când acest lucru nu este posibil, atunci se dovedește necesar intervenția starețului. Acesta nu trebuie să aplice păcătoșilor pedepse cu patimă, ci să mustre cu blândețe⁴⁹. Sf. Vasile recomandă stareților să facă îndreptarea celor încercați de greșeli după legea științei medicale, nu mâniindu-se pe bolnav, ci luptând contra boalei, a viciilor pentru a le vindeca⁵⁰. Dar și cel ce se vindecă „să nu socotească pedeapsa drept dușmănie iar îngrijirea drept tiranie”. „Drept aceea având în vedere scopul urmărit de acela (stareț) să-l privim ca pe binefăcătorul nostru”⁵¹, „căci pedeapsa trebuie primită cu inimă cuviincioasă de fiul care este îngrijit de tatăl și de doctorul lui”⁵². Pe cel căzut starețul să-l întoarcă cu răbdare iar dacă celui căzut nu-i este îndeajuns și înfruntarea altora, să fie privit ca un păgân⁵³. Cei ce apără pe cei ce greșesc⁵⁴ primesc osânda prescrisă de Mântuitorul (Luca 17,2) când zice că mai de folos i-ar fi aceluia de i s-ar lega o

vol. 18, p. 276.

⁴⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 50, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 294.

⁵⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 51, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 294.

⁵¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 52, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 295.

⁵² Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 158, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 383.

⁵³ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 57, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 341.

⁵⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mici*, 7, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, p. 318.

piatră de moară de gât și ar fi aruncat în mare, decât să smintească pe unul din frații săi. Referitor la epitimii ce se vor impune celor ce au greșit, Sf. Vasile prescrie nu mai puțin de 60 situații de acest fel, toate urmărind în final îndreptare monahului căzut. Ca regulă generală Sf. Vasile prescrie izolarea completă a acestuia de viețuitorii mănăstirii pe timp de o săptămână, neavând dreptul să stea cu frații la masă, la lucru, la rugăciune și la împărtășirea cu sfintele taine. Pentru abateri și greșeli mai mici Sf. Vasile prescrie epitimii care merg la lipsirea de binecuvântare sau oprirea de la mâncare, iar dacă sunt grave până la îndepărtarea din mănăstire.

Sf. Benedict prescrie în regulile sale aproape aceleași măsuri de îndreptare și aceleași epitimii. Îndreptarea fratelui căzut se face unul prin altul, apoi de către „în vârstă”, odată sau de două ori. Dacă cel în cauză nu se va îndrepta, era muștrat de stareț înaintea tuturor, iar dacă nici după aceasta nu se va îndrepta, „va fi îndepărtat de unirea cu frații până ce va înțelege cât de mare este vine lui”⁵⁵. Pedepsa acestuia trebuie să se potrivească cu vinovăția lui. Pentru îndreptare, starețul are datoria să vegheze asupra celor căzuți, „căci ca un medic iscusit trebuie să încerce toate mijloacele spre a tămădui pe cel neputincios cu sufletul, mângâindu-l ca nu cumva cel cuprins de întristare să cadă în deznădejde”⁵⁶. Epitimiile trebuie să fie în raport cu faptele săvârșite. Cel care-l va apăra pe cel căzut, va primi și el aceeași pedeapsă⁵⁷.

Dacă nici în ultimă instanță cel în cauză nu se îndreaptă, să fie supus cu pedepse corporale⁵⁸. Dacă nici după ce se va apela la „doctoriile scripturilor dumnezeiești” și nu se va îndrepta, să încerce mijlocul cel mai ales, rugăciunea sa și a tuturor fraților. Dacă și acestui chip de vindecare i se va împotrivi, atunci starețul să întrebuințeze „arma tăierii”, după cum și apostolul zice: „scoate-ți pe cel răzătorit din mijlocul vostru” (I Cor. 5, 13). Dacă din vreo vină cineva va ieși din mănăstire și va voi să se întoarcă, „să dea mai întâi cheazășie că se va îndrepta de vina sa; după

⁵⁵ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, Regula 23, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale*; Sfântul Grigorie cel Mare, *Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 105.

⁵⁶ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, Regula 27, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale*; Sfântul Grigorie cel Mare, *Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 107-108.

⁵⁷ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, Regula 26, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale*; Sfântul Grigorie cel Mare, *Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 107.

⁵⁸ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale*, Regula 28, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale*; Sfântul Grigorie cel Mare, *Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 108-109.

aceasta să fie primit în treapta cea mai de jos, ca să se încerce smerenia lui". Dacă va ieși din mânăstire a doua oară, să fie reprimat, iar „după a treia oară să se închidă pentru totdeauna poarta mânăstirii”⁵⁹. Pentru păcatele văzute Sf. Benedict prescrie epitimii publice, iar pentru cele nevăzute, acestea se vor descoperi numai starețului sau duhovnicilor în vârstă „care știu să vindece ranele atât ale lor, cât și ale altora, fără a fi descoperite sau date pe față”⁶⁰.

Rânduielele benedictine reprezintă cel mai influent document normativ în spațiul monahal occidental pentru faptul că, deși existau numeroase alte reguli monahale în acea perioadă, reglementările benedictine sunt sintetice și inovative⁶¹. Citindu-le, se poate remarca fundamentarea lor pe o serie de lucrări anterioare, aparținând Sf. Pahomie, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Casian, Fericitul Augustin și pe *Regula Magistri*. Sf. Benedict are însă darul de a sintetiza în chip fericit elementele esențiale din conținutul scrierilor amintite, rezultatul fiind unul remarcabil: *Rânduielele* sale sunt, pe de o parte, o continuare admirabilă a tradiției și a practicilor monahale anterioare, pe de altă parte, ele constituie o consistentă contribuție personală la adaptarea necesară a monahismului la nevoile spirituale ale contemporaneității sale.

De altfel, legăturile textului benedictin cu *Rânduielele Basiliene* se pot decela cu ușurință: acestea țin de fond și de formă, Sf. Benedict păstrând aparența structurală pentru care optează Sf. Vasile cel Mare – succesiunea întrebare-răspuns. Pentru a ilustra filiația de conținut ale acelorași scrieri, e suficient să amintim precizările legate de amplasarea mânăstirilor în locuri retrase și de necesitate supunerii fiecărui monah în parte față de autoritatea unui *avvă* ales dintre membrii comunității monastice respective, acesta fiind monahul cu cea mai înaltă trăire spirituală din cadrul comunității.

Măsura influenței perene a *Rânduielelor* o dă, de pildă, expresia consacrată *ora et labora*, care, deși nu se regăsește textual în opera benedictină, surprinde esența ansamblului de norme pe care le oferă Sf. Benedict. Sintagma traduce datoria monahului de a trăi continuu în rugăciune și în lucrarea care îi revine, deci de a fi un

⁵⁹ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale, Regula 29*, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale; Sfântul Grigorie cel Mare, Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 109-110.

⁶⁰ Sfântul Benedict de Nursia, *Regulile vieții monahale, Regula 46*, în *Sfântul Benedict de Nursia, regulile vieții monahale; Sfântul Grigorie cel Mare, Viața Sfântului Benedict de Nursia*, p. 127-128.

⁶¹ Pr. Vasile Axinia, *Influența regulilor monahale ale Sf. Vasile cel Mare*, ed. Basiliana, București, 2009, pp. 485-500;

ascet responsabil, contemplativ, dar, totodată, implicat în viața societății pentru care se roagă și pe care o ajută în mod concret prin lucrarea de caritate⁶².

Concluzii

Din cele expuse mai sus rezultă că regulile monahale ale Sf. Vasile cel Mare au avut o influență asupra vieții religioase din răsărit și apus, și îndeosebi asupra vieții monahale. Dovadă concretă o constituie nu numai oglindirea lor în regulile Sf. Benedict de Nursia ci și participarea lor în mănăstirile vasilieni. Datorită faptului că aceste reguli sunt fundamentate pe Sf. Scriptură, pe Sf. Tradiție ca și pe experiența locală și personală, ele sunt și astăzi valabile nu numai pentru monahi și monahii, ci și pentru credincioși, respectarea lor ducând la înduhovnicirea acestora. Ele oferă de asemenea un bogat material de studiu atât dreptului bisericesc, cât și altor discipline teologice ca: liturgica, omiletica, patrologia etc. Regulile Sf. Vasile cel Mare au servit și servesc și astăzi ca bază pentru organizarea monahismului ortodox și în același timp ca principii de bază în alcătuirea statutelor sau regulamentelor de organizare și funcționare a vieții monahale din Biserica Ortodoxă.

În ceea ce privește regulile Sf. Benedict de Nursia, așa cum am văzut în cele expuse, acestea se inspiră din abundență din regulile Sf. Vasile cel Mare, fiind bineînțelese adaptate la condițiile locale ale timpului și fiind completate cu regulile anterioare, ca și cu experiența locală.

În expunere am văzut că influența regulilor Sf. Vasile cel Mare se extinde asupra întregii vieți monastice a mănăstirilor benedictine, cuprinzând nu numai elemente de conducere și administrație ale mănăstirilor, ci și practica liturgică, orele de rugăciune, raporturile dintre monahi între ei și raporturile dintre aceștia și cei din afara mănăstirii, pravila lăuntrică a monahilor și virtuțile care îi conduc pe aceștia spre desăvârșire. Dacă regulile monahale orientale au un caracter mult mai contemplativ, punând accentul pe rugăciune fără însă a neglija aspectul practico-organizatoric, regulile apusene au un caracter mai practic, punând accentul pe muncă și pe activitatea zilnică a viețuitorilor, însă fără ca acestea să neglijeze nici ele aspectul contemplativ și de înduhovnicirea a vieții monahului, accentuat prin rugăciune.

⁶² Sf. Benedict de Nursia, *Rânduielele vieții monahale*, Sf. Grigorie Cel Mare, *Viața Sf. Benedict de Nursia*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2012, pp. 7-8;

Privite în lumina preocupărilor ecumeniste actuale și a eforturilor care se fac pentru apropierea dintre cele două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică, considerăm că aceste reguli pot constitui și astăzi o sursă și un exemplu de modul în care Bisericile de Răsărit și Apus, atunci când formau Biserica nedespărțită, au înțeles să-și împărtășească experiențele una alteia, atât în ceea ce privește viața monahală cât și cea a credincioșilor. Am văzut că acest fel de experiențe s-a concretizat prin vizetele reciproce ale personalităților creștine din Orient și Occident și prin răspândirea reciprocă a unor lucrări de spiritualitate creștină, care au avut menirea să propage în masele de credincioși sau viețuitori din mănăstiri, experiențele trăite de marii râvnitori după desăvârșire din răsărit sau din apus. În acest sens regulile mari și mici ale Sf. Vasile constituie o mărturie și un document prețios pentru istoria monahismului în general, și un exemplu de felul în care cele două Biserici, cea Ortodoxă și cea Romano-Catolică, pot găsi în acestea și astăzi un teren favorabil de colaborare și apropiere, pentru unitatea lor în Mântuitorul Iisus Hristos.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.74-97

Semnele înnoirii discursului teologico-sacramental în cadrul dialogului ortodoxo-catolic

Drd. Ioan Veniamin GEOLDEȘ

geoldes_benicu@yahoo.com

Abstract:

The present study aims to point out some fundamental theological directions reflected by the theological documents adopted by the Joint International Commission for the Theological Dialogue between Orthodox Church and Roman Catholic Church, who succeeded in pointing out obvious renewal, both in the theological discourse and method of approaching topics. Nonetheless, these aspects are visible through the efforts of the participants in order to get rid of scholastic theology and greatly harness the fruits of "dialogue of love" as well as place theology back to its biblical-patristic coordinates, to cherish the theology of local church and coherently utter its reference to the universal Church, to push for a closer relationship between theology and life, between dogma and spirituality and also overcome certain clichés or interpretative templates still rooted in the reason of several Orthodox and Catholic theologians.

Keywords:

Orthodox-Catholic dialogue, dialogue of love, renewal of theological discourse, Christ-Holy Spirit, the mystery of the Eucharist, authority and synodality, liturgical expression of faith.

Aspecte preliminare

În studiul de față de propunem să punctăm câteva coordonate teologice fundamentale reflectate în cadrul documentelor teologice comune adoptate de Comisia mixtă internațională pentru dialog

dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică care au reușit să marcheze o înnoire evidentă, atât a discursului teologic, cât și a metodei teologice de abordare a temelor, toate aceste aspecte fiind vizibile prin efortul participanților de a se debarasa de teologia scolastică, de a valorifica creator roadele „dialogului iubirii”, de a reaseza teologia pe coordonatele ei biblico-patristice, de a revaloriza teologia Bisericii locale și a articula coerent raportul ei cu Biserica universală, de a milita pentru o relaționare mai strânsă între teologie și viață, între dogmă și spiritualitate și de a depăși anumite clișee sau șabloane interpretative înrădăcinate încă în gândirea unor teologi ortodocși și catolici.

În demersul nostru ne vom axa, atât asupra documentelor teologice comune adoptate până în prezent în cadrul Comisiei mixte internaționale de dialog teologic, cât și asupra literaturii secundare generate de adoptarea respectivelor documentelor sau rapoarte. Documentele teologice comune publicate până în acest moment sunt în număr de cinci: *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi* (München, 1982)¹; *Credință, taine și unitatea Bisericii* (Bari, 1987)²; *Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii, cu referire deosebită la importanța succesiunii apostolice pentru sfințirea și unitatea*

¹ Documentul München: *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité* este accesibil în limba franceză în: *Irénikon*, LV (1982), nr. 3, p. 350-362; *Istina*, XXVIII (1983), p. 309-318; *Documentation Catholique*, LXXIX (1982), col. 941-945; *Proche-Orient Chrétien*, XXXII (1982), nr. 3-4, p. 302-311; *Contacts*, XXXIV (1982), nr. 4, p. 353-363; reproduș, în aceeași revistă, treizeci de ani mai târziu: *Contacts* LXIV (2012), nr. 240, p. 455-467; *Nicolaus*, XI (1983), nr. 2, număr special consacrat Documentului de la München și a celui de la Lima: „Istanze ecclesiologiche presenti nei Documenti di Lima e di Monaco, Atti del V Colloquio cattolico-ortodosso, Bari 16-18 marzo 1983, p. 408-417. În limba română Documentul München este accesibil, în traducerea mitropolitului Antonie Plămădeală, în revista *Mitropolia Ardealului*, precum și în lucrarea pr. Irimie Marga, *În dragoste și adevăr. Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic, de la Rodos la Balamand*, Editura Paralela 45, Pitești-Brașov-Cluj-Napoca, 2000, p. 55-63. Pentru citările din Documentul München vom opta pentru abrevirerea DM, urmat de cifra secțiunii și a paragrafului. În ceea ce privește acest prim raport, vom utiliza ediția din revista *Irénikon*, indicând secțiunea, numărul paragrafului și pagina.

² Pentru Documentul de la Bari: *Foi, sacrement et l'unité de l'Église*, am consultat următoarele ediții ale documentului din revistele: *Proche-Orient Chrétien*, XXXVII (1987), nr. 1-2, p. 90-101; *Irénikon*, LX (1987), nr. 3, p. 336-349. Citările din documentul Bari (abreviat DB) vor fi preluate din revista *Irénikon*, indicând secțiunea, paragraful și pagina.

poporului lui Dumnezeu (Valamo, 1988)³; *Uniatismul ca metodă de unire în trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni* (Balamand, 1993)⁴; *Consecințe ecleziologice și canonice decurgând din natura sacramentală a Bisericii: comuniune eclezială, sinodalitate/conciliaritate și autoritate* (Ravenna, 2007)⁵.

1. Debarasarea de teologia scolastică și valorificarea „dialogului iubirii”

Înainte de a evidenția maniera în care Comisia mixtă internațională a ales să se „elibereze” de teologia scolastică și să fructifice din plin roadele „dialogului iubirii”, considerăm oportună schițarea problematicei actuale a doctrinei sacramentale din Biserica Ortodoxă și din cea Romano-Catolică, pentru a sesiza demersurile noi, întreprinse de teologii celor două biserici, orientate înspre configurarea unei „noi teologii a sacramentelor”. Aici vom identifica fundamentul teologic pentru numeroase aspecte teologice aprofundate în cadrul dialogului ortodoxo-catolic.

Teologia sacramentală apuseană a făcut obiectul unor numeroase lucrări de specialitate⁶, reflecția asupra misterologiei catolice

³ Pentru Documentul de la Valamo: „Le Sacrement de l’Ordre dans la structure sacramentelle de l’Eglise en particulier l’importance de la succession apostolique pour la sanctification et l’unité du peuple de Dieu” am utilizat ediția din revista: *Irénikon*, LXI (1988), nr. 3, p. 347-359; *Proche-Orient Chrétien*, XXXVIII (1988), nr. 3-4, p. 297-307. Vom folosi abrevierea DV-Documentul Valamo, iar în cazul citărilor ne vom folosi de ediția din revista *Irénikon*.

⁴ Documentul Balamand ne-a fost accesibil în revista: *Proche-Orient Chrétien*, XLIII (1993), nr. 1-2, p. 82-90; *Irenikon*, LXVI (1993), nr. 3, p. 347-356 și în limba română la Irimie Marga, *În Dragoste și adevăr...*, p. 240-246. Vom folosi abrevierea DBM, indicând secțiunea documentului, numărul paragrafului și pagina din revista *Proche-Orient Chrétien*.

⁵ Pentru textul documentului de la Ravenna, a se vedea: *Irénikon*, LXXX (2007), nr. 4, p. 579-597; *Istina*, LIII (2008), nr. 3, p. 283-296; *Proche Orient Chrétien* LVIII (2008), nr. 1-2, p. 79-94. Vom utiliza și în cazul documentului de față abrevierea DR, urmat de numărul secțiunii, al paragrafului și al paginii din revista *Irénikon*.

⁶ Literatura teologică pe această temă este foarte vastă. Indicăm cele mai importante lucrări: Christoph Schönborn, *Les sources de notre foi. La liturgie et les sacrements dans le Catéchisme de L’Eglise catholique*, traduit de l’allemand par Monique Guisse, Éditions Parole et Silence, Paris, 2012; Charles Journet, *Entretiens sur L’eglise et les sacrements. Le Christ, l’Eglise, les sept sacrements*, Éditions Parole et Silence, Paris, 2008; Edward Schillebeeckx, *Le*

cunoscând un progres evident, dovadă fiind această masivitate a discursului teologic sacramental. Pași importanți au fost făcuți și în ceea ce privește aspectul calitativ al reflecției teologice. În acest sens, teologul catolic André Haquin, schițând o retrospectivă a teologiei sacramentale din ultimele decenii, a sesizat un aspect extrem de important, și anume debarasarea teologiei catolice de metodele scolastice de abordare ale teologiei sacramentale și mutarea accentului, în ceea ce privește analiza teologiei sacramentale, pe dimensiunea liturgică⁷. În ceea ce privește primul aspect invocat, Haquin subliniază faptul că, începând cu epoca postconciliară, s-a produs o mutație fundamentală în câmpul teologiei sacramentale: pe de o parte, asistăm la dispariția sau abandonarea modelului clasic de elaborare a doctrinei sacramentale, a „vechiului tratat *De sacramentis in genere* sau *in communi*”, în realitate o abordare tomistă, generală, a sacramentelor cu accentuarea aspectelor sale obiective (instituire, materie, formă, eficacitate, grație, caracter) și subiective (intenția subiectului și a slujitorului), iar pe de altă parte, demersuri concrete de reînnoire a metodologiei se regăsesc și în sfera învățământului teologic, în care tratatele clasice de „introducere în sacramente” au fost înlocuite cu cele care vizau o „introducere în litughie”⁸ (liturgică), militând astfel pentru o intercondiționare între dogmă și cult. Care au fost factorii care au determinat această schimbare de paradigmă? Ce motivații pot fi invocate în acest sens? „Cum putem explica,

Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu. Étude théologique du Salut par les sacrements, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997; Ph. Jacques Guillet, *De Jésus aux sacrements*, Collection „Cahiers Évangile”, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007; Kevin Brogan, *The Theology of Sacraments in the Roman Catholic Church*, în „Solas”, vol. I, 2001, p. 3-25; Darius Jankiewicz, *Sacramental theology and ecclesiastical authority*, în „Andrews University Seminary Studies”, vol. 42, nr. 2, Andrews University Press, p. 361-382; André Haquin, „Ministères -Sacrement – Eucharistie. De quelques livres récents”, în *Revue théologique de Louvain*, anul XXX (1999), nr. 4, p. 498-517; Bernard Sesboué, *Invitație la a crede: sacramentele credibile și dezirabile*, trad. de Petru Ciobanu, Editura Sapienția, Iași, 2011; Franz Courth, *Teologia sacramentelor: un manual pentru studiul și practica teologiei*, trad. de pr. dr. Ștefan Lupu și dr. Iosif Martin, Editura Sapienția, Iași, 2011; Alois Bișoc, *Sacramentele: semnele credinței și ale harului*, Editura Sapienția, Iași, 2009.

⁷ André Haquin, „Vers une nouvelle théologie des sacrements”, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, anul LXVI (1990), nr. 4, p. 355-367; André Haquin, „Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours”, în *Revue théologique de Louvain*, XXXII (2001), nr. 4, p. 513-528.

⁸ André Haquin, „Vers une nouvelle théologie des sacrements”, p. 355.

afirmă Haquin, această insensibilitate, a ultimilor ani, vis-a-vis de teologia generală a sacramentelor, așa cum ne-a fost transmisă din Evul Mediu și consolidată în perioada post-tridentină?”. Motivațiile care au stat la baza înnoirii metodei și a conținutului din sfera teologiei catolice sacramentale sunt numeroase⁹: a) reflecția teologică, în general, și reforma liturgică, în special, promovată la Conciliul Vatican II; b) influența dialogului ecumenic; c) renașterea biblică și patristică din a doua jumătate a secolului al XX-lea, intensificarea catehezei, etc.

În spațiul ortodox, în contextul mișcării neopatrstice, abordarea doctrinei sacramentale a fost concepută pe alte paliere, în comparație cu viziunea „teologiei de școală”, fiind vizibile și aici eforturile depuse de teologii ortodocși în ceea ce privește reșezarea teologiei sacramentale pe coordonatele biblico-patrstice. O influență considerabilă în ceea ce privește reorientarea teologiei Tainelor a fost resimțită din partea reprezentanților eclesiologiei euharistice: Nikolai Affanasieff, Alexander Schmemmann, Ioannis Zizioulas, dar și a altor teologi ortodocși marcanți ai secolului XX: Vladimir Lossky, Dumitru Stăniloae, Georges Florovsky, Paul Evdomikov, Jean Meyendorff, Karl Christian Felmy, etc. Printre aspectele inedite vizate de demersul teologilor amintiți mai sus, amintim: a) abandonarea metodologiei scolastice în abordarea teologiei Tainelor; b) restaurarea centralității Euharistiei în viața liturgică a Bisericii; c) afirmarea legăturii inseparabile a Tainelor cu Euharistia; d) orientarea reflecției sacramentale înspre „experiența eclesială”¹⁰.

Teologul A. Schmemmann a identificat existența mai multor „straturi” sau nivele ale tradiției liturgice în ceea ce privește situația actuală a doctrinei sacramentale din spațiul ortodox. O primă manieră de abordare a teologiei sacramentale este oferit de așa-numita „teologie a manualelor”, o teologie occidentalizată, privită ca „unul dintre cele mai nefericite rezultate și expresii ale «pseudomorfozei» suferite de teologia ortodoxă după încheierea

⁹ André Haquin, „Vers une nouvelle théologie des sacrements”, p. 356-357. A se vedea și Alois Bișoc, *Sacramentele: semnele credinței și ale harului*, p. 34-35.

¹⁰ Pr. prof. Ioan Ică ; Diac. Ioan I. Ică jr., „Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni”, studiu introductiv la: Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 5-31, aici p. 26-27; A se vedea și capitolul 8 al lucrării teologului Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, p. 233-307.

epocii patristice”¹¹, când, datorită contextului istoric nefavorabil, teologia ortodoxă a receptat necritic „categorii teologice și forme de gândire apuseană”. Împotriva acestui mod de interpretare a teologiei sacramentale s-au ridicat, începând din prima jumătate a secolului al XX-lea, cei mai reprezentativi teologi ortodocși, care au evidențiat faptul că „această abordare a sacramentelor, deși acceptată și predată timp de câteva secole, are foarte puțin de a face cu tradiția autentică a Bisericii Ortodoxe”¹². În consecință, pledoaria teologilor ortodocși pentru „întoarcerea la Părinți, la tradițiile liturgice și duhovnicești” poate fi plasată într-un proces creator de „însănătoșire”, de „recuperare” a perspectivei sale autentice biblico-patristice. Astfel, o primă coordonată fundamentală a epocii patristice readusă în actualitate o constituie analiza sau interpretarea tainelor, „în contextul celebrării liturgice reale”, în opoziție vădită cu modelul propus de medievalul tratat, amintit anterior, *De Sacramentis*, care „tinde de la bun început să izoleze «sacramentul» de contextul său liturgic”¹³, creând astfel divorțul sau separația dintre dogmă și cult, dintre teologie și experiența eclezială. A. Schmemmann a militat, prin opera sa prodigioasă, pentru reancorarea teologiei sacramentale la experiența vie a Bisericii, subliniind constant raportul strâns dintre *lex credendi* și *lex orandi* și îndemnând la părăsirea metodologiei și a conținutului „teologiei de școală” în tratarea Tainelor. În acest sens, Schmemmann deplângea așa-numitul „divorț dintre teologie și viață” existent în „teologia de școală” în abordarea doctrinei sacramentale:

„Defectul major al teologiei școlare este că, în tratarea sa despre Taine nu pornește din trăirea vie a Bisericii, din tradiția concretă liturgică, așa cum este păstrată în Biserică, ci din categorii și definiții proprii apriorice și abstracte, care nu concordă întotdeauna cu realitatea vieții bisericești. De la început, Biserica mărturisea cu tărie că «legea credinței» (*lex credenti*) și «legea rugăciunii» (*lex orandi*)” sunt nedespărțite și una servește de temelie celeilalte, după cuvântul Sf. Irineu de Lyon: «Învățătura noastră este în concordanță cu Euharistia, iar Euharistia confirmă învățătura» (*Adversus Haeresis*)”¹⁴.

¹¹ Pr. prof. Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii: Sfintele Taine și Ortodoxia*, trad. Aurel Jivi, Ed. Basilica, București, 2012, p. 172.

¹² Pr. prof. Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii...*, p. 171-172.

¹³ Pr. prof. Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii...*, p. 173.

¹⁴ Alexander Schmemmann, *Euharistia – Taina împărației*, trad. din rusă de Pr. Boris Rădulescu, Ed. Bonifaciu, București, f.a., p. 20.

După această expunere privind situația actuală a teologiei sacramentale în Răsărit și în Apus, ne vom axa asupra modului în care este receptată doctrina sacramentală în cadrul dialogului ortodoxo-catolic. Astfel, în viziunea participanților la dialog, teologia sacramentală trebuie să fie analizată în corelație cu eforturile de înnoire ale discursului teologic amintite mai sus, întâlnite atât în spațiul ortodox cât și în cel catolic, din a doua jumătate a secolului al XX-lea, eforturi caracterizate printr-un recurs dinamic la bazele Revelației, delimitându-se astfel de „teologia de școală” din trecut. Acest punct a fost puternic afirmat de către membrii Comisiei mixte încă de la prima sesiune plenară de la Patmos-Rhodos din 1980.

„Examinând tema Sacramentelor în cadrul dialogului, comisia de dialog va trebui să se elibereze, cât mai mult posibil, de problematica creată de teologia scolastică de odinioară. Practic, se impune ca în formularea întregii problematice referitoare la tema Sacramentelor să fie studiate și să fie serios luate în considerare, toate eforturile teologice recente, atât din teologia romano-catolică cât și din teologia ortodoxă, astfel încât aceste eforturi să fie legate de tradiția Bisericii vechi”¹⁵.

Comisia mixtă internațională pentru dialog teologic propunea astfel o nouă abordare în analiza temelor teologice. Pe de o parte, este indicată necesitatea părăsirii teologiei scolastice în ceea ce privește analiza temelor teologice, iar pe de altă parte, dialogul teologic trebuie să țină cont de eforturile sau dezvoltările ecumenice recente realizate de teologii celor două Biserici, cu scopul de a contura un climat favorabil inițierii dialogului între cele două Biserici: contacte ecumenice între teologi și ierarhi, vizite reciproce, simpozioane ortodoxo-catolice, altfel spus, Comisia mixtă internațională trebuia să țină cont de roadele așa-numitului „dialog al iubirii”¹⁶.

2. Teologia doxologică – inseparabilitatea dintre *lex orandi* și *lex credendi*

Pași importanți spre înnoirea discursului teologic au fost făcuți de către participanții la dialog și prin afirmarea interdependenței sau a relației interioare dintre credință și cult, dintre dogmă și spiritu-

¹⁵ Frans Bouwen, „Plan initial du dialogue théologique Catholique-Orthodoxe”, p. 145.

¹⁶ Irime Marga, *În dragoste și adevăr...*, p. 19-20.

alitate, specifică Răsăritului ortodox, și mai puțin Apusului creștin, care a cunoscut o anumită sciziune sau divorț între teologie, ca știință predată în universități, și spiritualitate sau viața cultică a Bisericii¹⁷. *Documentul Bari* abordând raportul de complementaritate dintre credință și cult în viața Bisericii utilizează conceptul de „expresie liturgică a credinței”, mediul eclesial (liturgic) fiind spațiul prin excelență al dogmei. Astfel:

„În Biserică tainele sunt locul prin excelență unde se trăiește, se transmite și se propovăduiește credința. (...) Bisericele noastre își exprimă convingerea lor în acest sens, potrivit axiomei «Lex orandi, lex credendi» (Legea rugăciunii este legea credinței). Tradiția liturgică este pentru ele interpretul normativ al revelației și măsură a mărturisirii credinței adevărate. În expresia liturgică a credinței Bisericilor noastre, mărturia Părinților și Sinoadele ecumenice celebrate în comun, sunt pentru poporul credincios ghidul sigur al credinței. Credința mărturisită hrănește rugăciunea liturgică a poporului lui Dumnezeu”¹⁸.

Pasajul reprodus comportă o importanță capitală pentru raportul dogmă și cult, indicând spațiul liturgic drept loc de experiență, de transmitere și de propovăduire a dogmei. Observăm astfel, în cadrul dialogului ortodoxo-catolic, o schimbare a metodei teologice de abordare a temelor și utilizarea unui limbaj bogat în expresii liturgice. Metoda teologică la care au apelat participanții la dialog poate fi numită „teologie doxologică”. Impresionează, în special în cadrul documentului de la Bari, abundența unor expresii teologice care evidențiază aspectul doxologic al credinței, dar și aspectul dogmatic al cultului. În interpretarea și prezentarea învățăturii de credință, comisia mixtă internațională de dialog teologic a evidențiat importanța tradiției liturgice. În opinia comisiei, „Tradiția liturgică este pentru ele – pentru cele două Biserici aflate în dialog – interpretul normativ al revelației și măsură a mărturisirii credinței adevărate”¹⁹.

¹⁷ Unitatea dintre teologie și mistică, dintre credința ca dogmă și spiritualitate, a fost analizată în teologia ortodoxă română de către Cristinel Ioja, *Rațiune și mistică în Teologia Ortodoxă*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008, în special p. 26-44. A se vedea și Aurel D. Grigoraș, „Dogmă și cult privity interconfesional și problema intercomuniunii”, în *Ortodoxia*, anul XXIX (1977), nr. 3-4, p. 292-492.

¹⁸ DB, I, 13-14, p. 339-340.

¹⁹ DB I, 14, p. 340.

De aceea, învățătura de credință primește o pecete sau o amprentă bisericească sau liturgică, „ca rod al vieții sacramentale”²⁰.

Această manieră de interpretare a dogmelor prin apelul la cultul Bisericii reprezintă, cu siguranță, o influență a părții ortodoxe. Mai mult, pr. prof. Ion Bria considera chiar că această metodă a teologiei doxologice ar reprezenta contribuția specifică a Ortodoxiei la dialogul ecumenic²¹. Această abordare înnoitoare a doctrinei sacramentale, prin trimitere la „experiența sacramentală”, eclesială, la cultul Bisericii, reprezintă, în opinia teologului Karl Christian Felmy (convertit recent la Ortodoxie), una din trăsăturile fundamentale ale învățăturii ortodoxe despre Taine.

De aceea, în cadrul teologiei ortodoxe nu poate exista o abordare teoretică a tainelor Bisericii în afara experienței cultice, detașată de dimensiunea liturgică a Bisericii, de unde decurge, în chip firesc, faptul că „experiența cultică” deține calitatea de „izvor al teologiei”. Felmy explică: „Practica Tainelor, săvârșirea acestora premerge astfel reflecției asupra lor. Potrivit înțelegerii ortodoxe dezvoltarea unei teorii a Tainelor desprinsă de practica lor tradițională nu este cu putință”²².

În consonanță cu gândirea Sfinților Părinți ai Bisericii care nu concepeau separat doctrina de Liturghie sau, altfel spus, nu profesau un dualism între „caracterul teoretic și practic al credinței”, un pasaj din documentul de la Bari impresionează prin viziunea sa integratoare: „Dogma, conduita și viața liturgică se unesc într-un singur tot și constituie împreună tezaurul credinței”²³.

²⁰ DB I, 21, p. 342.

²¹ „Este bine a reaminti faptul că Ortodoxia a promovat în dialogul ecumenic o metodă teologică particulară, potrivit căreia *lex orandi* determină *lex credendi*. Adică, în locul unei teologii speculative, Ortodoxia a preferat o teologie doxologică, folosind un limbaj liturgic și pastoral. În timp ce teologia latină scolastică a practicat polemica, iar teologia bizantină modernă a preferat definițiile generale, teologia ortodoxă mai nouă a recurs la forma doxologică și interpretarea spirituală a dogmelor de credință. Toate aspectele și elementele vieții bisericești sunt legate între ele: doctrină, spiritualitate, liturghie, etică, opțiuni sociale și politice” (Pr. prof. dr. Ion Bria, „Contribuții ortodoxe la teologia ecumenică de azi”, în *Studii Teologice*, XXXI (1979), nr. 5-10, p. 357).

²² Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 233-234.

²³ DB I, 7, p. 338.

3. Recuperarea viziunii biblico-patristice a tainei Euharistiei

Prin întregul demers de reflecție teologică din cadrul dialogului ortodoxo-catolic, s-a reușit depășirea viziunii înguste, unilaterale, referitoare la Taina Euharistiei²⁴. Dacă în ceea ce numim „teologia de școală”, Euharistia era privită drept una dintre Tainele Bisericii, în cadrul documentelor teologice comune aprobate de Comisia mixtă internațională de dialog teologic, asistăm la o recentrare a teologiei euharistice pe coordonatele biblico-patristice, Euharistia fiind concepută ca Taină prin excelență a Bisericii, centrul liturgic al Bisericii, participanții la dialog subliniind constant strânsa legătură dintre Euharistie și Biserică²⁵, recuperându-se astfel, ceea ce teologul ortodox Alexander Schmemmann numea „sensul eclesiologic al Euharistiei” sau „valoarea euharistică a eclesiologiei”²⁶.

²⁴ Dezbaterele teologice din cadrul dialogului ortodoxo-catolic axate asupra Euharistiei au vizat o gamă largă de aspecte: Euharistia ca Taină a lui Hristos; raportul strâns dintre Euharistie și Biserică; caracterul central al Euharistiei în viața Bisericii locale; Euharistia – adunare și comuniune; dimensiunea eshatologică, kerigmatică și pnevmatologică a comuniunii euharistice; Euharistia – Taină a unității Bisericii; Euharistia – jertfă și anamneză

²⁵ A se vedea secțiunea I, 4 intitulată: „Biserica și Euharistia” din cadrul documentului München. Recuperarea relației de reciprocitate dintre Biserică și Euharistie reprezintă, cu adevărat, o perspectivă teologică înnoitoare. Acest strâns raport dintre Biserică și Euharistie poate fi înțeles ca o legătură inseparabilă între comuniunea euharistică și comuniunea eclesială (Hervé Le grand, „L'inséparabilité de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale. Un axiome chrétien commun et ses différences d'interprétation” în vol. *L'ecclésiologie eucharistique*, sous la direction de Jean Marie Van Cangh, Académie Internationale des Sciences Religieuses, Cerf, Paris, 2009, p. 35-58, aici p. 35). Documentul München insistă asupra acestei relații de reciprocitate, readucând astfel în actualitate o veche controversă, încă din prima secțiune a documentului, afirmând că „Biserica săvârșește Euharistia realizând ceea ce este ea, Trupul lui Hristos”. Comisia mixtă de dialog teologic a accentuat, de asemenea, și reciproca axiomei: „Biserica oficiază Euharistia ca o expresie a Liturghiei cerești. Dar, pe de altă parte, Euharistia zidește Biserica, în sensul că prin ea Duhul lui Hristos cel înviat modelează Biserica în Trupul lui Hristos” (DM I, 4, p. 352). Pentru raportul Biserică-Euharistie a se vedea contribuțiile celui de-al IV Colocviu ortodoxo-catolic de la Bari, din 5-6 martie 1982, intitulat: *Chiesa-Eucarestia – un rapporto costitutivo*, în *Nicolaus*, revista de Teologie Ecumenico-Patristică, X (1982), nr. 2, în special studiile: J.M.R. Tillard, „Il n'est d'Église qu'eucharistique”, în *Nicolaus*, X (1982), nr. 2, p. 233-262; J. D. Zizioulas, „The ecclesiological presuppositions of the holy Eucharist”, în *Nicolaus*, X (1982), nr. 2, p. 333-349.

²⁶ Alexander Schmemmann, *Euharistia – Taina împărăției*, p. 20.

Comisia mixtă de dialog teologic a subliniat, încă de la prima sesiune plenară de la Patmos-Rodos (1980), faptul că, în conformitate cu tradiția Bisericii primului mileniu, Sfânta Euharistia a constituit dintru început centrul cultului creștin, toate celelalte taine ale Bisericii fiind legate de ea:

„Acest Sacrament unic al Bisericii se exprimă și se realizează în istorie, în mod special în Sfânta Euharistie. Nu e întâmplător că toate Tainele particulare au fost legate, în chiar dimensiunile lor liturgice, în Biserica veche, de Euharistie. Euharistia nu trebuie deci înțeleasă ca o taină printre altele, ci ca Taina prin excelență a Bisericii și, în consecință, trebuie să fie baza întregii examinări a Tainelor în cadrul dialogului”²⁷.

Acest demers inițiat de comisia mixtă internațională pentru dialogul teologic ortodoxo-catolic, de reșezare a Euharistiei în miezul vieții liturgice a Bisericii, s-a bucurat de o receptare pozitivă în rândurile teologilor ortodocși și catolici. Astfel, și teologul grec Ioannis Zizioulas, membru ortodox în comisia mixtă internațională de dialog teologic, a militat pentru restaurarea centralității Euharistiei în viața Bisericii, pe urmele modelului oferit de Biserica primară, și depășirea influențelor scolastice vizibile în teologia sacramentală actuală. În opinia teologului grec, „câtă vreme teologia a fost dominată de scolasticism, a tins să împartă taina indivizibilă a Bisericii în sacrameinte separate, ce pot fi numărate”²⁸. De aceea, din perspectiva teologiei scolastice, Euharistia reprezenta doar un „sacrament particular cel care perpetuează pătimirea lui Hristos de-a lungul istoriei”. Conștient de dificultățile create de modul de înțelegere scolastic al Euharistiei asupra întregii teologii ortodoxe, demersul vizat de teologul nostru este în consonanță cu cel vizat de comisia mixtă de dialog teologic:

²⁷ Frans Bouwen, „Plan initial du dialogue theologique catholique-orthodoxe”, p. 146. Teologul sârb, Nenad S. Miloševici, într-o recentă teză de doctorat în teologie liturgică (sub îndrumarea renumitului profesor Ioannis Foundoulis), a reușit să ilustreze, pe baza unei ample inventarii, centralitatea Sf. Euharistii în cadrul cultului creștin din primul mileniu, explicând și motivațiile care au condus la slăbirea „conștiinței euharistice” a membrilor Bisericii, lucrarea oferind, de asemenea, propuneri pertinente pentru reșezarea sau „redarea locului cuvenit dumnezeieștii Euharistii” în cadrul tradiției liturgico-dogmatice a Bisericii Ortodoxe, cf. Nenad S. Miloševici, *Dumnezeiasca Euharistie – centrul cultului în Ortodoxie. Legătura indisolubilă a Sfintelor Taine cu dumnezeiasca Euharistie*, Ed. Deisis, Sibiu, 2012.

²⁸ Ioannis Zizioulas, *Prelegeri de dogmatică creștină*, Ed. Sophia, București, 2014, p. 262.

„Dacă dorim să vedem unitatea și buna rânduială a Bisericii, ar trebui să le căutam în structura Euharistiei. (...) Această împărțire în sacrameinte distincte n-ar trebui să ne împiedice să înțelegem toate sacrameintele ca pe aspecte ale dumnezeieștii Euharistii. Trebuie să învățăm să vedem Euharistia ca pe centrul întregii vieți sacramentale din Biserică”²⁹.

Acest ultim îndemn al mitropolitului Zizioulas,,trebuie să învățăm să vedem Euharistia ca pe centrul vieții sacramentale din Biserică” poate fi catalogat drept un program de reînnoire a teologiei ortodoxe în general, și a teologiei sacramentale în special. În cadrul dialogului ortodoxo-catolic, documentele teologice comune aprobate în decursul timpului plasează Taina Euharistiei pe aceste noi coordonate evocate mai sus. Astfel, *Documentul de la Bari* (1987) accentuează centralitatea Euharistiei în viața liturgică a Bisericii și legătura strânsă dintre Euharistie și celelalte Taine ale Bisericii:

„De observat este faptul că toate tainele se raportează, în mod ființial, la Euharistie. Ea este, prin excelență, mărturisirea credinței; de la ea pleacă orice mărturisire a credinței și în ea se cuprinde. Ea face cunoscută, în prezența Domnului prin puterea Duhului, minunea lucrării dumnezeiești. Căci Domnul lasă să treacă lucrarea Sa sacramentală în slujbele Bisericii”³⁰.

4. Hristos și Duhul Sfânt – o relectură a documentului de la Valamo

Membrii Comisiei mixte internaționale de dialog teologic au consacrat un spațiu generos – introducerea și prima secțiune din cadrul documentului de la Valamo (1988) – aprofundării relației dintre Hristos și Duhul Sfânt în cadrul triadologiei și eclesiologiei. Documentele teologice comune amintite au luat act de existența unor tendințe reducționiste întâlnite în spațiul teologiei creștine, de a accentua unilateral, rolul Fiului sau al Duhului Sfânt în viața sacramentală a Bisericii, în consecință, o tentativă explicită de a corecta aceste interpretări subiecte, a fost făcută prin sublinierea clară a inseparabilității Fiului și a Duhului Sfânt în planul iconomiei mântuirii și al vieții sacramentale a Bisericii. Depășirea acestor viziuni unilaterale întâlnite în spațiul teologiei creștine prin sublinierea

²⁹ Ioannis Zizioulas, *Prelegeri de dogmatică creștină*, p. 263.

³⁰ DB I, 17, p. 341.

unui „echilibru admirabil” între hristologie și pnevmatologie este receptată pozitiv de către teologul francez Boris Bobrinskoy, care consideră că „dihotomia hristologie/pnevmatologie” a fost depășită într-un mod admirabil în cadrul dialogului ecumenic, făcând trimiteri clare și spre dialogul ortodoxo-catolic: „În sfârșit, însăși dihotomia hristologie/pnevmatologie este pusă în discuție și depășită, într-un mod determinant, așa cum putem constata în diferitele categorii ale dialogului ecumenic, de pildă Grupul de la Dombes, ori dialogul catolic-ortodox desfășurat sub egida Secretariatului pentru Unitate al Vaticanului începând cu 1972, și mai ales, „Cincizecimea” din 1980, de la Rhodos”³¹, sau, cum sublinia la începutul anilor 80, teologul Zizioulas, membru în Comisia de dialog teologic: „aproape nimeni nu mai pune la îndoială afirmația că hristologia și pnevmatologia aparțin una alteia și nu pot fi despărțite”³².

Acest demers al Comisiei mixte de dialog teologic trebuie înțeles ca o încercare meritorie de a pune în evidență importanța exprimării autentice a relației dintre Hristos și Duhul Sfânt, această relație fiind văzută în termenii unei interdependențe sau convergențe între hristologie și pnevmatologie, împotriva unor înțelegeri și interpretări reducionista întâlnite încă în domeniul eclesiologic în cadrul teologiei contemporane. Prin aprofundarea acestui raport, Comisia mixtă internațională a imprimat o direcție înnoitoare eclesiologiei documentelor teologice adoptate. Impresionează pozitiv modul în care participanții la dialog au reușit să exprime tainica relație dintre Hristos și Duhul Sfânt. Astfel, încă din *Introducerea* documentului citim următoarele: „Tradiția noastră comună recunoaște legătura strânsă care este între lucrarea lui Hristos și cea a Duhului Sfânt. Această concepție interzice de a vedea în iconomia mântuirii pe Hristos în izolare de Duhul Sfânt. Prezența actuală a lui Hristos în Biserica Sa are și un caracter eshatologic, pentru că Duhul Sfânt reprezintă arvuna realizării depline a planului lui Dumnezeu pentru lume”³³. Această afirmație a Comisiei mixte de dialog nu reprezintă o noutate pentru teologia ortodoxă care a avut înțelepciunea să articuleze co-

³¹ Boris Bobrinskoy, „Cum se situează Hristos și Sfântul Duh Unul față de Celălalt în Liturghie” în Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 93.

³² Ioannis Zizioulas, „Hristos, Duhul Sfânt și Biserica”, în vol. *Ființa eclezială*, p. 131.

³³ D V 2-3, p. 347.

erent și să mențină în echilibru aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii³⁴. Un teolog român contemporan, părintele profesor Ștefan Buchiu, valorificând contribuțiilor celor mai reprezentativi teologi ortodocși – pr. D. Stăniloae, pr. D. Popescu, pr. Iustin Popovici, Ioannis Zizioulas, John Meyendorff, Boris Bobrinskoy și Nikos Matsoukas, considera că: „toate contribuțiile teologilor ortodocși la aprofundarea doctrinei referitoare la relația dintre Iisus Hristos și Duhul Sfânt evidențiază în mod peremptoriu interdependența dintre hristologie și pnevmatologie, întregind doctrina trinitară, cea care oferă sens și finalitate pentru toate dogmele dar și pentru misiunea de azi și de mâine a Bisericii”³⁵.

Altfel au stat lucrurile în teologia romano-catolică, în care s-a manifestat, cel puțin până la Conciliul Vatican II, o preferință pentru aspectul hristologic al Bisericii în detrimentul celui pnevmatologic. Mitropolitul Zizioulas a subliniat pertinent, în diferitele sale

³⁴ Teologia ortodoxă s-a îmbogățit în ultima vreme cu mai multe studii de certă valoare care analizează relația tainică dintre Fiul și Duhul Sfânt. Amintim în acest sens: Jaroslav Skira, „The synthesis between Christology and Pneumatology in Modern Theology”, în *Orientalia Christiana Periodica*, anul LXVIII (2002), p. 435-465; Ștefan Buchiu, „La relation entre Jésus Christ et le Saint-Esprit dans la théologie orthodoxe contemporaine”, în vol. *Accentues & Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as part of Church Mission in Today's World*, Coord. Rev. Ph. D. Ioan Tulcan, Ph. D. Cristinel Ioja, Arad, 2007, p. 42-55; John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioana Tămăian, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2008, în special capitolul 9: *Hristos și Duhul Sfânt în Tradiția niceeană*, p. 227-259 și capitolul 11: *Iisus Hristos: „Fața” Duhului Sfânt*, p. 273-294; Jean Zizioulas, „Christologie, Pneumatologie et institutions ecclésiales”, în vol: *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et Prospective – actes du Colloque international de Boulogne*, (ed.) Giuseppe Alberigo, Editura Beauchesne, Paris, 1981, p. 131-148; Ioannis Zizioulas, *Prelegeri de dogmatică creștină*, traducere de Florin Caragiu, Editura Sophia, București, 2014, p. 279-288; Pot fi consultate și contribuțiile, devenite clasice, ale teologilor ortodocși din a II-a jumătate a secolului al XX-lea: Vladimir Lossky, Paul Evdokimov, Boris Bobrinskoy, John Meyendorff, Dumitru Stăniloae, Dumitru Popescu, Ion Bria, etc.

³⁵ Ștefan Buchiu, „La relation entre Jésus Christ et le Saint-Esprit dans la théologie orthodoxe contemporaine”, p. 55. Trebuie, totuși subliniat, și faptul că unii teologi ortodocși nu au reușit să mențină un echilibru între cele două aspecte, „înclinând balanța”, fie spre aspectul hristologic, cum e cazul teologului Georges Florovsky, fie spre cel pnevmatologic: Alexei Homiakov, Nikos Nissiotis, Boris Bobrinskoy, etc. (cf. Pr. lect.dr. Sorin Șelaru, *Biserica – laborator al învierii: perspective asupra eclesiologiei părintelui Dumitru Stăniloae*, Edit. Basilica, București, 2014, p. 40-71; Jean Zizioulas, „Christologie, Pneumatologie et institutions ecclésiales”, p. 132-134).

studii, orientarea teologiei apusene spre un hristomonism eclesiolgic, demascând și implicațiile teologice generate de acest mod de concepere al eclesiologiei:

„Teologia apusenă tinde să accentueze hristologia pe socoteala Duhului Sfânt. Atunci când Bisericele Apusene au dezvoltat în cele din urmă o hristologie, aceasta nu a fost integrată în eclesiologia lor, astfel că Biserica a fost privită în primul rând ca o realitate istorică, căreia Duhul Sfânt îi aduce un element adițional și aproape cosmetic. Pentru teologia occidentală, Biserica era clădită exclusiv din materialul istoriei, astfel încât trecutul dă acestei comunități forma sa, ca Sfântul Duh s-o anime. Cu toate acestea, adevărul este că Sfântul Duh zidește Biserica împreună cu Fiul și este prezent la temelii împreună cu Fiul: Duhul nu vine doar atunci când Biserica este completă”³⁶.

Revenind la dialogul ortodoxo-catolic și la importanța documentului Valamo³⁷ în ceea ce privește relația Fiului cu Duhul Sfânt, Comisia mixtă internațională a afirmat limpede relația strânsă dintre Fiul și Duhul Sfânt, atât în planul imanenței divine cât și în planul iconomiei mântuirii. Din nefericire, în ceea ce privește relația dintre Fiul și Duhul Sfânt în interiorul Sfintei Treimi, Comisia mixtă a alocat un spațiu redus, limitându-se la a preciza, sumar, faptul că Duhul Sfânt, „din veșnicie purcede de la Tatăl și se odihnește asupra Fiului”³⁸, fiind astfel trecută sub tăcere problema spinoasă a lui Filioque³⁹. Reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române, mitropoli-

³⁶ Ioannis Zizioulas, *Prelegeri de Dogmatică Creștină*, p. 281. Sunt cunoscute tuturor criticile făcute de observatorii ortodocși, la Conciliul Vatican II, privind „hristomonismul” teologiei catolice și „lipsa pnevmatologiei” din textele Conciliului II Vatican, și, în mod special, din constituțiile dogmatice *Lumen Gentium* și *Dei Verbum*.

³⁷ A se vedea considerațiile expuse pe marginea documentului de la Valamo de André DE Halleux, „Une nouvelle étape du dialogue catholique-orthodoxe: le texte de Valamo”, în *Revue Theologique de Louvain*, anul 19 (1988), fasc. 4, p. 459-473, aici p. 462-463; Frans Bouwen, „Uusi Valamo 1988. Cinquième session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l’Église Catholique et l’Église Orthodoxe”, în *Proche Orient Chrétien*, XXXVIII (1988), nr. 3-4, p. 281-296, aici, p. 294.

³⁸ D V I, 6, p. 348.

³⁹ În aceeași manieră s-au desfășurat dezbaterile teologice și la prima sesiune plenară – München, 1982 – a Comisiei mixte Internaționale de dialog teologic ortodoxo-catolic. Aici, participanții la dialog au atins și delicata problemă a lui Filioque, „soluționând-o” prin apelul la un text din opera patriarhului Constantinopolului, Grigore Cipriotul (1283-1289), prefătată de o mică introducere în care s-a specificat inoportunitatea tratării temei în stadiul respectiv

tul Antonie Plămădeală, consideră că este un pas înainte faptul că aprofundându-se raportul dintre Hristos și Duhul Sfânt nu se mai pomeniște nimic de învățătura catolică despre Filioque⁴⁰.

Perspective înnoitoare identificăm, în cadrul primei secțiuni a documentului de la Valamo, și în sublinierea relației strânse dintre Fiul și Duhul Sfânt în iconomia mântuirii (rolul Duhului în întruparea Fiului, la momentul Botezului, în activitatea Sa pământească și în viața sacramentală a Bisericii). Aici, participanții la dialog au îmbinat, într-un mod creator, reflecția teologică cu datele scripturistice, paragrafele care tratează despre Hristos și Duhul Sfânt și slujirea în Biserică, degajând o puternică și binevenită influență ioaneică și paulină⁴¹.

„Duhul Sfânt care din veșnicie purcede de la Tatăl și se odihnește asupra Fiului a pregătit și împlinit evenimentul lui Hristos. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, moartea și învierea Sa, s-au împlinit după voia Tatălui, în Duhul Sfânt. La Botez, Tatăl, prin revelația Duhului, a inaugurat misiunea Fiului. Duhul acesta este prezent în lucrarea Sa, adică spre a propovădui vestea cea bună a mântuirii, spre a anunța apropierea Împărăției, spre a da mărturie de la Tatăl. În același Duh, Hristos aduce, ca singur Preot al Noului Legământ, jertfa trupului Său și în același Duh este preamărit”⁴².

Modul în care este construită relația dintre Fiul și Duhul Sfânt în aceste paragrafe amintește de „hristologia pnevmatologică”⁴³

al dialogului teologic, care, potrivit metodologiei pozitive a dialogului, trebuia să pornească de la elementele comune celor două Biserici și ulterior să se analizeze chestiunile care le separă. În acest sens, Comisia mixtă a ales să explice poziția Sf. Duh în Sfânta Treime în următorii termeni: „Fără a dori să se rezolvăm încă dificultățile existente între Răsărit și Apus în legătură cu relația dintre Fiul și Duhul, putem deja să spunem împreună că acest Duh care purcede de la Tatăl (Ioan 15, 26), ca singur izvor în Treime, și care a devenit Duhul înfierii noastre (Rom. 8, 15), pentru că este, de asemenea, Duhul Fiului (Gal. 4, 6), ne este comunicat în mod special în Euharistie prin Fiul, asupra căruia el se odihnește în timp și în veșnicie (Ioan 1, 32)” (DM I, 6, p. 353-354).

⁴⁰ Dr. Antonie Plămădeală, „O nouă etapă în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică”, în *Telegraful Român*, anul 136 (1988), nr. 27-28, p. 2.

⁴¹ André De Halleux, „Une nouvelle étape du dialogue catholique-orthodoxe: le texte de Valamo”, p. 462.

⁴² D V I, 6, p. 348.

⁴³ A se vedea, în mod special, studiul: „Odihna Duhului peste Fiul. Hristologia pnevmatologică la Părinții Capadocieni”, în vol. *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 49-70. Întregul

schită de teologul francez Boris Bobrinskoy sau, în exprimarea mitropolitului Zizioulas de „constituția pnevmatologică a hristologiei”. Această perspectivă a „hristologiei pnevmatologice” evidențiază legătura nedespărțită și îndoita slujire a Fiului și a Duhului Sfânt în actul creației, în pregătirea mântuirii prin pedagogia Vechiului Testament, în realizarea economiei mântuirii și în viața sacramentală a Bisericii. De articularea coerentă a legăturii strânse dintre hristologie și pnevmatologie depinde întreaga teologie a Bisericii:

„Această îndoită slujire a Cuvântului și a Duhului, în pregătirea mântuirii prin Vechiul Testament, în împlinirea mântuirii din Evanghelie, în realizarea și vestirea mântuirii în Biserică, aceasta este legea fundamentală, secretul, taina permanentă a echilibrului și chiar a sănătății Bisericii de-a lungul istoriei. Orice încercare de a înfeuda Duhul, de a-L mărgini închizându-L în forme istorice, precum și orice încercare de a-L afirma în mod exclusiv în dauna lucrării și prezenței lui Hristos tind să rupă echilibrul vieții Bisericii: când în sensul puterii temporale, a juridismului, a instituțiilor constrângătoare, violând secretul persoanei sau al comunității, culminând în uscarea, în înăbușirea luminii și a focului Duhului, când în beneficiul unor forme variate de iluminism și de extatism, respingând principiul însuși al tradiției, al autorității ierarhice, al formelor sacramentale. Întreaga viață a Bisericii se află pătrunsă de această îndoită prezență și de această reciprocă strălucire a lui Hristos și a Duhului Sfânt”⁴⁴.

Pasajul pe care l-am reprodus în extenso ne ajută să înțelegem mai ușor afirmația fermă, de respingere, formulată de participanții la dialogul teologic, referitoare la concepțiile teologice care manifestă încă tendința de a „izola” pe Hristos de Duhul Sfânt în lucrarea de mântuire a Bisericii⁴⁵. Demersul teologic al Comisiei mixte internaționale de înnoire a teologiei prin afirmarea clară a relației strânse dintre Fiul și Duhul Sfânt atinge și problematica slujirii bisericești sau preoțești, care își găsește sursa și modelul în Hristos, Slujitorul prin excelență, și „Slujitorul lui Dumnezeu” „Pentru că Hristos este prezent în Biserică, slujirea Sa este cea care se împlinește în ea. Slujirea în Biserică nu se substituie, în niciun caz, slujirii lui Hristos. În ea își are

volum resimte, ceea ce foarte frumos sublinia teologul francez, „îndoita slujire” „îndoita prezență și reciprocă strălucire a lui Hristos și a Duhului Sfânt” (Boris Bobrinskoy, „Duhul Sfânt, viața Bisericii”, în *Împărtășirea Sfântului Duh*, p. 369-386, aici p. 377).

⁴⁴ Boris Bobrinskoy, „Duhul Sfânt, viața Bisericii”, p. 377.

⁴⁵ D V 3, p. 347.

Izvorul. Întrucât Duhul trimis de Hristos face Biserica vie, slujirea nu este roditoare decât prin harul Sfântului Duh.... În slujirea lui Hristos și a Bisericii lucrează unul și același Duh, care va lucra cu noi în toate zilele vieții noastre”⁴⁶. Întâlnim și aici aceeași grijă a Comisiei mixte internaționale de a sublinia relația dintre Hristos-Duhul Sfânt în cadrul slujirii Bisericii.

5. Interdependența dintre autoritate și sinodalitate în viața Bisericii– condiții sine qua non ale catholicității Bisericii⁴⁷

Pași importanți înspre înnoirea discursului teologic au fost întreprinși, de către Comisia mixtă internațională de dialog teologic, și prin maniera sau metoda inedită de tratare a unor teme, depășindu-se anumite clișee sau șabloane interpretative înrădăcinate puternic în gândirea unor teologi ortodocși și catolici. Teologul ortodox Ioannis Zizioulas, într-un studiu pe marginea primatului în Biserică, atrăgea atenția asupra acestei stări de fapt. El considera că, pentru unii teologi ortodocși, influențați probabil de teologia apuseană⁴⁸, noțiunile de autoritate/primat și sinodalitate se exclud reciproc, ele neputând fi conciliate. Această viziune teologică pornește de la premisa că sistemul sinodal, specific Bisericii Ortodoxe, ar fi o reacție contra tendinței monarhice a Bisericii Romano-Catolice,,o alternativă la primatul papal”⁴⁹.

⁴⁶ D V 5,7, p. 348.

⁴⁷ Conceptul de „catholicitate” ortografiat cu th îl folosim, conform mențiunii pr. diac. Ioan I. Ică jr, pentru a desemna „sensul original al termenului” – deplin, întreg, plenar, în comparație cu termenul confesional „catolic”. Potrivit primei mențiuni, Biserica e catholică pentru că „deține în ea totalitatea revelației și mântuirii, deplinătatea harului și a adevărului” cf. diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei, vol. 1: Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 6.

⁴⁸ Pr. Ion Bria consideră că asemenea abordări unilaterale, de tipul ori-ori, care introduc relații de opoziție sau de separație între diferitele fațete ale aceleași învățături, ar constitui specificul teologiei apusene: „Occidentul introduce o teologie separatistă, a distanței, a disidenței, un Dumnezeu distant, o Biserică displocată, cler și popor, instituție și eveniment” (Pr. prof. dr. Ion Bria, *Hermeneutica teologică: dinamica ei în structurarea Tradiției*, Editura Andreiană, Sibiu, 2009, p. 181).

⁴⁹ Giovanni Zizioulas, „Il primato nella chiesa”, în *Studi Ecumenici*, anul XVII (1999), nr. 1, p. 127. Acest mod simplist de a privi lucrurile este semnalat și de către teologul Nicolas Lossky. Afirmând că nu există o manieră comună,

Această viziune antitetică, de tipul autoritate/primat versus sinodalitate/conciliaritate, alături de alte scheme antiteticе de tipul ori-ori – minister și har; instituție și eveniment/harismă – chiar dacă au devenit, terminologie curentă printre teologi⁵⁰, ele sunt simple construcții artificiale, reducioniste care accentuează o singură fațetă a realității, care doar în aparență par opuse⁵¹.

În abordarea relației dintre autoritatea și sinodalitatea Bisericii la diferitele niveluri de comuniune eclezială: local, regional și universal, Comisia mixtă internațională a militat pentru o relație de complementaritate sau interdependență, teologii ortodocși și catolici implicați în cadrul dialogului teologic susținând cu fermitate teza teologică conform căreia, „primatul și sinodalitatea sunt interdependente reciproc la diferitele nivelurile ale vieții Bisericii”, în concluzie, „primatul trebuie întotdeauna privit în contextul sinodalității, iar sinodalitatea în contextul primatului”⁵². Pentru a ilustra acest principiu hermeneutic⁵³, al interdependenței dintre primat/autoritate și sinodalitate, teologii celor două Biserici au indicat

unitară, a teologilor ruși asupra conceptelor de conciliaritate și primat și asupra raportului dintre ele, Lossky concluziona: „poziția unora e foarte simplă: catolicii au papa, în timp ce ortodocșii au sinodul”. Mai mult, Lossky identifică în spațiul ortodox și o tendință de exaltare, de exagerare, a conceptului de sinodalitate în detrimentul oricărei abordări a chestiunii autorității în Biserică (cf. Nicolas Lossky, „Conciliarită-primato: un punto di vista ortodosso-russo”, în *Studi Ecumenici*, anul XVII (1999), nr. 1, p. 135-144, aici p. 135; Nicolas Lossky, „Conciliarité: Que pourrait être la contribution orthodoxe à l'oecuménisme”, în *Revue des Sciences Religieuses*, tome 68 (1994), nr. 4, p. 481-488; Pr. Alexander Schmemmann, *Biserică, lume, misiune*, trad. Maria Vințeler, Editura Reintregirea, Alba-Iulia, 2006, în special, capitolul 8: *Pentru o teologie sinodală*, p. 225-253).

⁵⁰ Ioannis Zizioulas, „Comuniune și alteritate. Ființarea personal-eclesială”, p. 444-445.

⁵¹ Marele teolog român, D. Stăniloae, luând ca model doctrina trinitară și cea hristologică, în care ambele învățături sunt caracterizate prin „aceeași îmbinare a unor laturi opuse”, *coincidentia oppositorum*, considera că din această încercare de a accepta doar o latură a învățăturii s-au născut ereziile. Metoda teologică ortodoxă, care îmbrățișează „ambele aspecte opuse sau ambele forme ale realității”, poate fi echivalată cu „opusul unilateralității, născută totdeauna dintr-o înțelegere prea simplist rațională a realității” (Pr. prof. D. Stăniloae, „Natura sinodicității”, în *Studii Teologice*, anul XXIX (1977), nr. 9-10, p. 610).

⁵² DR II, 43, p. 595.

⁵³ Thomas Pott, „Le document de Ravenne, présentation et texte”, în *Irénikon*, LXXX (2007), nr. 4, p. 577.

drept normă de raportare canonul 34 apostolic: „Episcopii fiecărui neam (*ethnos*) trebuie să-l recunoască pe primul (*protos*) dintre ei și să-l considere drept capul lor (*kephale*), și să nu facă nimic însemnat fără avizul lui (*gnome*); fiecare episcop să facă numai acelea care privesc dioceza (parohia) lui și satele de sub stăpânirea ei. Dar primul (*protos*) nu poate să facă nimic fără consimțământul tuturor, căci numai așa va fi o armonie (*homonia*) și va fi slăvit Dumnezeu prin Domnul în Duhul Sfânt”⁵⁴.

Această viziune teologică este îmbrățișată astăzi de tot mai mulți teologi, care înțeleg că nu se poate opera o separare între sinodalitatea Bisericii și autoritatea ei. Chiar și înainte de adoptarea Documentului de la Ravenna (2007), unii teologi ortodocși s-au exprimat în aceeași manieră. Teologul francez, Michel Stavrou⁵⁵, în cadrul unui colocviu dedicat, „Sinodului de la Moscova din 1917-1918”, afirma recent faptul că sinodalitatea Bisericii este inseparabilă de noțiunea de primat, dar și instanțele de autoritate din viața Bisericii nu pot fi concepute decât în cadrul conciliarității. Relația dintre autoritatea Bisericii și sinodalitatea ei este analizată în cele trei niveluri ale vieții eclesiale: a) în cadrul comunității euharistice a Bisericii locale; b) în comuniunea Bisericilor locale la nivelul regional; c) la nivelul Bisericii universale, anticipând astfel, într-un fel, structura și conținutul documentului de la Ravenna. Teologul rus Hilarion Alfeyev⁵⁶, abordând primatul și conciliaritatea în Biserică în lumina tradiției ortodoxe, subliniază legătura strânsă dintre autoritatea în Biserică și noțiunile de catholicitate și conciliaritate. În aceeași direcție pot fi plasate și contribuțiile lui Nicolas Lossky, Kallistos Ware, Dimitar Arnaudov, Dumitru Radu, Ioan Ică jr, etc.

Documentul de la Ravenna (2007), analizează sinodalitatea și autoritatea Bisericii în lumina tainei trinitare, subliniind complementaritatea și simultaneitatea celor două învățături în viața Bisericii⁵⁷. Așa cum în Sfânta Treime, unitatea substanței divine nu afectează distincția, egalitatea și specificul fiecărei Persoane dumnezeiești și nici nu se poate vorbi de o anumită anterioritate a ființei asupra ipostasurilor divine și nici invers, ci Dumnezeu este „simultan Unul

⁵⁴ DR II, 24, p. 590.

⁵⁵ Michel Stavrou, „Linéaments d’une théologie orthodoxe de la conciliarité”, în *Irénikon*, tome LXXVI (2003), nr. 4, p. 470-505.

⁵⁶ Mgr Hilarion Alfeyev, „La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe”, în *Irénikon*, LXXVIII (2005), nr. 1-2, p. 24-36, aici p. 24.

⁵⁷ Dimitar Arnaudov, „L’Ecclesiologie du document de Ravenne (2007)”, în *Istina*, LIX (2014), nr. 4, p. 363-364.

și Trei”, tot așa unitatea Bisericii, exprimată prin existența unui primat al unei Biserici locale nu poate afecta catolicitatea, egalitatea și specificitatea celorlalte Biserici locale. Interdependența dintre dimensiunea sinodală a vieții eclesiale și autoritatea Bisericii poate fi urmărită la cele trei niveluri ale comuniunii bisericești: local, regional, universal. Acest mod iconic de concepere a autorității și sinodalității Bisericii reprezintă o dovadă certă de relectură și re-actualizare a teologiei capadociene, în special a Sf. Vasile cel Mare. Comisia mixtă a apelat la un pasaj din opera Sf. Vasile cel Mare (*Despre Duhul Sfânt* 45), din care rezultă clar faptul că enumerarea celor Trei Persoane trinitare nu implică o subordonare sau o micșorare a uneia față de alta: „Cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt «enumerate», fără însă ca desemnarea unei Persoane drept a «doua» sau a «treia» să implice vreo micșorare sau subordonare”. Plecând de la acest pasaj patristic, Comisia mixtă internațională a ales să transfere acest principiu al „unității și multiplicității”⁵⁸, sau al „unității și diversității” Sfintei Treimi, raportului existent între diferitele Biserici locale, astfel încât se afirmă că „în chip asemănător, și între diferitele Biserici locale există o ordine (taxis), care nu implică însă vreo inegalitate în natura lor eclezială”⁵⁹. Pare surprinzător pentru teologia ortodoxă faptul că teologii romano-catolici au subscris la o asemenea teză⁶⁰. Dacă interdependența dintre autoritate și sinodalitate la primele două niveluri ale comuniunii eclesiale, cel local și regional, se bucură de o receptare pozitivă în ambele Biserici, actualizarea autorității cu sinodalitatea la nivelul universal

⁵⁸ Acest principiu al „unității și multiplicității” reprezintă o coordonată de seamă a teologiei mitropolitului Ioannis Zizioulas, ea fiind aplicată atât domeniului trinitar, hristologic, pneumatologic, cât și Euharistiei.

⁵⁹ DR 5, p. 12.

⁶⁰ Marele eclesiolog romano-catolic, Joseph Famerée, considera că, în pofida faptului că membrii catolici au aderat la afirmația de mai sus, totuși ea nu a fost receptată, ca atare, de către toți. În opinia lui Famerée, există încă o majoritate care are „tendința de a face din Biserica (locală) a Romei, dacă nu *de iure*, cel puțin *de facto*, o super Biserică, o Biserică locală care se bucură de o eclesialitate superioară celorlalte Biserici (locale), și de a face din episcopul său, un super episcop în raport cu ceilalți episcopi”. În consecință, același teolog catolic invocat, recunoaștea cu sinceritate, că teologii ortodocși nu pot accepta niciodată o jurisdicție „plenară și universală” a Bisericii Romei asupra celorlalte Biserici, și nici nu-l pot considera pe episcopul Romei drept un „super-episcop” sau un „succesor personal al Apostolului Petru”; în opinia teologilor ortodocși, fiecare episcop poate fi etichetat drept un succesor al Apostolului Petru (cf. Joseph Famerée, „«Communion ecclésiale, conciliarité et autorité». Le document de Ravenne”, p. 243-244).

reprezintă o provocare majoră pentru ambele Biserici. La acest sub-punct, teologii celor două Biserici au acceptat existența unui raport de interdependență între autoritate și sinodalitate la nivelul universal al comuniunii eclesiale, dar atunci când au indicat prerogativele primatului în plan universal, documentul Ravenna semnalează existența unor dezacorduri privind modul în care este receptată această chestiune în cele două Biserici. Este atinsă astfel problematica primatului papal, a rolului episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor. Partea catolică recunoaște, conform documentului Ravenna, existența și necesitatea principiului sinodalității la toate cele trei niveluri, însă dificultatea apare atunci când primatul episcopului Romei trebuie să funcționeze în contextul sinodalității⁶¹. De cealaltă parte, teologii ortodocși au acceptat teza documentului Ravenna conform căreia „primatul e o practică ferm întemeiată în tradiția canonică a Bisericii”, însă, în ceea ce privește rolul episcopului Romei în „comuniunea tuturor Bisericilor” există „diferențe de înțelegere cu privire la modul în care trebuie exercitat, precum și cu privire la fundamentele lui scripturistice și teologice”. De aceea, Comisia mixtă de dialog teologic propune ca tema „rolului episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor” să rămână deschisă aprofundării la sesiunile plenare următoare. Din păcate, problematica primatului episcopului Romei a reprezentat și încă reprezintă un punct delicat în cadrul dezbaterilor teologice ortodoxo-catolice, dovadă fiind ultimele sesiuni plenare ale Comisiei mixte internaționale de dialog teologic de după Ravenna (2007), de la Creta (2008), Viena (2010), Roma (2011), Amann (2014), axate asupra acestei tematici, care nu au reușit să furnizeze niciun document teologic comun.

Documentul Ravenna, în ciuda unor critici, mai mult sau mai puțin pertinente, comportă o importanță majoră. „Este pentru prima dată în istoria recentă a Bisericilor”⁶², afirma un teolog catolic, când, ortodocși și catolici, au exprimat în comun, și la un nivel atât de oficial, importanța articulării coerente a interdependenței dintre autoritatea și sinodalitatea Bisericii la cele niveluri ale comuniunii eclesiale: local, regional și universal. Părintele Ioan I. Ică jr, fost membru ortodox în cadrul Comisiei mixte de dialog teologic și participant la

⁶¹ Frans Bouwen, „Ravenna 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-ortodoxe”, în *Istina*, anul LIII (2008), nr.3, p. 275-276.

⁶² Frans Bouwen, „Ravenna 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-ortodoxe”, p. 277.

sesiunea plenară de la Ravenna, adoptă un ton foarte optimist vis-a-vis de această coordonată fundamentală a documentului de la Ravenna, considerând că, din perspectiva teologiei ortodoxe, raportul de interdependență dintre primat și sinodalitate la nivelul local, regional și universal al vieții bisericești, ar constitui cele „trei puncte eclezio-logice extrem de importante”, avansate și adoptate la Ravenna, și ele pot fi înțelese ca premise sau „pași semnificativi în precizarea unei eclesiologii de comuniune care să integreze cele două tradiții eclezio-logice, răsăriteană și latină, cu accentele lor istorice diferite: prima pe sinodalitate și local, iar cea de-a doua pe primat și universal”⁶³.

Concluzii

Am putea continua cu evidențierea și a altor coordonate teologice înnoitoare din cuprinsul documentelor teologice comune adoptate, însă, un asemenea demers ar fi depășit, cu siguranță, limitele impuse cercetării de față. Nu trebuie trecut cu vederea faptul că metodologia noastră a fost una pozitivă, subliniind doar câteva puncte teologice înnoitoare, atât la nivel de conținut, cât și la nivel de metodă teologică. Reflecția teologică reflectată în cadrul dialogului ortodoxo-catolic se fondează pe coordonatele unei eclesiologii a comuniunii⁶⁴ și pe teologia euharistică a Bisericii locale⁶⁵, fapt care reprezintă un alt pas înnoitor, marcând astfel trecerea de la o înțelegere rigidă a Bisericii, de tip instituțional, la accentuarea

⁶³ Ioan I. Ică jr., „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității pe marginea celei de-a x-a sesiuni plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Ravenna, 8-15 oct. 2007”, în *Studii Teologice*, seria III (2007), nr. 3, p. 227-256, aici p. 254.

⁶⁴ Jaroslav Z. Skira, „Ecclesiology in the International Orthodox-Catholic Eumenical Dialogue”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 41 (1996), nr. 4, p. 359-374, aici p. 360; Dimitar Arnaudov, „«Le mystère de l’Eglise et de l’Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité» Le document de Munich (1982)”, în *Irénikon*, LXXXV (2012), nr. 2-3, p. 260-280, aici p. 261; Joseph Famerée, „«Communion ecclésiale, conciliarité et autorité». Le document de Ravenne”, p. 243.

⁶⁵ Conceptul de „eclesiologie euharistică” întâlnit în cadrul dialogului teologic ortodoxo-catolic a beneficiat din plin de corecturile întreprinse de unii teologi de renume (Ioannis Zizioulas, Dumitru Stăniloae, André de Halleux, Jean Marie R. Tillard, etc). Vorbim astfel de o „eclesiologie euharistică” reelaborată în cadrul dialogului teologic ortodoxo-catolic.

dimensiunii ei tainice, comunionale. Tot în direcția înnoitoare a teologiei trebuie evidențiat și demersul Comisiei mixte internaționale de a nu concepe Biserica în afara vieții Sfintei Treimi. În acest sens, este fundamental, atât pentru teologia ortodoxă, cât și pentru cea catolică, faptul că, în ceea ce privește înrădăcinarea teologică a eclesiologiei comuniunii, s-a luat ca punct de plecare realitatea divină a comuniunii celor Trei Persoane divine în unitatea de ființă a lui Dumnezeu, astfel încât, comuniunea dintre persoanele umane să reprezinte o reflectare sau o oglindire a vieții trinitare,,un reflex al acestei realități tainice”, contribuindu-se astfel la ceea ce, Ioannis Zizioulas, numea,,situarea eclesiologiei în interiorul contextului teologiei trinitare”⁶⁶. În concluzie, teologia documentelor comune adoptate în cadrul dialogului ortodoxo-catolic cuprinde puncte esențiale care se cer a fi aprofundate, evaluate și valorificate creator de către teologii celor două Biserici, într-o manieră echilibrată și sistematică, și cu deschidere spre interlocutor, nutrindu-se speranța că dialogul teologic ortodoxo-catolic va continua să recepteze dinamic eclesiologia Bisericii primului mileniu și, pe baza acestui fundament comun, punctele divergente dintre cele două Biserici pot fi aprofundate într-o lumină nouă conform,,principiului redescoperit al Bisericii primare: unitate în diversitate”⁶⁷, fără a minimaliza sau relativiza diferențele doctrinare existente,,Zidurile despărțitoare sunt înalte, dar nu infinite”⁶⁸!

⁶⁶ Mgr Jean Zizioulas,,Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe”, în *Irénikon*, LX (1987), nr. 3, p. 325.

⁶⁷ Grigorios Larentzakis, *Biserica Ortodoxă trăire și credință*, trad. Pr. prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, Editura Andreiană, Sibiu, 2009, p. 250-252.

⁶⁸ Dr. Antonie Plămădeală,,O nouă etapă în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică”, p. 2.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.98-122

Celebrarea euharistică în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul

Stelian Laurențiu GEORGESCU

georgesculaurentiustelian@yahoo.com

Abstract:

All you need to understand the writing of St. Maximus the Confessor is that only enclosing us in our life of prayer life of the Church come into the unity of faith, and hence no separation between interior and exterior, between body and soul. Liturgy is the a work of freedom, sacrifice proving once again that true encounter with God does not live only in the privacy of the liturgical act. God puts us in front of which the Liturgy does not appear suddenly in field experience, but must first cultivate your spiritual that sense of speaking Parents and then you can enjoy the mysterious meeting with Him. At the same time it is also the time the highest guiding the entire Christian life to the ecclesial celebration, an event ordained to wear and continue, real and mysterious presence of God and His Son in religious and moral existence of Orthodox believers. To man must will to surpass oneself and to enter so the relationship with God where we see, says Saint Maximus, the power of this but another that deifies man to God by love of God and makes God man for man by his love for man, because through this whole change God become man deification of man, and man becomes God. For the Word of God, which is God, he will always work, and in all the mystery of His incarnation. For the Word of God, which is God, wills to work always and in all things for His incarnation mystery.

Keywords:

Maximus the Confessor, Liturgy, Eucharistic celebration, Communion, Mystery, church, world, God

Introducere

Începând cu capitolul 8 putem spune că *Mystagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul recurge la o dublă explicare „generală” și „particulară”, liturgică și mistică a celebrării euharistice, așa cum arată Părintele Ioan I. Ică Jr., și chiar dacă descrierea ritului sinaxei euharistice este mai degrabă lacunară, Sfântul Maxim făcând o selecție a riturilor interpretate, totuși celebrarea euharistică păstrează multe trăsături arhaice (unele din acestea vor dispărea din Liturghia bizantină, cum ar fi, de exemplu, începutul celebrării euharistice marcat de intrarea procesională a arhiereului și a credincioșilor în Biserică, și dubla lectură din Vechiul Testament).

Mergând pe urmele lui Dionisie, Sfântul Maxim Mărturisitorul, din admirația pe care o poartă acestuia¹, renunță la a mai explica unele părți din cuprinsul Liturghiei considerând că ele au fost îndeajuns explicate de către Dionisie în scrierile sale. Toate aceste „abateri” de la cursul firesc al Liturghiei au atras atenția cercetătorilor și au suscitât o serie de discuții în jurul a ceea ce Sfântul Maxim Mărturisitorul a lăsat afară de explicațiile sale: a fost sau nu o omisiune deliberată? Deși se sprijină pe Dionisie, Sfântul Maxim spune explicit că vrea să explice doar ceea ce Dionisie a lăsat neexplicat, și de aceea poate trece sub tăcere partea centrală a celebrării euharistice, de la „Sanctus” trecând direct la „Tatăl nostru”, pentru că întreaga rugăciune euharistică o știe explicată de către Dionisie. De asemenea Sfântul Maxim nu menționează Trisaghion-ul liturgic care precede lecturile biblice, și nu spune nimic despre imnul Heruvic.

Părintele Ioan I. Ică Jr. vede o explicație plauzibilă a acestei tăceri nu atât în supraviețuirea secolului VII a vechii „disciplina arcana”, cât mai ales în faptul că Sfântul Maxim Mărturisitorul vedea celebrarea sinaxei euharistice din perspectiva unui simplu monah, deci a unui laic, aflat în afara sanctuarului (spre deosebire de Dionisie Areopagitul care prezintă Liturghia așa cum se vede din perspectiva unui episcop celebrant).

Sfântul Maxim Mărturisitorul își începe interpretarea sinaxei euharistice așa cum, „a fost înfățișată pe scurt în vederile comunicate de fericitul bătrân”².

¹ Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeuiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 2008, p.173.

² Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, traducere de Dumitru Stăniloae, București, 2000, p.28.

1. Intrarea cea mică

În actul intrării episcopului în Biserică, așa cum începe capitolul 8, este simbolizată venirea lui Hristos în trup și toată iconomia Lui mântuitoare de la Întrupare și până la Înălțare. Specificul mistagogiei liturgice maximiene este dat de faptul că întreg aspectul memorial (anamnetic) al iconomiei pământești a mântuirii realizate în Iisus Hristos se concentrează în primul act ritual al sinaxei euharistice: intrarea procesională a episcopului în Biserică și urcarea sa pe tronul din sanctuar.

„Riturile și ceremoniile legate de Liturgia Cuvântului sunt interpretate ca referindu-se la timpul istoric al Bisericii până la Judecata de apoi, ceremoniile specifice legate de Liturgia euharistică introducând deja în mod sacramental în realitatea eshatonului. De altfel, această puternică dominantă eshatologică constituie unicitatea mistagogiei maximiene atât în interiorul tradiției patristice a catehezelor sacramentale, cât și al tradiției bizantine a comentariilor liturgice ulterioare”.³

Liturgia începea în vechime tocmai cu acest act al intrării episcopului în Biserică pe care-l amintește Sfântul Maxim Mărturisitorul, și cu intrarea lui în altar. Episcopul nu reprezenta altceva decât pe Însuși Mântuitorul, și intrarea lui în Biserică nu simboliza altceva decât începerea activității Fiului lui Dumnezeu în lume. Odată cu înmulțirea numărului bisericilor prezența episcopului nu mai era cu putință în toate aceste biserici, și de aceea s-a considerat că prezența Mântuitorului, înainte simbolizat de persoana episcopului, poate fi rezolvată prin purtarea solemnă a Evangheliei.

Începutul Liturghiei catehumenilor de odinioară (adică intrarea episcopului) corespunde, în rânduiala Liturghiei actuale, cu momentul vohodului mic sau ieșirea cu Sfânta Evanghelie. Toată partea de până aici a Liturghiei de astăzi, sau cum o numim cu un termen tehnic „enarxa”⁴, adică partea introductivă, formată din ritualul închinării, binecuvântarea cu ectenia mare și Antifoanele, reprezintă un adaos posterior, format treptat ca efect firesc al deplasării sau avansării începutului Liturghiei. Ectenia mare reprezintă partea cea mai veche din enarxa Liturghiei de astăzi, și cu ea se deschide Liturgia noastră. Chiar dacă locul ei nu a fost

³ Ioan I. Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, Cluj-Napoca, 1998, p.407-408.

⁴ Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeuiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, p.179.

de la început acesta pe care îl ocupă în Liturghia de azi, ea fiind așezată odinioară la începutul Liturghiei credincioșilor, înainte de prezentarea Darurilor (în acest fel o găsim în rânduiala Liturghiei clementine, descrisă în cartea a opta a Constituțiilor apostolice (cap. X), care ne dă și textul ei complet, foarte puțin deosebit față de cel de azi), după dispariția disciplinei catehumenatului (secolele VI – VII) ea fost transferată la începutul Liturghiei catehumenilor. Această deplasare a fost cauzată de dispariția disciplinei catehumenatului, fenomen care a provocat, de altfel, mai toată modificarea întregii structuri a Liturghiei catehumenilor de după secolul V. Adaosul acesta a luat naștere ca un serviciu neliturgic, menit, pe de o parte, să umple timpul cât credincioșii strânși în biserică și liturghisitorii așteptau sosirea episcopului, iar pe de alta, să încadreze într-o ceremonie solemnă intrarea acestuia în altar, înainte de începutul propriu-zis al Liturghiei. Formarea lui începe probabil încă din secolul VI, când după unii istorici bisericești, ar fi fost introdus în uzul liturgic imnul „Unule-Născut”, a cărui compunere e atribuită de cei mai mulți împăratului-teolog Justinian care l-ar fi alcătuit în scopul combaterii ereziei monofizite. El se cânta odinioară și în rânduiala solemnă a Vecerniei cu cântări, descrisă atât de Simeon al Tesalonicului, care atribuie acest imn Sfântului Chiril al Alexandriei, cât și într-un Tipicon manuscris de origine ierusalimiteană, din secolele XV-XVI⁵. S-a păstrat și în liturghia sirienilor iacobiți.

Părintele Petre Vintilescu spune că epoca în care vechiul început al Liturghiei a primit acest adaos (dinainte de ieșirea mică) e greu de precizat, dar îl plasează în primul început al secolului VII.⁶

Intrarea poporului în sfânta biserică înseamnă întoarcerea necredincioșilor de la rătăcire la cunoașterea lui Dumnezeu și mutarea de la păcat și necunoaștință la virtute, așa cum arată fericitul bătrân în capitolul 9 al Mystagogiei. Omul care părăsește păcatul și se îmbracă cu virtutea este socotit că intră în adevărata virtute împreună cu Hristos Dumnezeu care este biserica. Adunarea credincioșilor se găsește dintr-o dotă scoasă din condițiile existenței decăzute și trecută în Împărăția Treimii Sfinte: Împărăția vine și a venit deja. Dumnezeu este în mijlocul oamenilor. Cerul coboară și omul se unește cu corul îngerilor, pentru a-l întâlni pe Împăratul

⁵ V. Grumel, „L’auteur et la date de la composition du tropaire «O Monogenes»”, în *Echos d’Orient*, tome XXII, 1923, pp. 398-418, *apud* Ene Braniște, *Liturghica specială*, București, 2005, p.214.

⁶ Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1998, p.170.

Ceresc.⁷ Acest urcuș liturgic de la trăirea în parte până la trăirea deplină în împărăția Sfintei Treimi e reprezentat în Sfânta Liturghie ca un urcuș spre unirea cu Hristos cel jertfit și înviat, nu a credinciosului singular, ci a comunității care se umple tot mai mult de iradierea prezenței Lui animată de predarea mântuitoare a Sa Tatălui și lor, ca să-i pregătească să se predea și ei uniți între ei și împreună cu El Tatălui la sfârșitul timpului, când Tatăl va fi totul în toți și în toate, fără ca Fiul și oamenii înfiați să dispară (1 *Corinteni* 15, 28).⁸

Binecuvântarea Împărăției de la începutul Liturghiei, vestește conținutul și scopul ei, anume: intrarea bisericească a comunității credincioșilor în Împărăția lui Dumnezeu. Întreaga Sfântă Liturghie urmărește împlinirea acestui scop, prin trăirea și prefacerea noastră întru Hristos prin Duhul Sfânt.⁹

Biserica nu este numai casă a lui Dumnezeu, ci ea este și casa omului care vine să se întâlnească cu Dumnezeu: „Biserica – locaș este Crucea cosmică în care nu poți pătrunde fără a te însemna cu semnul care o manifestă, o face vie, existentă, sfântă. În biserică – locaș se intră cu frică și cu cutremur. Intrând în biserică, care are forma Crucii Celui Înviat, credinciosul își asumă responsabilitatea crucii. El pătrunde în Trupul Înviat și veșnic al lui Hristos. Oriunde, în orișicare altă locuință sau loc credinciosul se poate manifesta în orișice fel. În biserică însă, nu se poate manifesta decât într-un anume fel. I se solicită un mod aparte de manifestare prin însăși structura arhitectonică a bisericii. Prezența însăși a lui Hristos solicită”.¹⁰

Ceea ce poate fi considerată ca o „unicitate a mistagogiei maximiene” este tocmai ideea de eshaton, ceremoniile din timpul Liturghiei reprezentând Biserica în luptele ei cu puterile cele potrivnice pentru realizarea planului divin în istorie.¹¹ Motivul eshatologic este cel care deosebește cel mai mult explicarea Liturghiei lui Maxim de toate celelalte explicări.¹² Formele acestei lupte și co-

⁷ Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 163.

⁸ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturhia Ortodoxă*, Craiova, 1986, p.137.

⁹ Boris Răduleanu, *Jertfa crucii în Liturghie și Apocalipsă*, București 1994, p. 111.

¹⁰ Cezar Sterpu, *De veghe la porțile gândului*, Iași, 1992, p.91.

¹¹ Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.408.

¹² Mircea Păcurariu, *Persoană și comuniune. Prinoc de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, p. 268.

laborarea om-Dumnezeu se vede cel mai bine în lecturile biblice, cântările și răspunsurile date sugerează cununa biruinței pe care o vom primi în împărăția lui Dumnezeu: „citirile dumnezeiești ale preasfintelor cărți, indică voile și sfaturile dumnezeiești ale atotsfântului Dumnezeu; prin ele aflăm îndatoririle ce le avem de îndeplinit, potrivit cu fiecare dintre noi, după putera ce-i este înăscută”.¹³ Momentul lecturilor biblice din Apostol și apoi din Sfânta Evanghelie este momentul care închipuie arătarea deplină a lui Hristos în lume, adică pe Însuși Mântuitorul Hristos, propovăduind mulțimilor.¹⁴ Acest moment al lecturilor Paul Evdokimov îl numește „Euharistia cuvântului”, sau „Consumarea euharistică a cuvântului”¹⁵, iar Alexander Schmemmann îl numește „Taina Cuvântului”¹⁶, arătând legătura dintre Taină și Cuvânt, care se fundamentează una pe alta. Citirea din Evanghelie este ca și Paradisul de unde izvorăște Sfântul Duh cu zeci de mii de râuri ale căror valuri nu sunt valuri de apă ci harismele Duhului însuși. Acest izvor se împarte fiecărui suflet, fără să se împutineze și să dispară, se oferă desăvârșit tuturor și fiecăruia în parte.¹⁷

2. Despre citirile din Apostol și din Sfânta Evanghelie

Citirea din Apostol nu înseamnă repetarea unui simplu text, ci prezența persoanei sfinte a Apostolului, care se adresează tuturor și îi numește frați.

Nicolae Cabasila se întreabă: De ce nu se citește întâi Evanghelia și după aceea Apostolul? Și tot el răspunde: „Acelea pe care ni le spune însuși Domnul sunt o descoperire mai desăvârșită decât cele pe care ni le transmit Apostolii. De aceea este potrivit să se citească Apostolul înaintea Evangheliei, vrând să se arate astfel că manifestarea Domnului în lume s-a făcut treptat”¹⁸.

¹³ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p.30.

¹⁴ În vechime se citea și din Vechiul Testament. În Liturgia Romano-Catolică, acest tip de lectură se mai păstrează și astăzi.

¹⁵ Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, p. 171.

¹⁶ Alexander Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, București, 2003, p. 82.

¹⁷ Ioan Hrisostom, *Comentariu la Evanghelia după Matei, Omilia I*, EPE 9, 47-49, *apud* Stefanos Anagnostopoulos, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, traducere de Victor Manolache, București, 2005, p.152.

¹⁸ Nicolae Cabasila, *Explicarea Sfintei Liturghii*, traducere de Ene Braniște, București, 1997, p.55.

Cântările și strigările păcii intercalate între lecturile biblice, după fiecare citire, indică bucuria și laudele dumnezeiești aduse de sfinții îngeri, prin ele Dumnezeu punând capăt luptelor purtate pentru adevăr împotriva puterilor dușmane. Odinioară, lecturile din Cărțile Sfinte erau încadrate sau alternau cu cântări de psalmi. Din acești psalmi – ale căror versete cântate s-au împușinat treptat, ca și la psalmii antifonici – au rămas până azi numai câte un stih sau două, dintre care unele preced pericopa din Apostol – și de aceea poartă numele de prochimen, adică așezat înainte de Apostol – iar altele urmează după această pericopa. Acestea din urmă făceau parte de obicei din psalmii alleluiatici, ale căror versete erau însoțite de refrenul Alleluia („Lăudați pe Domnul!”), cântat de popor după fiecare stih sau verset. De fapt, deși ele continuă a fi înscrise încă în Apostol, au încetat de mult de a mai fi cântate, din ele rămânând în uz numai vechiul refren „Aleluia” (de trei ori), care se cântă azi după pericopa din Apostol.

Așa cum reiese din capitolul 23 al Mistagogiei, primul vohod, din timpul sinaxei, simbolizează exodul uman din această lume, văzută în diversitatea ei contradictorie, prin „contemplarea naturală”, exod care cu ajutorul îngerilor duce mai departe spre culminarea lui logică în Evanghelie. Acest proces liturgic și cosmic constituie un simbol al virtuților „psihice” (adică nu un simbol al virtuților trupești, și nici încă al virtuților duhovnicești).¹⁹

Toate aceste rânduieli culminează cu citirea dumnezeieșii Evanghelii, citirea Evangheliei însemnând pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul deja sfârșitul lumii, pentru că în concedierea catehumenilor este reprezentată simbolic judecata de Apoi.²⁰ Hristos, în mod deplin, intră în fiecare suflet. Cuvintele Lui din Evanghelie și, prin extensie, din Sfânta Scriptură, dobândesc „substanță” în anumite suflete deosebite, și devin uneori hrana care satură, alteori se schimbă în lumina care limpezește mintea și o deschide pentru primirea sensurilor dumnezeiești.

Ansamblul liturgic al lecturilor vrea să sugereze prin analogie cu Sfânta Euharistie, că fiecare lectură din cadrul cultului liturgic, dar și din cadrul cultului în general, conduce la prezența reală, la întâlnirea cu Logosul, la comuniune, la împărtășirea deplină cu El. Dovadă că acest cuvânt al lui Dumnezeu a fost ascultat, înțeles

¹⁹ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, București 2005, p.437.

²⁰ Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, p.174.

și împărtășit, este predica.²¹ Un element important din vechea Liturghie a catehumenilor, care urma odinioară îndată după lecturi (după Evanghelie), era omilia sau predica, destinată în primul rând instruirii catehumenilor care urmau să iasă din biserică. Ea s-a menținut pretutindeni în acest loc atât cât disciplina catehumenatului a fost în vigoare. Dar după ce această disciplină a fost uitată și deci catehumenii (câți mai erau) puteau rămâne și asista și ei la Liturghia credincioșilor, predica se deplasează puțin câte puțin spre sfârșitul Liturghiei, când o puteau asculta toți cei prezenți, fixându-se astfel mai ales în timpul împărtășirii liturghisitorilor și umplând astfel locul rămas gol prin dispariția împărtășirii generale a tuturor credincioșilor la fiecare Liturghie.

Acest act este auto-mărturia Sfântului Duh, care trăiește în Biserică și o povățuiește la tot adevărul. Viața Bisericii înseși, este creșterea cuvântului. Esența predicii, constă în legătura vie cu Evanghelia care s-a citit în adunarea Bisericii. Predica nu e, într-adevăr, o simplă explicare a celor citite de către persoanele cunoscătoare și competente, nu este o predică la tema evanghelică, ci este predică Evangheliei înseși²², deci a lui Hristos întreg. Putem să mai spunem că predicile nu sunt cuvinte omenești, ci cuvintele lui Dumnezeu, adică citirea Evangheliei în unitatea Bisericii peste care se odihnește harul Sfântului Duh.

Prin închiderea ușilor bisericii, care urma după citirea Evangheliei, Sfântul Maxim Mărturisitorul face trecerea din lumea materială în lumea spirituală. După citirea dumnezeieștii Evanghelii, arhiereul coboară de pe tron și concediază catehumenii care nu sunt vrednici de vederea dumnezeiască a tainelor ce se vor arăta, toate aceste acte simbolizând sfârșitul lumii și Judecata de Apoi. Această parte se încheie cu închiderea ușilor bisericii și arată trecerea celor pământești și intrarea celor vrednici în lumea inteligibilă sau la ospățul de nuntă al lui Hristos. Ascultarea Evangheliei, arată Fericitul Augustin, „trebuie făcută ca și cum Domnul ar fi în fața noastră. Să nu gândim că cei care L-au văzut sunt mai fericiți, căci mulți dintre ei L-au dat morții, și mulți dintre cei care nu L-au văzut au crezut în El”.²³

²¹ În vechime predicile se rosteau imediat după citirea Evangheliei, dar azi acestea se rostesc după momentul împărtășirii preoților. În unele părți se mai rostesc și azi după citirea Evangheliei, dar sunt rostite acele predici exegetice, bazate pe explicarea pericopei Evangheliei, care s-a citit.

²² Alexander Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, p. 97.

²³ Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, p. 186.

3. Intrarea cea Mare

În Intrarea cea Mare, sau „intrarea sfintelor taine” Sfântul Maxim Mărturisitorul vede imaginea în care ni se dezvăluie taina mântuirii în eonul viitor, cu alte cuvinte cultul divin anticipează cunoașterea mântuitoare a lui Hristos din eonul viitor: „începutul și sfârșitul – cum spunea acel mare bătrân – învățăturii celei noi, care ni se va împărtăși în cer, cu privire la iconomia lui Dumnezeu cea către noi și descoperirea tainei mântuirii noastre care se află în adâncurile nepătrunse ale ascunzimei dumnezeiești. Căci nu voi mai bea, zice către ucenicii Săi Dumnezeu și Cuvântul, de acum din rodul viței, până în ziua aceea, când îl voi bea pe el cu voi în împărăția Tatălui Meu”.²⁴

În Biserica primară, când Sfânta Liturghie era mult mai succintă, diaconii, aduceau Sfintele Daruri, direct preotului. Acum ele se scot prin mijlocul adunării și numai după aceea se aduc prin Ușile împărătești, pe Sfânta Masă. Procesiunea Vohodului Mare este interpretată de obicei ca o preînchipuire a intrării triumfale a Mântuitorului în Ierusalim, sau ca drumul Golgotei înainte de patima Sa. Dar, Mântuitorul este, Însuși, prezent. El este, așa cum am văzut, Cel ce aduce și Cel ce se aduce prin toți. Procesiunea care trece prin mijlocul locașului, vrea să arate că Sfintele Daruri, sunt aduse de întreaga Biserică, de toți și pentru toți, în Hristos și prin El. Hristos vine și prin mâinile preotului, ia darurile și le asumă, le face ale Sale și le oferă Părintelui Ceresc. Vohodul mare sau intrarea cu Darurile reprezintă o dezvoltare a unui act destul de simplu: ducerea darurilor de pâine și de vin, în altar (la Sfânta Masă), unde urmau să fie binecuvântate și sfințite de către arhiereu sau preotul proestos. Cu timpul, concomitent cu dezvoltarea crescândă a ritualului Proscomidiei mutat la începutul Liturghiei, acest act a luat o importanță din ce în ce mai mare și a împrumutat un caracter din ce în ce mai solemn, atribuindu-i-se o deosebită semnificație simbolică.

Vohodul Mare, reprezintă drumul Golgotei parcurs de astă dată de întreaga adunare a Bisericii prin desprinderea de cele lumești și prin încadrarea noastră în jertfa lui Hristos.²⁵ Altfel spus, Liturghia euharistică inițiază în fundamentele teologice ale economiei mântuirii actualizate în Liturghia Cuvântului.²⁶ Acum comunitatea privește

²⁴ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p.33.

²⁵ Boris Răduleanu, *Jertfa crucii în Liturghie și Apocalipsă*, p. 121.

²⁶ Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.408.

în tăcere uimită Taina cea mare: pe împăratul care se arată intrând pentru noi, acoperit de smerenie, în Ierusalim, să Se jertfească dus pe Golgota și spre înmormântare; iar în prezent, așezându-se pentru vederea duhovnicească, fiind Cel înviat, dar în stare de veșnică jertfă, în fața Tatălui, pe jertfelnicul de sus.²⁷

Pomenirile pe care le fac preoții în mijlocul Bisericii, sunt asemenea rugăminții tâlharului celui drept, răstignit împreună cu Hristos și care pentru mărturisirea sa din inimă a căpătat de la Mântuitorul, făgăduința Raiului. Iată ce frumos ne vorbește Părintele D. Stăniloae despre aceste pomeniri: „Prin aceste pomeniri conștiința sobornicității Bisericii își capătă în fiecare membru al ei o nouă întărire. Cei de pe pământ sunt orientați spre veșnicie, dar vor să-i aibă cu ei pe toți cei vii și morți; ei se simt legați și de cei adormiți și ca având datoria de a cere pomenirea lor de către Hristos, împlinindu-și prin aceasta partea lor de responsabilitate față de ei. Dar nu se roagă numai pentru pomenirea celor adormiți, ci pentru toți cei de față, pentru toți cei prezenți și absenți. Toți trebuie să vrem și trebuie să cerem să fim împreună în împărăția lui Hristos. Nu suntem exclusiviști. Aceasta ar arăta lipsa noastră de iubire, deci neîmplinirea condiției care se cere pentru a fi făcuți părtași de împărăția iubirii veșnice. Toți suntem responsabili unii pentru alții. Jertfa permanentă a lui Hristos, inaugurată pe Golgota, ne leagă pe toți, pentru că s-a adus pentru toți. Dacă Hristos nu și-a restrâns scopul jertfei Sale, nici noi nu trebuie să-l restrângem printr-un fel de egoism individual, sau de grup”²⁸. Pomenirile despre care am amintit și care se fac astăzi în mijlocul bisericii în timpul ieșirii cu Darurile, sunt de origine destul de veche. Ele reprezintă o prescurtare și o rămășiță a pomenirilor nominale sau a citirii dipticelor de către diacon, legate odinioară de actul depunerii Darurilor pe Sfânta Masă și care – precum am spus – au fost transferate ulterior înainte de începutul Liturghiei, o dată cu întreg ritualul Proskomidiei.

Un rit caracteristic acestei părți din vechea Liturghie creștină, dispărut astăzi, este sărutarea sfântă sau frățască, sărutarea păcii, când bărbații se sărutau între ei și femeile între ele, în semn de împăcare și de iubire reciprocă. Din pricina tulburării și a dezordinii care avea loc în biserică în acest moment, acest rit a fost înlăturat, păstrându-se numai pentru preoți, la Liturghia în sobor.

²⁷ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturhia Ortodoxă*, p.229.

²⁸ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturhia Ortodoxă*, p. 231.

Actele și obiectele liturgice care intră în componența ritualului pentru depunerea darurilor pe Sfânta Masă, capătă acum un sens simbolico-mistic corespunzător momentului. Astfel că Altarul și Sfânta Masă pe care sunt așezate Darurile după vohod, închipuie acum grădina în care era săpat mormântul Domnului, Sfântul Antimis, deschis, este mormântul însuși, iar așezarea Cinstitelor Daruri pe el însemnează punerea Domnului în mormânt. Procovețele simbolizează, de asemenea, giulgiurile de îngropare. Tămâia întrebuințată la cădere în acest moment, și anume după așezarea acoperământului cel mare peste sfintele vase, reprezintă aromatele întrebuințate de Iosif și Nicodim la ungerea sfântului trup al Domnului înainte de punerea în mormânt. Închiderea sfintelor uși la încheierea Vohodului mare amintește pecetluirea mormântului și întărirea lui cu paznici de către căpeteniile religioase ale iudeilor. Pecetea aplicată pe mormânt este simbolizată, după unii comentatori, prin steluța sau asteriscul rămas pe Sfântul Disc, după ridicarea acoperământului său, iar coborârea perdelei amintește coborârea tainică a lui Hristos la iad, cu sufletul și dumnezeirea, pentru eliberarea celor drepti.²⁹

4. Ritualul sărutarea păcii

Momentul liturgic următor, pe care mistagogia maximiană ni-l pune înainte este sărutarea păcii³⁰, ca semn al iertării și iubirii care cuprinde inimile celor ce se apropie de taina unirii cu Hristos. Sărutarea păcii e un semn al iubirii și unității eshatologice a tuturor credincioșilor: „sărutarea duhovnicească preînchipuiește unirea în cuget și mărturisirea într-un gând și identitatea pe care o vor avea cu toții întreolaltă prin credință și prin iubire, când se va face descoperirea bunurilor viitoare negrăite”. Prin îndemnul „Să ne iubim unii pe alții...”, nu facem altceva decât să împlinim porunca dată de Mântuitorul: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul” (Ioan 13, 34), aceasta fiind condiția fără de care nu putem lua parte

²⁹ Ene Braniște, *Liturgica specială*, Editura Nemira, București 2002, p. 244.

³⁰ În primele secole se sărutau toți credincioșii; bărbații cu bărbați, femeile cu femei, sub supravegherea diaconilor. Azi această sărutare o mai săvârșesc doar preoții în Sfântul Altar când rostesc cuvintele: „Hristos în mijlocul nostru. Este și va fi. Totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.”

cu vrednicie la aducerea Sfintei Jertfe, după cuvântul Domnului: „Dacă îți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău și apoi, venind, adu darul tău” (Matei 5, 23-24).

Sfântul Chiril al Ierusalimului spune: „Sărutarea aceasta unește sufletele unele cu altele și îndepărtează din suflet orice vrăjmășie. Sărutarea aceasta este deci un semn al unirii sufletelor și al izgonirii oricărei vrăjmășii. Sărutarea este deci o împăcare; pentru aceasta este sfântă”.³¹ Numai dacă ne iubim unii pe alții putem mărturisi într-un gând: „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită”. Numai așa putem realiza unitatea fără contopire între noi asemenea Sfintei Treimi. Preotul și credincioșii au înaintat de la simțirea sfințeniei, apoi a milei lui Dumnezeu de după citirea Evangheliei, la simțirea iubirii Lui și prin aceasta s-au făcut apți să înțeleagă și să mărturisească pe Dumnezeu cel în Treime cu toată convingerea.

Introducerea pentru prima oară a Crezului în rânduiala Liturghiei e pusă de tradiție pe seama patriarhului (monofizit) Petru Gnavevs (Fullo), în anul 471 la Antiohia; iar la Constantinopol s-ar fi introdus ceva mai târziu, pe vremea patriarhului Timotei (512-518)³². Crezul era întrebuintat mai dinainte în slujba botezului.

5. Mărturisirea credinței

Rostirea Simbolului credinței arată mulțumirea tainică a celor mântuiți pentru rațiunile și modurile înțelepte providențe dumnezeiești care a realizat mântuirea noastră. O interpretare potrivită a cuvintelor „Ușile, ușile” pentru credincioșii de azi, interpretare în care se poate încadra și adaosul „cu înțelepciune să luăm aminte” o arată Pr.Dumitru Stăniloae în *Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul*: „Închiderea ușilor sfintei biserici a lui Dumnezeu, care se face după sfințita citire a sfintei Evanghelii și după scoaterea catehumenilor, arată trecerea celor pământești și intrarea viitoare a celor vrednici în lumea inteligibilă sau la ospățul de nuntă al lui

³¹ Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 567, în „Izvoarele Ortodoxiei”, traducere de Dumitru Fecioru, București, 2003.

³² Teodor LECTORUL, *Istoria bisericii*, cart. II, capitolul 32 și 48 (P.G., t. LXXXVI, col. 201 A și 209 A), *apud* Ene Braniște, *Liturgica specială*, p.220.

Hristos, după acea despărțire înfricoșată și sentință și mai înfricoșată; de asemenea, lepădarea desăvârșită a lucrării rătăcite din simțiri”³³. Prin cuvintele „Ușile, ușile” Sfântul Maxim Mărturisitorul vrea să conducă „gândirea spre ușile ce se vor închide celor ce vor fi scoși prin judecata din urmă de la fericirea viețuirii cu Hristos. Aceasta se va întâmpla celor ce nu și-au închis ușile simțurilor la poftete stârnite de lucrurile trecătoare. Luați aminte, cu înțelepciune, la adevărul mântuitor cuprins în Crez. Păziți-vă ușile simțurilor voastre, închideți-le acum, ca să nu suferiți de închiderea în fața voastră a ușilor Împărăției cerești”.³⁴

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede în rostirea comună a Crezului, după sărutarea reciprocă, semnul veșnicei mulțumiri și slăviri unite și unitare a lui Dumnezeu de către noi. Doar mărturisind învățătura de credință cea dreaptă a Bisericii, putem trăi cu adevărat taina adevărului liberator care este jertfa lui Hristos, de aceea Crezul precede actul jertfei Euharistice.

Orientarea eshatologică a mărturisirii Crezului o înfățișează Sfântul Maxim Mărturisitorul prin cuvintele: „Iar mărturisirea dumnezeiescului Simbol al credinței făcută de către toți înseamnă mărturisirea tainică ce-o vom aduce în vecii vecilor preînțeleptei purtări de grijă a lui Dumnezeu prin rațiunile și modurile uimitoare prin care ne-am mântuit. Prin aceasta cei vrednici se înfățișează pe ei plini de recunoștință față de binefacerea dumnezeiască. Căci în afară de aceasta nu au ce oferi în schimb pentru nesfârșitele bunătăți dumnezeiești față de ei”.³⁵ De asemenea această expresie „Ușile, ușile...”, mai poate avea și sensul: „Deschideți ușile minții voastre pentru înțelegerea conținutului mântuitor al Crezului”.³⁶ Odată rostit Crezul, a sosit timpul să se înceapă aducerea sfintei Jertfe.

6. Marea Rugăciune Euharistică

Cântarea „doxologiei întreit sfintei” respectiv a Sanctus-ului serafimilor simbolizează simfonia eshatologică viitoare dintre oame-

³³ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 33.

³⁴ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturhia Ortodoxă*, p.406.

³⁵ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p.34.

³⁶ DUMITRU Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturhia Ortodoxă*, p.415.

ni și îngerii.³⁷ Rostirea întreită a cuvântului „sfânt” se referă și la Sfânta Treime, dar înseamnă și nesfârșirea cântării, potrivită cu nesfârșirea sfințeniei lui Dumnezeu, o nesfârșire intonată de îngerii cu „neîncetate graiuri” așa cum spunem la Liturghia Sfântului Vasile. Credincioșii nu mai zic însă: „de mărirea Lui”, ci „de mărirea Ta”, pentru că în Hristos, Dumnezeu a intrat în dialog nemijlocit cu oamenii, asumând natura lor. Fiul lui Dumnezeu cel venit aproape de ei prin întrupare e plin totuși de aceeași mărire dumnezeiască. Sanctus-ul e o anticipare a unității viitoare cu îngerii: rostirea întreită a cântării sfințeniei dumnezeiești de către tot poporul credincios preînchipuiește unirea și deopotriva cinste pe care o vom avea, în veacul viitor, cu puterile netrupești și spirituale. Declarând că avem inimile sus la Domnul și preamărindu-L prin cântarea întreit sfântă, ne aflăm în preajma jertfei. Cerul e legat cu pământul prin jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru noi, și El înnoiește continuu această legătură cu noi prin jertfa Lui. Nu ne aflăm într-un cer despărțit de pământ ci Liturghia cerească se prelungește în Biserică.

Cântarea aceasta se numește „cântarea de biruință” pentru că ea laudă biruința prin jertfa Fiului lui Dumnezeu împotriva diavolului și luarea în stăpânire a celor ce au fost eliberați de sub acela. Despre această cântare Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Omul se simte el însuși transportat în cer. El se află lângă tronul slavei. El zboară cu Serafimii. El cântă cântarea întreit sfântă”.³⁸ Aceași idee o întâlnim la Sfântul Chiril al Ierusalimului: „Noi pomenim pe serafimii pe care Isaia i-a văzut în Duhul Sfânt înconjurând tronul lui Dumnezeu și cântând: Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Dumnezeu al oștirilor. Iată de ce rostim și noi această teologie (lauda lui Dumnezeu) care ne este transmisă de serafimi, pentru ca să participăm și noi la cântarea de laudă cu oștirile mai presus de lume”.³⁹

Astfel, participarea credincioșilor la cântarea întreit – sfântă a serafimilor este interpretată adâncit în felul următor: după acestea, sufletul, fiind deja în ce privește mintea simplu și neîmpărțit în cunoaștere, prin ucenicia făcută, și cuprinzând rațiunile celor sensibile și inteligibile, e dus de Logosul, după străbaterea prin toate acestea, spre cunoștința teologiei clare, dăruindu-se o înțelegere egală, după putință, cu a îngerilor.

³⁷ Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.409.

³⁸ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturhia Ortodoxă*, p.439.

³⁹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturhia Ortodoxă*, p.439.

7. Rugăciunea „Tatăl nostru”

Rugăciunea „Tatăl nostru” concentrează în ea „tot scopul ascuns în chip tainic” în sfatul Domnului și în gândurile inimii Lui (*Psalms* 32, 11): „sfatul” lui Dumnezeu constă în „îndumnezeirea firii noastre”, iar „gândurile inimii Lui” sunt „rațiunile providenței și judecății după care cârmuiește în chip înțelept viața noastră de aici și cea viitoare”⁴⁰: „cuvântul rugăciunii cuprinde cererea tuturor acelora cărora li s-a făcut însuși – lucrător logoului Dumnezeu prin kenoza Sa; el ne învață să ne silim a ne însuși acele lucruri pe care ni le poate procura numai Dumnezeu și Tatăl prin Fiul, Care mijlocește în chip natural, și prin Duhul Sfânt. Căci mijlocitor în Dumnezeu și oameni este, după dumnezeiescul Apostol (1 *Timotei* 2, 5) Domnului Iisus, Care a arătat oamenilor prin Trupul Său pe Tatăl Cel necunoscut, și i-a adus pe oameni în Sine Însuși Tatălui, împăcați prin Duhul”⁴¹.

Primul cuvânt al rugăciunii este cel de „Tată” „Tată al nostru”, Sfântul Maxim Mărturisitorul descoperind aici taina Sfintei Treimi: el spune „Tată”, pomenește „Numele” Tatălui și „împărăția” Lui. Iar pe cel ce se roagă, îl arată ca fiind „fiu” după har al acestui „Tată”. El vrea ca cei din cer și cei de pe pământ să ajungă la o singură voință. Prin cuvintele rugăciunii e arătat „Tată” „Numele” Tatălui și „împărăția” Tatălui, ca să învățăm de la început să chemăm și să venerăm Treimea cea una.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, așa cum arată Părintele Stăniloae, urmează pe Sfântul Grigorie de Nyssa în argumentarea sa: „Căci „Numele” lui Dumnezeu și Tatăl care subzistă ființial, este însuși Fiul cel Unul născut; iar „împărăția” lui Dumnezeu și Tatăl, care de asemenea subzistă ființial, este Duhul Sfânt. Căci Tatăl nu are Numele ca pe ceva dobândit, iar împărăția nu o cugetăm ca o demnitate care i se adaugă... deci această rugăciune, ne îndeamnă să venerăm Treimea de o ființă și mai presus de ființă, pe Cel ce ne este Făcător după fire, Tată după har. Iar aceasta ne obligă ca, cinstind Numele Născătorului nostru după har, să ne silim să întipărim în viața noastră trăsăturile Celui ce ne-a născut, adică să-I sfîșim Numele pe pământ, să ne asemănăm Lui, să ne înfățișăm fii prin fapte și să preamărim pe Fiul natural al Tatălui, Pricinuitorul acestei înfieri, în tot ce gândim și facem”⁴².

⁴⁰ Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p. 416.

⁴¹ Maxim Mărturisitorul, „Tâlcuire la Tatăl nostru”, *Filocalia*, vol.II, traducere de Dumitru Stăniloae, București, 2008, p. 307-308.

⁴² Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol.II, p. 314 -315.

Rugăciunea „Tatăl nostru” este, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, „simbolul înfierii adevărate și reale (enypostotou kai enyparktou), care ni se va da o dată prin harul și darul Duhului Sfânt⁴³, o anticipare a relației veșnice cu Dumnezeu; noi ne transformăm în fii lui Dumnezeu care oglindesc frumusețea bunătății lui Dumnezeu. Pregătirea pentru împărtășirea cu Trupul și Sângele Fiului Tatălui ceresc, Care s-a făcut om, a primit moartea pentru noi în trup și a învins-o pentru noi prin înviere, o încheiem rugând pe Tatăl să ne primească și pe noi ca fii prin unirea cu Fiul Său, deci să ne învrednicească să-I spunem și noi Lui, Dumnezeului cel ceresc, „Tată”, îi cerem să ne învrednicească să-I spunem „Tată” cu îndrăznire de fii, dându-ne El însuși prin iubirea ce ne-o arată acest curaj.

8. Imnul liturgic „Unul sfânt”

Imnul „Unul sfânt” desemnează adunarea și unirea mai presus de minte a celor inițiați tainic și înțelept în unimea cea ascunsă a simplității dumnezeiești. Atunci când Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește de „adunarea și unirea mai presus de minte a celor inițiați tainic și înțelept în unimea cea ascunsă a simplității dumnezeiești” e un alt mod de exprimare a cuvântului paulin: „Dumnezeu va fi toate în toți” (1 Cor. 15,28).⁴⁴ Dar cum împărtășirea nu este îngăduită absolut tuturor, el nu-i cheamă pe toți; ci luând Pâinea cea făcătoare de viață și arătând-o, cheamă la împărtășire numai pe cei ce sunt vrednici să o primească, zicând: „Sfintele, sfinților”. Cu alte cuvinte: iată, ceea ce vedeți este Pâinea vieții (Ioan 6, 35). Veniți, deci, cei ce vreți să vă împărtășiți dintr-înșea, dar nu toți, ci numai cine e sfânt. Căci lucrurile sfinte sunt îngăduite numai celor sfinți. Însă prin „sfinți” înțelegem aici nu numai pe cei desăvârșiți în virtute, ci pe toți câți se străduiesc spre desăvârșire, chiar dacă n-au ajuns încă la ea; nimic nu-i împiedică pe aceștia să se sfințească și ei prin împărtășirea cu Sfintele Taine și să devină sfinți, așa precum și Biserica întregă se numește sfântă.

Mărturisirea pe care o face întregul popor la sfârșitul sfintei slujbe tainice, rostind: „Unul Sfânt” și cele ce urmează, arată adu-

⁴³ Dumitru Stăniloae, *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, în „Revista Teologică”, anul XXXIV (1944), nr.3-4, p.34.

⁴⁴ Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taina la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, p.175.

narea și unirea mai presus de rațiune și de minte a celor inițiați tainic și înțelept în unitatea cea ascunsă a simplității dumnezeiești, în veacul nestricăcios al celor inteligibile, când, privind la lumina slavei nevăzute și mai presus de grai, vor ajunge și ei în stare să primească, împreună cu puterile de sus, fericita puritate⁴⁵.

Faza ultimă a vieții duhovnicești o constituie îndumnezeirea eshatologică care este simbolizată de Împărtășanie: „La sfârșitul tuturor, se face împărtășirea tainei, care-i preface pe cei ce se împărtășesc cu vrednicie în ea însăși și asemenea, după har și participare, Binelui, nefiind lipsiți întru nimic de el, pe cât este îngăduit și cu puțință oamenilor. Așa încât și ei să poată fi și să se poată numi prin instituire și prin har Dumnezeu, în virtutea faptului că Dumnezeu întreg îi umple întregi, și nu lasă nimic din ei gol de prezența lui”.⁴⁶

Prezentarea etapelor Liturghiei ca reproducere a Iconomiei întrupării și îndumnezeirii omului, și ca tot atâtea etape ale vieții spirituale reprezintă marea reușită a Sfântului Maxim în *Mystagogia* sa: sesizarea corelației esențiale dintre mister și mistică, dintre planul obiectiv și subiectiv al mântuirii; „iconomia” istorică a mântuirii este văzută din perspectiva împlinirii ei eshatologice în misterul ultim al „teologiei”, misterul existenței lui Dumnezeu în El Însuși explicând misterul existenței și dinamica devenirii cosmosului și a omului.⁴⁷

Părtășia liturgică la lucrurile divine dă posibilitatea omului să se îndumnezeiască: „Prin această lumină și sufletul, egal în cinste cu sfinții îngeri, privind rațiunile (logoi) despre îndumnezeire, care pot fi cunoscute de creațiune, și învățând să laude împreună cu aceia în chip întreit Dumnezeirea cea una, e dus spre înfierea după har, prin cea mai accentuată asemănare. În temeiul acesteia, având pe Dumnezeu ca Tată tainic și unic prin har, va fi dus totodată spre ascunsul celui unu al Aceluia, prin ieșirea sa din toate. Și atât de mult va spori în pătimirea sau în cunoașterea celor dumnezeiești, încât nu va mai vrea să fie al său însuși și nu va mai putea să se cunoască din sine, de către sine sau din altcineva, ci numai din și de către Dumnezeu, Care întreg L-a primit în întregime cu bunătate și S-a sălășluit întreg în întregimea lui, fără pătimire și în chip convenit cu Dumnezeu, și l-a îndumnezeit întreg. Astfel, cum zice preasfântul Dionisie Ar-

⁴⁵ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 35.

⁴⁶ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 35.

⁴⁷ Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.409.

eo pagitul, sufletul devine chip și arătare a luminii ascunse, oglindă curată, atotstrăvezie, neștirbită, nepătată, neprihănită, ce prinde, dacă se poate spune, întreaga frumusețe a arhetipului Binelui, care strălucește în el în chip dumnezeiesc și nemicșorat, precum este, cu bunătatea negrăită a celor nepătrunse”.⁴⁸

Întreaga mistagogie maximiană este marcată de posibilitatea întâlnirii în acest itinerariu spiritual cu „Dumnezeu” (contemplația mistică a Treimii) pe de-o parte și cu „frații” (iubirea fraților aflați în lipsuri) pe de altă parte.⁴⁹ Toate actele liturgice pe care Sfântul Maxim le prezintă în Liturghie euharistică îi oferă credinciosului botezat posibilitatea de a rămâne în iubirea trinitară.⁵⁰

9. Sfântul Maxim Mărturisitorul – continuator al tradiției mistagogice a monahismului palestinian

Sfântul Maxim introduce în continuare unul din faimoasele sale pasaje speculativ-liturgice⁵¹ în care prezintă structura misterului Sfintei Treimi, ceea ce arată că în centrul gândirii maximiene se află misterul Sfintei Treimi: „Și așa de mult îl învață Logosul, încât cunoaște pe Dumnezeu ca unul, o singură ființă dar în Trei ipostasuri: Unimea ființei în Trei ipostasuri și Treime a ipostasurilor de o ființă; Unimea în Treime și Treime în unime; nu alta și alta; nici una deosebită de alta, sau una prin alta; nici una în alta, sau una din alta; ci una și aceeași în ea însăși și prin ea însăși, având identică cu sine însăși atât Unimea cât și Treimea fără nici o confuzie; unirea lor este fără confuzie, iar deosebire nedivizată și fără părți; Unime după rațiunea ființei sau a existenței, dar nu prin compoziție, prin contracție sau prin vreo contopire; și Treime după rațiunea felului cum există sau subzistă, dar nu prin vreo divizare sau înstrăinare sau vreo împărțire. Căci nu se divizează Unimea prin ipostasuri, nici nu se cuprinde și se contemplă în ele în virtutea relației; de asemenea nu se adună ipostasurile într-o unitate, nici nu o înfăptuiesc pe aceasta prin contracție. Ci aceeași este identică același, desigur altfel și altfel. Sfânta Treime a ipostasurilor este Unime neamestecată după ființă

⁴⁸ Maxim Mărturisitorul, *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, p.346-347.

⁴⁹ Veronique Dupont, *Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la „Mystagogie” de Saint Maxime le Confesseur*, în „Revue des sciences religieuses”, 1991, p.387.

⁵⁰ Maxim Mărturisitorul, *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, p. 386.

⁵¹ Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.410.

și după rațiunea simplă a ei. Iar Sfânta Unime este Treime după ipostasuri și după modul de existență. Aceeași întreagă este și aceea și aceasta, în chip diferit: înțeleasă după altă și altă rațiune, precum s-a spus; una și singură, Dumnezeire nedivizată și neconfundată, dumnezeire simplă și nemicșorată și netransformabilă, fiind întreagă Unime după ființă întreagă Treime după ipostasuri, o singură rază a unei lumini de întreită strălucire care luminează în chip unitar. Prin această lumină, și sufletul egal în cinste cu sfinții îngeri, primind rațiunile despre Dumnezeie, care pot fi cunoscute de creație, și învățând să laude împreună cu aceia fără cuvinte în chip întreit Dumnezeirea cea una, e dus spre înfierea după har, prin cea mai accentuată asemănare. În temeiul acestea, având pe Dumnezeu ca Tată tainic și unic prin har, va fi dus totodată spre unul ascunzimei Lui prin ieșirea (*ekstasis*) sa din toate. Și atât de mult va pătimi sau mai degrabă va cunoaște pasiv cele dumnezeiești, încât nu va mai vrea să fie al său însuși, și nu va mai putea să se cunoască din sine, de către sine sau din altcineva, ci numai din și de către Dumnezeu, care întreg l-a primit în întregime prin bunătate și s-a sălășluit întreg în întregimea lui, fără pătimire și în chip cuvenit lui Dumnezeu, și la îndumnezeit întreg. Astfel, cum zice preasfântul Dionisie Areopagitul, sufletul devine chip și arătare a luminii ascunse, oglindă curată, atotstrăvezie, neștirbită, nepătată, neprihănită, ce prinde, dacă se poate spune așa, întreaga frumusețe a arhetipului binelui, care strălucește în el în chip dumnezeiesc și nemicșorat, precum este, cu bunătatea negrăită a celor nepătrunse”.⁵² Contemplația trinitară duce la asemănarea celui ce contemplă cu realitatea contemplată, la o transformare a contemplatorului în realitatea contemplată respectiv la îndumnezeirea lui reală, atât prin participare, cât și prin imitație.

Textul de mai sus, arată Părintele Ioan I. Ică Jr., sugerează continuitatea Sfântului Maxim Mărturisitorul cu tradiția mistagogică a monahismului palestinian reprezentată de către Dionisie Areopagitul: „Sfântul Dionisie, deși folosește un limbaj neoplatonic, spune de fapt același lucru cu Sfântul Maxim (dacă însă Areopagitul vorbea filozofic despre Unul și revărsarea sa extatică prin bunătatea sa, revărsare extatică ce trebuia imitată în extazul bunătății umane, Sfântul Maxim folosește limbajul biblic al paternității și filiației, pentru a exprima însă aceeași idee fundamentală: imitarea bunătății-

⁵² Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 37, 38-39.

paternității divine prin asemănarea îndumnezeitoare cu filantropia divină manifestată în kenoza iubirii Fiului întrupat”⁵³.

10. Îndumnezeirea – scopul vieții creștine

Scopul vieții creștine este îndumnezeirea, Sfântul Duh fiind cel care îl rezidește pe om după chipul cel dumnezeiesc, și-l ridică spre tainele mântuirii: „Să nu lipsim așadar de la Sfânta Biserica a lui Dumnezeu, care cuprinde atâtea taine ale mântuirii noastre în sfânta rânduială a dumnezeieștilor simboluri ce se săvârșesc. Prin acestea, făcând pe fiecare dintre noi să-și poată viața după Hristos, potrivit cu însușirile sale, ea scoate la arătare darul înfierii, dat prin Sfântul Botez în Duhul Sfânt, într-o viață după voia lui Hristos”⁵⁴. Concret, îndumnezeirea se demonstrează practic prin imitarea iubirii și bunătății divine față de cei săraci cu care S-a identificat Hristos prin kenoza Sa.

Creștinii și Biserica au datoria de a se identifica cu Hristos, să se facă vrednici de darurile dumnezeiești, să placă lui Dumnezeu prin fapte bune, căci numai trăind astfel vor putea ajunge la ținta făgăduințelor dumnezeiești și vor putea rodi în înțelepciunea duhovnicească, crescând în cunoștința Domnului: „Iar dovada limpede a acestui har este dispoziția binevoitoare și de bună voie către semenul nostru, al cărui lucru stă în a ne împropria după putere, ca pe Dumnezeu, pe orice om care are lipsă de ajutorul nostru și a nu-l lăsa neabăgat în seamă și neajutat, arătând cu toată sânguința cuvenită, prin fapte, via noastră dispoziție binevoitoare față de Dumnezeu și de aproapele; căci fapta este dovada dispoziției binevoitoare. Nici un mijloc nu ne duce atât de ușor la dreptate, sau la îndumnezeire, la apropierea de Dumnezeu, ca mila (eleos) arătată din adâncul sufletului cu plăcere și bucurie celor lipsiți. Dacă Logosul arată că e Dumnezeu cel ce pătimește bine, lipsit fiind, căci zice: „întrucât ați făcut unuia din acești mai mici, mie mi-ați făcut” (*Matei* 25, 41), iar Cel ce grăiește e Dumnezeu, cu mult mai mult îl va arăta pe cel ce poate să facă bine și face, ca fiind cu adevărat Dumnezeu după har și participare, ca unul ce și-a însușit prin bună imitare (eumimetos) lucrarea și însușirea binefăcătoare a aceluia. Și dacă Dumnezeu e săracul, pentru pogorârea lui Dumnezeu care S-a făcut sărac de dragul nostru

⁵³ Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.412.

⁵⁴ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p.44.

(2Corinteni 8, 9) și a luat asupra sa prin compasiune patimile fiecăruia și până la sfârșitul lumii pătimește mistic pururea pentru bunătatea Sa pe măsura (după analogia) pătimirii fiecăruia, – vădit este că va fi pe drept cuvânt și mai mult Dumnezeu cel ce tămăduiește prin sine, imitând pe Dumnezeu, patimile celor ce pătesc, din iubire de oameni și se înfățișează ca având aceeași putere a dragostei ca Dumnezeu, după analogia providenței Lui mântuitoare. Cine va fi, așadar, atât de zăbavnice și de anevoie de mișcat de virtute, ca să nu-și dorească îndumnezeirea, când dobândirea ei este atât de ușoară și cumpărarea ei atât de lesnicioasă? Iar paznică sigură și inviolabilă acestora și cale ușoară spre mântuire – fără de care cred că niciun bine nu-l poate păstra neștirbit cel ce-l are – este grija de sine, prin care învățând să privim și să cugetăm numai cele ce ne privesc pe noi, ocolim paguba ce ne poate veni de la alții. Căci de vom învăța să ne privim și să ne cercetăm numai pe niu înșine, nu vom năvăli nicicând asupra faptelor altora, oricare ar fi ele, ci vom cunoaște ca singur judecător înțelept și drept pe Dumnezeu, care judecă cu înțelepciune și dreptate toate cele ce se fac, potrivit cu rațiunea după care s-au făcut, nu după chipul în care se arată. Pe acesta îl pot judeca și oamenii, văzând în chip neclar ceea ce se vede. Dar adevărul nu este în ceea ce se arată, nici rațiunea celor ce se petrec. Dumnezeu însă, văzând mișcarea ascunsă a suflului, pornirea nevăzută și rațiunea însăși după care s-a mișcat suflul, și scopul rațiunii, sau ținta precugetată a întregii acțiuni, judecă cu dreptate, cum am spus, toate cele săvârșite de oameni”.⁵⁵

11. Perihoreza Om – Biserică – Cosmos

Ceea ce iese în evidență la Sfântul Maxim Mărturisitorul este raportarea cosmică: Dumnezeuiasca Liturghie și spațiul în care se săvârșește participă la perihoreza dintre Dumnezeu și om, în care Dumnezeu rămâne Dumnezeu și omul om.⁵⁶ Mystagogia arată legătura dintre Biserică-Dumnezeu-Cosmos, între om, Biserică și Cosmos existând o perihoreză după modelul Treimii. În acest înțeles al Bisericii altarul este reprezentat de cer iar naosul de pământ, dar se poate spune că lumea este o biserică, având cerul ca ieration, iar podoaba pământului, ca naos. Lumea este o biserică și de aici posibilitatea

⁵⁵ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 45-46.

⁵⁶ Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeuiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, p.175.

unei relații Biserică – lumea sensibilă – lumea inteligibilă, Biserica nefiind vreodată separată de lumea-cosmos.

Biserica, creațiunea cosmică și umanitatea sunt în interpretare și sunt chemate la o interpretare mai accentuată, putându-se spune: creațiunea este o Biserică de alt chip și nedezvoltată, nedepășită actualizată, având Biserica în ea ca un ferment care o poate ajuta să se dezvolte până la starea de Biserică actualizată, dar într-un sens propriu ei.⁵⁷ De aceea Sfântul Maxim numește cosmosul nu numai o imitație a locașului bisericesc, ci chip al lui, Biserică: „Întreg cosmosul, fiind în chip înțelegător o biserică nefăcută de mână, indică prin aceasta biserica făcută de mână. Există în el un loc sfânt al preoției, întrucât are lumea de Sus, care S-a dat puterilor de sus; și are naosul, întrucât cuprinde locul de jos, care s-a rezervat aceloră căroră li s-a rânduit viața simțurilor”.⁵⁸

Pentru Alain Riou Biserica este cea care realizează în părțile sale aceeași unificare pe care sufletul o exercită în relație cu facultățile sale.⁵⁹

Așa cum bazilica este structurată în navă și sanctuar, și sufletul uman are două facultăți fundamentale: rațiunea practică (praktikon) reprezentată de logosul și rațiunea contemplativă (theoretikon) reprezentată de nous, iar activitatea acestor două facultăți se face sub forma a *patru serii de acte și virtuți* corespunzătoare: rațiunea practică se concretizează astfel sub forma chibzuinței, făptuirii, virtuții și credinței prin care vizează bunătatea lui Dumnezeu (phronesis – praxis – arete – pistis – to agathon); activarea rațiunii contemplative duce la seria corelativă alcătuită de înțelepciune, contemplare, cunoaștere, cunoaștere care nu se poate uita, serie care vizează adevărului lui Dumnezeu (sophia – theoria – gnosis – gnosis alestos – he aletheia).⁶⁰ Toate acestea se împletesc sub forma a „cinci perechi”: „perechi pe care le vedem în suflet și care se mișcă în jurul perechii care indică pe Dumnezeu: mintea și rațiunea, înțelepciunea și chibzuința, contemplarea și făptuirea, cunoașterea și virtutea, cunoașterea care nu se poate uita și credința. Iar perechea care indică pe Dumnezeu este: adevărul și binele. Sufletul mișcându-se progresiv prin acestea se unește cu Dumnezeuul tuturor, imitând neschimbabilitatea ființei lui

⁵⁷ Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, p. 23.

⁵⁸ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 16.

⁵⁹ Alain Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Théologie historique 22), Paris, 1973, p.153.

⁶⁰ Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.404.

și caracterul binefăcător al lucrării Lui, prin întărirea și statornicirea deprinderii în bine pe baza liberului arbitru”.⁶¹

Biserica rememorează structura omului ca microcosmos și corelațiile invizibile care îl leagă de ansamblul existenței, îndemnându-l să se implice responsabil în actualizarea medierilor polarităților la nivel macrocosmic, începând cu polaritățile inerente propriei sale ființe individuale unificate prin asceză și cu tămăduirea rănilor trupului social al umanității prin milostenie și fapte bune (și de aici posibilitatea ca Sufletul care descoperă misterul Bisericii să depășească toate diviziunile și particularitățile, astfel încât parțialitatea sa să includă catolicitatea întregii existențe, așa cum Biserica unește în sinaxa euharistică totalitatea cosmosului)⁶².

12. „O structură a Sfintei Liturghii”

Chiar dacă Sfântul Maxim Mărturisitorul nu urmărește exhaustivitatea, din comentariul său la Sfânta Liturghie putem vedea cum anume era structurată Liturghia bizantină din secolele VI-VII. Sfântul Maxim vrea să-l întregească pe Dionisie și de aceea acolo unde Dionisie tace Sfântul Maxim aduce o explicație dar numai atunci când ea este importantă pentru concepția sa. Deși trebuie luate în calcul unele omisiuni, se poate spune că pe vremea sa la Constantinopol Liturghia se săvârșea în felul următor⁶³:

Intrarea clerului și a poporului(cântare).

Citiri(două sau trei?).

Cântări(fără indicație asupra conținutului).

Se închid ușile(e vorba încă de ușile bisericii, nu de cele ale altarului).

Sărutarea păcii.

„Intrarea Sfintelor Taine”.

Simbolul credinței.

...

„Sanctus”-ul(cântat încă de întreg poporul).

...

⁶¹ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p.20.

⁶² George Dion Dragas, *The Church in St. Maximus Mystagogy*, *Θεολογία* 56, 1985, p. 403 *apud* Ioan Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.415.

⁶³ Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, p.176-177.

„Tatăl nostru”.
„Unul Sfânt”.

Concluzii

Mystagogia maximiană reușește să realizeze un echilibru între divin și uman, între obiectiv și subiectiv, între cosmic și antropologic, ea fiind străbătută de la un capăt la altul de misterul treimic. „Între cosmos, om și Biserică există o perihoreză ontologică al cărei fundament și model îl reprezintă misterul trinitar al lui Dumnezeu. Conștiința mistică a unității dintre macrocosmos și microcosmos, dintre om și Dumnezeu realizată în Hristos și trebuind să fie actualizată de către fiecare creștin în parte, constituie o trăsătură distinctivă a gândirii mistagogice maximiene”.⁶⁴ Într-o lume fragmentată și profund divizată cum este și cea a secolului nostru, mărturia gândirii și vieții Sfântului Maxim se impune a fi grabnic recuperată și restituită.

Așa cum Biserica unește în sinaxa euharistică totalitatea cosmosului, așa și omul-microcosmos este chemat să fie și mediator. Sarcina lui este să conducă universul cu „multiplicitatea și dualitatea lui”⁶⁵ spre unirea finală, această unire neimplicând schimbarea naturilor sau a speciilor diferențiate, ci desăvârșirea lor în Biserică prin taina liturgică. Biserica rememorează structura microcosmică a omului și-l îndemnă să se implice în actualizarea medierilor polarităților la nivel macrocosmic. Înălțarea și medierea la care este chemat omul sunt înțelese de către Sfântul Maxim Mărturisitorul ca „liturghie cosmică”. Sfântul Maxim Mărturisitorul pune în evidență acest lucru în *Mystagogia*, unde înfățișează de fapt întreaga operă cosmică a medierii.

„Ultimul scop al cultului ortodox, spune un cercetător, nu este doar o simplă influență morală, sau o acțiune de îndrumare, ci unirea tainică cu Dumnezeu, sfințirea vieții de pe pământ, a sufletului și a trupului, a întregii creații”⁶⁶. Liturghia este un neîntrecut pedagog care ne învață să trăim și să privim problemele vieții „sub specie eternitatis”. Ea contribuie la sfințirea inteligenței prin depășirea

⁶⁴ Ioan I. Ică Jr., *Mystagogia Trinitatis*, p. 414.

⁶⁵ Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 76.

⁶⁶ Karl Pritz, *Die Stimme der Ostkirche*, apud Elie Mastroghanosopoulos, *Nostalgia Ortodoxiei*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXIV(1974), nr. 10-12, p. 636.

autonomiei orgolioase, sentimentul este purificat și voința întărită pe drumul binelui⁶⁷.

Toate aceste trăiri pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul ni le-a pus înaintea în *Mystagogia* sa sunt cuprinse în *Dumnezeiasca Liturghie*, sensul și plinătatea lor putând fi înțelese doar în această taină care unește cerul cu pământul: „Sensul ultim al *Liturghiei Dumnezeiești*, constă în binele dumnezeiesc pe care ea ni-l descoperă și ni-l dăruiește. Și de unde acea integritate, de unde acea frumusețe – în același timp și supralumească și cerească și cosmică – dacă nu din Doamne, bine este nouă a fi aici, în care totul – și cuvântul și sunetul și culorile și timpul și spațiul și mișcarea și toată creșterea – se descoperă și se împlinește ca rezidire a făpturii, ca înălțarea noastră și a întregii lumi Sus, acolo unde ne-a înălțat și ne înalță pe noi veșnic Hristos? Această înălțare este cuprinsă în acest bine, a cărui cunoaștere, trăire și părtășie trăiește Biserica. Acest bine dumnezeiesc adună Biserica spre a fi rezidită de Dumnezeu făptură nouă. Acest Bine transformă adunarea într-o intrare și înălțare, ne deschide mintea pentru a auzi și primi cuvântul lui Dumnezeu, introduce jertfa noastră, aducerea noastră în jertfa lui Hristos, cea unică ce nu se repetă și este atotcuprinzătoare. Acest Bine împlinește Biserica într-o unitate de credință și iubire și, în sfârșit, tot el ne conduce la acel prag, la partea cu adevărat principală, în care toată această mișcare și creștere va afla culminarea și împlinirea la Cina lui Hristos, în *Împărăția Lui*”.⁶⁸

⁶⁷ Vasile Coman, *Însemnătatea Sfintei Liturghii în viața credincioșilor*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XXVIII(1976), nr. 3-4, p. 183.

⁶⁸ Alexander Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, p. 167-170.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.123-147

Aspecte ale Hristologiei reflectate în textele liturgice ale Penticostarului

Pr. drd. Ioan LAZĂR

prioanlazar@yahoo.com

Abstract:

Along the Church's history, the dogmatic aspects regarding the person and the work of Christ the Savior have been included in the liturgical hymns. These liturgical hymns had from the beginning a dogmatic-apologetic character, contributing to the preaching of the Church's truths of faith but also to the struggle with the heretics, especially in the first Christian centuries, when the writings of the Church's Fathers, due to the difficulties of copying them, hardly reached in the hand of the believers. Besides their role in conveying the teaching of faith, these hymns have also the role of restoring the bond between man and God. The hymns of the Penticostarion remember the Pre-Existence of the Logos through the birth from ever, out of the Father, about the Embodiment of the Word, about the hypostatic union and of its consequences. Through the embodiment of the Word, through the full Revelation brought by Him, the man increased also in the knowledge of God. Through His Embodiment, Christ became a true man, and He deifies the man. The deification brings also the knowledge. Christ the Savior is the One Who has brought the godlike light and has spread it all over the world.

Key words:

Christology, The Word, Embodiment, hypostatic union

Introducere

De-a lungul istoriei Bisericii, aspectele dogmatice cu privire la persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos au fost cuprinse în imnele

liturgice. Imnele liturgice au avut încă de la început un caracter dogmatic-apologetic, ajutând la propovăduirea adevărurilor de credință a Bisericii dar și în lupta cu ereticii mai ales în primele secole creștine când scrierile Părinților Bisericii datorită dificultăților de multiplicare, ajungeau mai greu în mâna credincioșilor. Pe lângă rolul lor în transmiterea învățăturii de credință aceste imne au și rolul de a reface legătura între om și Dumnezeu. În cuprinsul imnelor găsim învățătura Sfintei Scripturi precum și învățătura de credință a Bisericii. Acestea călăuzesc omul pe calea mântuirii și sporesc râvna pentru cunoașterea și trăirea duhovnicească depășind astfel îndoiala și delăsarea pricinuite de necunoaștere. Principiul „lex orandi, lex credendi” asigură un echilibru în viața duhovnicească. Astfel, imnele liturgice i-au ajutat pe creștini, să cunoască învățătura de credință și să se ferească de rătăcirile ereticilor, păstrându-se un echilibru al viețuirii creștine, evitând derapajele de la dreapta credință.¹ Prin conținutul și muzicalitatea lor ele trezesc în sufletul omului dorul după Dumnezeu. Imnele Bisericii sunt considerate ca tradiție vie a Bisericii, ele intră în canonul rugăciunii zilnice, în gândirea credincioșilor, devin astfel condiție a mântuirii. Imnele Bisericii sunt și învățături dar au intrat în conștiința credincioșilor, mai ales ca rugăciuni care deschid sufletul și umplu inima de căldura iubirii. Cântecul protestante sau improvizațiile moderne ale Oastei Domnului, nu trezesc în suflet aceleași trăiri precum vechile cântări liturgice care aduc cu ele harul, gândirea și mireasma sfinților care le-au alcătuit și harul cu care le-au impregnat și care se transmite prin ele și e simțit de cei care le cântă sau le ascultă. Prin ele creștinul ortodox participă la sacru. Slujbele ce conțin aceste imne asigură condiția comuniunii cu Biserica în totalitatea ei, din cer și de pe pământ², aceasta dovedește și legătura între adevărul de credință mărturisit prin imnele liturgice și roadele vieții duhovnicești.

Hristologia, cuprinde învățătura despre cele două firi și despre Persoana unică a lui Hristos³. Studiul de față își propune să prezinte conținutul textelor liturgice ale Penticostarului referitor la persoana și întruparea Mântuitorului Hristos. Acestea constituind temelia pe care s-a clădit întreaga viață a Bisericii. Vedem că dintru început

¹ Andrew Louth, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Dragoș Mîrșanu, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 44

² Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 52

³ Pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Editura Curtea veche, București, 2009, p. 129

cărțile de cult înainte de a fi cărți de învățătură sistematică au fost și sunt îndreptare de rugăciune și a slăvirii lui Dumnezeu. Chiar dacă Penticostarul nu tratează amănunțit aspectele cu privire la Întruparea Mântuitorului, în textele lui găsim aspecte referitoare la întrupare, chenoză, unirea ipostatică și consecințele ei, astfel parcurgând aceste texte descoperim învățătura de credință despre Mântuitorul Hristos.

1. Aspecte ale Hristologiei reflectate în textele liturgice ale Penticostarului

1.1 Preexistența Logosului prin nașterea din veci a Cuvântului

„Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce ești fără de moarte și ai primit, pentru mântuirea noastră, a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria; Care neschimbat Te-ai întrupat”⁴.

Din conținutul acestui imn pe care-l auzim la fiecare Sfântă Liturghie, înțelegem că Fiul lui Dumnezeu este Unul Născut din Tatăl, mai înainte de toți vecii adică înainte de creație și de timp, care a început cu acesta. „Doamne, nașterea Ta cea din Tatăl, fără de ani și veșnică este”⁵. Nașterea din Tatăl este eternă (Ioan 1,1), fără timp, nu a fost un timp când să nu fi existat Fiul. „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1, 1). Nașterea din Tatăl nu scade nimic din natura Fiului în comparație cu Tatăl. Fiul este Dumnezeu adevărat, nu este o creatură adusă la ființă din nimic, El este de o ființă cu Tatăl. Ca Fiu unic are aceeași esență, întreaga dumnezeire locuiește în El (Col 2,9)⁶. Fiul lui Dumnezeu și Logosul (Cuvântul) sunt aceeași Persoană divină. Logosul își pune pecetea pe toată creația, prin El se arată iubirea lui Dumnezeu față de om și ajutorul Lui pentru ca omul să sporească în iubirea față de Dumnezeu⁷. Sfântul Atanasie cel Mare, unește în

⁴ *Penticostarul*, Liturgia din Noaptea Sfințelor Paști, Antifonul 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 29

⁵ *Penticostarul*, Miercuri în Săptămâna luminată, la Doamne strigat-am, Stihirile lui Anatolie, 4, p. 45

⁶ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Universității „Lucian Blaga” Sibiu, 1996, p. 138

⁷ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Studiu introductiv la Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri* Partea 1, p. 18

noțiunea de Logos înțelesul Rațiunii și al Cuvântului, trecând de la unul la altul⁸. Omul a fost creat după chipul Logosului⁹.

„De sânurile Părintelui Tău nedespărțindu-Te, Unule-Născut, Cuvântul lui Dumnezeu, ai venit pe pământ din iubire de oameni, om făcându-Te fără schimbare; și Cruce și moarte ai răbdad cu trupul, Cel ce ești fără patimă cu Dumnezeirea; dar înviind din morți, nemurire ai dăruit neamului omenesc, ca un singur Atotputernic”¹⁰.

Prin Întruparea Sa, Logosul lui Dumnezeu, nu s-a despărțit de sânurile Părintelui Său¹¹ El și-a păstrat raționalitatea și iubirea Lui. Acestea au fost imprimate în lume de la început și au rămas chiar și după căderea omului în păcat dar n-au mai avut desăvârșirea de la început. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, S-a întrupat pentru a restabili iubirea între Dumnezeu și oameni și pentru ca Tatăl să vadă în chipul Fiului, pe tot omul care se unește cu El prin credință. „Din iubire de oameni, om făcându-Te fără schimbare”¹², Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu redă omului deplina raționalitate și iubire și astfel omul poate răspunde cu iubire și recunoștință, iubiri paterne și poate învinge slăbiciunile afectelor sale. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Rațiunile lucrurilor, întocmite dinainte de veacuri de Dumnezeu, precum însuși a știut, rațiuni pe care sfinții bărbați au obiceiul să le numească și „bune voiiri”. Acestea, fiind nevăzute, se văd prin înțelegere din fapte. Căci toate faptele lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei științe și cunoștințe, ne vestesc în chip ascuns rațiunile după care s-au făcut și ne descoperă prin ele scopul așezat de Dumnezeu în fiecare faptură, în acest înțeles și: «Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria» (Psalmul 18,1). Iar veșnica putere și îndumnezeire este Providența care ține lucrurile laolaltă și lucrarea de îndumnezeire a celor susținute de Providență”¹³.

⁸ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 92 la Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri* Partea 1, p. 77

⁹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 92 la Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri* Partea 1, p. 99

¹⁰ *Penticostarul*, Miercuri în săptămâna luminată, la Laude, Stihirile Învierii, 4, p. 46

¹¹ *Penticostarul*, Miercuri în săptămâna luminată, la Laude, Stihirile Învierii, 4, p. 46

¹² *Penticostarul*, Miercuri în săptămâna luminată, la Laude, Stihirile Învierii, 4, p. 46

¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 13, în *Filocalia* vol. 3, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și

„Unul era ipostasul Dumnezeirii și al trupului Tău; că în amândouă Unul ești, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu și Om”¹⁴.

Prin Întruparea Sa, devenind om adevărat, Hristos îl îndumnezeiește pe om¹⁵ „Nemurire ai dăruit neamului omenesc”¹⁶. El este de-o ființă și cu oamenii, deoarece persoana Cuvântului lui Dumnezeu s-a unit cu firea omenească, pe care a luat-o din trupul Fecioarei Maria și pe care a îndumnezeit-o¹⁷ Omul, făcut după chipul Logosului dumnezeiesc, i s-a dat înțelepciunea de a cunoaște și a înțelege toate cele create. Toate au o raționalitate pe măsura înțelegerii omenești. Prin aceasta omul poate cunoaște Cuvântul creator¹⁸. Fiecare lucru creat își are „logosul” său, sau rațiunea sa. Toate se întemeiază pe Logos, rațiunea de a fi prin excelență. Prin El s-a făcut totul. El dă lumii create ordinea, făcută cunoscută prin numele Său și realitatea ei ontologică. Prin urmare, fiecare ființă își are „rațiunea” sa în Dumnezeu. Ideile divine sunt rațiunile veșnice ale făpturilor¹⁹. Prin Întruparea Sa Logosul, a luat trup omenesc, pe care l-a predat morții pentru toți, aducându-l jertfă Tatălui, pentru că toți erau supuși stricăciunii morții. Această jertfă este rodul iubirii de oameni, pentru ca, murind toți în El, toți vor și viețui împreună cu El (Rom. 6,8) desființându-se în El legea stricăciunii oamenilor²⁰. Mântuitorul Hristos a luat trup muritor tocmai pentru a nimici în el, moartea și astfel să reînnoiască în om, chipul Său. Acest lucru era posibil de împlinit doar de Însuși Chipul Tatălui²¹. Sfinții Părinți

de Misiune Ortodoxă, București, 2009, p. 74

¹⁴ *Penticostarul*, Canonul Sâmbetei celei mari, Cântarea a 6-a, 1, p. 10

¹⁵ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Studiu introductiv la Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri* Partea 1, în PSB 15, Trad. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987p. 25

¹⁶ *Penticostarul*, Miercuri în săptămâna luminată, la Laude, Stihirile Învierii, 4, p. 46

¹⁷ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 138

¹⁸ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 8 la Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri* Partea 1, p. 31

¹⁹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 72

²⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului* în *Scrieri*, Partea 1, Col. PSB 15, p. 100

²¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, XII, în PSB 15, Trad. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 107

când scriu despre iconomia Sfintei Treimi, folosesc adeseori numele de Cuvânt celui de Fiu, care exprimă relații intra-trinitare. Cuvântul înseamnă revelație, manifestarea Tatălui. Fiul este Logosul (Cuvântul), deoarece, rămânând unit cu Tatăl, îl revelează și îl definește pe Tatăl²². Tot ceea ce cunoaștem despre Treime cunoaștem prin întruparea Cuvântului: „Cuvântul trup S-a făcut” (Ioan 1,14). Cuvântul „trup” exprimă întreaga natură umană. Fiul rămâne Dumnezeu în sânul Treimii neschimbate. „De sânurile Părintelui Tău nedespărțindu-Se”²³. Prin Întrupare, El devine om adevărat, astfel, Cuvântul, om făcându-Se fără schimbare²⁴ în natura Sa divină, își asumă pe deplin condiția umană²⁵.

„Lumina cea neînserată a dumnezeieștii arătării Tale, Hristoase, care s-a făcut spre noi.”²⁶

Mântuitorul Hristos este „Cel ce a adus lumina dumnezeiască și a răspândit-o în toată lumea creată, El este Cuvântul lui Dumnezeu, făcut om. Prin El s-a creat lumea conform rațiunilor Lui și El o susține și vrea să o conducă spre îndumnezeirea veșnică, conform sensului ce i l-a dat. de aceea El a luat trup și prin acest trup a arătat lumina ipostasului Său divin, pe care Îl are în unire cu celelalte Persoane divine. Prin El s-a creat trupul omenesc capabil să fie mediu al raționalității active a sufletului dar și a luminii transcendente a Lui sau a Sfintei Treimi când El va asuma acest trup”²⁷. Omul fiind creat după chipul lui Dumnezeu, rațiunea omului are capacitatea de a gândi și de comunica prin cuvinte, din rânduiala rațională a lumii și din rațiunea omului lucrătoare în ea se deduce nu numai un Dumnezeu rațional, ci unul care e născător al Rațiunii sau al Cuvântului personal²⁸.

„Veniți toate neamurile, cunoașteți puterea tainei celei înfricoșătoare; că Hristos, Mântuitorul nostru, Cuvântul cel dintru început,

²² Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 72

²³ *Penticostarul*, Miercuri în săptămâna luminată, la Laude, Stihirile Învierii, 4, p. 46

²⁴ *Penticostarul*, Miercuri în săptămâna luminată, la Laude, Stihirile Învierii, 4, p. 46

²⁵ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 126

²⁶ Canonul Sâmbetei celei mari, Cântarea a 5-a Irmos p. 10.

²⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 315

²⁸ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, nota 92 la Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri* Partea 1, pp. 76-77

S-a răstignit pentru noi și de voie S-a îngropat; și a înviat din morți, ca să mântuiască toate. Acestuia să ne închinăm.”²⁹

2. Întruparea Cuvântului

2.1. Scopul Întrupării

„Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce ești fără de moarte și ai primit, pentru mântuirea noastră, a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria; Care neschimbat Te-ai întrupat.”³⁰

Mântuirea omului a constituit scopul pentru care Mântuitorul Hristos, Unul Născut, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, S-a întrupat, din Sfânta Fecioară Maria³¹. Prin întruparea Cuvântului, prin deplina revelație adusă de El, omul a sporit și în cunoașterea lui Dumnezeu. Hristos S-a arătat întrupându-Se ca un om, ca să scoată din blestem pe Adam dimpreună cu tot neamul³². În marea Lui bunătate și iubire de oameni, văzând Dumnezeu rătăcirea și amăgirea omului de către diavol, a trimis pe Însuși Fiul Său, Mântuitorul nostru Iisus Hristos, care „în calitate de Chip al Tatălui să poată rezidi pe omul cel după chipul Lui”³³ și astfel, să scoată pe Adam din blestem împreună cu tot neamul lui³⁴. Pentru aceasta trebuia mai întâi nimicită moartea și stricăciunea³⁵. Planul Mântuirii a fost, ca Dumnezeu să devină om, la vremea și în felul pe care El le-a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu, prin unirea după har cu El. Astfel pe lângă lucrarea prin care Dumnezeu S-a făcut om și a venit în lume, istoria mântuirii cuprinde și lucrarea prin care Dumnezeu îl face pe om, dumnezeu după har³⁶. Mântuirea apare astfel ca manifestarea deplină a milostivirii și iubirii de oameni a lui Dumnezeu. Întrea-

²⁹ *Pentecostarul*, marți în săptămâna luminată, la Laude, Stihirile Învierii, 1, p. 44

³⁰ *Pentecostar*, Liturgia din noaptea Sfintelor Paști, Antifonul al doilea, p. 28

³¹ *Pentecostar*, Liturgia din noaptea Sfintelor Paști, Antifonul al doilea, p. 28

³² *Pentecostar*, Duminica Samarinenicii, La Litie, Slavă... și acum... p. 185

³³ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în PSB 15, p. 107

³⁴ *Pentecostar*, Duminica Samarinenicii, La Litie, Slavă...și acum...p. 185

³⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în PSB 15, p. 107

³⁶ Pr. prof. dr. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ediția a III-a, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2013, p. 12

ga făptură trebuia refăcută prin om, dar omul în primul rând ca o cunună a creației trebuia mântuit. De aceea cel mai potrivit mijloc, a fost însuși faptul că Dumnezeu s-a făcut om³⁷, Hristos S-a arătat întrupându-Se ca un om³⁸. Sfântul Atanasie cel Mare spune că în vremea aceea, credința în idoli și necredința în Dumnezeu stăpâneau lumea și nu mai era cine să-i învețe adevărata credință în Dumnezeu-Tatăl iar un simplu om nu ar fi avut nici puterea să străbată tot pământul, nici să-i aducă pe oameni la credința cea adevărată și nici a se lupta cu amăgirea și nălucirea demonilor. De asemenea cel ce nu vede cele nevăzute adică sufletul și mintea, nu poate învăța pe alți despre acestea. Măreția creației, nu era de ajuns pentru a-i aduce pe oameni la adevărata cunoaștere de vreme ce această măreție a creației exista și în vremea căderii. În acea vreme oamenii nu mai erau preocupați de căutarea celor de sus ci căutau mai mult la grijile și plăcerile cele pământești. Preocupați de acestea, ei au încetat a mai contempla pe Dumnezeu și căutau mai mult împlinirea plăcerilor simțurilor, făcându-și zei din oameni muritori și din demoni. Numai Cuvântul întrupat avea puterea de a schimba totul în zidire și de a-L face cunoscut oamenilor pe Dumnezeu Tatăl și a slobozi din stricăciune, cu nașterea Lui, toată firea cea învechită³⁹. Mântuitorul vine ca un om⁴⁰, tocmai pentru a-i ajuta pe oameni, pentru ca cei ce n-au voit să-L cunoască pe Dumnezeu din pronia Lui, să-L cunoască din faptele minunate pe care Hristos le-a săvârșit înaintea lor ca un om adevărat⁴¹, pentru ca învățătura lui să fie înțeleasă de oameni și să îndepărteze de la ei toată credința în idoli. El și-a luat trup astfel ca om între oameni fiind să atragă simțirile lor și cei ce cugetau că Dumnezeu este în cele trupești să cunoască pe Dumnezeu prin Hristos, care s-a făcut cunoscut pretutindeni prin minuni⁴², pentru ca ei văzând acestea și comparându-le cu faptele celor pe care ei îi considerau a fi zei să cunoască și să mărturisească pe Dumnezeul cel adevărat părăsind astfel credința cea idolatră. De asemenea cei

³⁷ Magistrand Traian Seviciu, *Hristologia și soteriologia Sfântului Ioan Damaschin, după Canoanele Învierii, Înălțării, și Cincizecimii*, în rev. „Ortodoxia”, Anul XI, nr 4, din 1959, p. 569

³⁸ *Penticostar*, Duminica Samarinencii, La Litie, Slavă...și acum...p. 185

³⁹ *Penticostar*, Duminica a cincea, după Paști, la Vecernia mică, La Stihavnă, Stihirile Născătoarei de Dumnezeu, 2, p. 183

⁴⁰ *Penticostar*, Duminica Samarinencii, La Litie, Slavă...și acum...p. 185

⁴¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în PSB 15, pp. 107-108

⁴² *Penticostar*, Duminica a cincea, La Litie, Slava... și acum...p. 185

ce erau stăpâniți de demoni văzând că Domnul Hristos prin puterea Lui îi alungă pe aceștia au cunoscut că El era Cuvântul lui Dumnezeu. Dacă credeau în cei morți ca în niște eroi, văzând învierea lui Hristos mărturiseau că singurul Dumnezeu adevărat este Cuvântul lui Dumnezeu care a biruit moartea. Pentru aceasta Hristos a venit S-a întrupat, a murit și a înviat, arătând oamenilor înșelăciunea de care s-au lăsat cuprinși și înălțându-i de acolo făcându-le cunoscut pe Tatăl cel ceresc singurul Dumnezeu adevărat, și astfel oamenii să se mântuiască, precum El însuși zice: „am venit să mântuiesc pe cel pierdut” (Luca 19,10)⁴³. Sfinții Părinți de la Sinodul al 7-lea ecumenic arată că firea umană a lui Hristos este icoana dumnezeirii Sale, întemeindu-se pe cuvintele Mântuitorului Hristos: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (Ioan 14,9)⁴⁴.

2.2. Chenoza

„Doamne, Cel ce pentru mine Te-ai smerit după chipul meu”.⁴⁵

Chenoza înseamnă condiția umană de umilire și micșorare pe care Fiul lui Dumnezeu și-o asumă prin întruparea Sa, ca act de ascultare liberă față de Tatăl. Sfântul Isaac Sirul spune: „Cuvântul întrupându-se, smerita cugetare a îmbrăcat și prin ea ne-a vorbit nouă în trupul nostru. Și tot cel ce a îmbrăcat-o pe ea și prin ea s-a făcut cu adevărat asemenea Celui ce S-a pogorât de la înălțimea Lui și a ascuns puterea mării Lui și a acoperit slava Lui în smerita cugetare, ca să nu fie arsă zidirea de vederea Lui. Căci zidirea n-ar fi putut să-L privească pe El, dacă n-ar fi luat o parte din ea și n-ar fi vorbit astfel cu ea; nici n-ar fi putut asculta cuvintele gurii Lui față către față”⁴⁶

„Făcătorul veacurilor și Ziditorul firii noastre, milostivindu-Se de chipul Său, S-a micșorat pe Sine prin deșertarea cea nepătrunsă. Cel ce este în sânurile cele fără de materie ale Tatălui, în pânțele tale, Curată, S-a sălășluit; și trup fără de schimbare S-a făcut din tine, ceea ce nu știi de nuntă, rămânând Dumnezeu, precum a fost din fire”⁴⁷.

⁴³ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în PSB 15, p. 109

⁴⁴ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, trad. Vasile Răducă, Editura Humanitas, București, 2013, p.147

⁴⁵ *Pentecostar*, Joi în Săptămâna a șasea după Paști, la Vecernia Mare, Stihirile idiomele, 5, p. 251

⁴⁶ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în Filocalia, vol 10, Editura Humanitas, București, 2006, p. 96

⁴⁷ *Pentecostar*, Duminica tuturor sfinților, la Vecernia mică, Și acum...362

Imnografii surprind această micșorare, această deșertare sau golire de mărire a Celui ce, trup fără schimbare S-a făcut⁴⁸. Și Sfânta Scriptură ne adevărește că Iisus Hristos „Dumnezeu fiind în chip n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu ci S-a deșteptat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea nouă oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om” (Filipeni 2,6-7). Întruparea Mântuitorului Hristos, este semnul iubirii și al milostivirii lui Dumnezeu față de chipul său⁴⁹. Aceasta întrupându-Se a scos din blestem pe Adam și împreună cu tot neamul⁵⁰ și a rezidit pe omul cel căzut mai-nainte, prin călcarea poruncii⁵¹. Prin chenoză, Logosul și-a însușit tot ce aparține omului anume nașterea, creșterea, foamea, oboseala, suferința, moartea. Există o legătură între chenoza Fiului lui Dumnezeu și dorința lui de a comunica cu omul. Prin această coborâre, Dumnezeu S-a descoperit pe Sine și a făcut omului cunoscută voia Sa, trezind în el dorul după Dumnezeu, durerea despărțirii, conștiința păcatului și conștientizarea neputinței de a se mântui singur. Ca urmare, Dumnezeu comunică cu omul prin graiul omenesc pe care Și l-a împroriat. Conținutul dumnezeiesc al mesajului și forma omenească a cuvintelor sunt ale Persoanei divino-umane. Corespondența și conformitatea dintre trupul omenesc și Ipostasul divin al Logosului se vede și din textele liturgice unde descoperim că trupul n-a acoperit slava Cuvântului și deci nu L-a privat de slavă ci dimpotrivă, s-a făcut un transparent al slavei Cuvântului⁵². Putem înțelege această taină a chenozei Fiului lui Dumnezeu numai dacă înțelegem învățătura despre energiile necreate, adică faptul că Dumnezeu a coborât cu energiile Lui creatoare pentru a aduce la existență lumea văzută și nevăzută. Astfel, coborându-Se, Fiul lui Dumnezeu Și-a însușit și energiile create de El cu ajutorul energiilor necreate. Le-a umplut pe cele create de cele necreate dar nu le-a anulat pe cele create, fiindcă între cele create și cele necreate există conformitatea dată prin actul aducerii la existență a celor create⁵³.

„Doamne, Cel ce pentru mine Te-ai smerit după chipul meu⁵⁴. Toate cele omenești luând și însușindu-Ți toate cele ale noastre, ai

⁴⁸ *Penticostar*, Duminica tuturor sfinților, la Vecernia mică, Și acum...362

⁴⁹ *Penticostar*, Duminica tuturor sfinților, la Vecernia mică, Și acum...362

⁵⁰ *Penticostar*, Duminica Samarinencei, La Litie, Stihira 1, p. 185

⁵¹ *Penticostar*, Duminica Samarinencei, La Vecernia mică, La Stihovă, Stihirile Născătoarei de Dumnezeu, 2, p. 183

⁵² Pr. Conf. Dr. Citirigă Vasile, *Cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune*, Editura ASAB, București, 2008 p.53

⁵³ Pr. Conf. Dr. Citirigă Vasile, *Cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune*, p.52

⁵⁴ *Penticostar*, Joi în Săptămâna a șasea după Paști, la Vecernia Mare, Stihirile idiomele, 5, p. 251

binevoit a Te pironi pe cruce, Făcătorul meu, primind a suferi moarte ca un om, ca să izbăvești firea omenească din moarte, ca un Dumnezeu.”⁵⁵ Sinoadele IV de la Calcedon și Sinodul VI de la Constantinopol, au arătat sensul chenozei, prin termenii „neamestecat și nedespărțit” referindu-se la cele două firii și cele două lucrări ale Mântuitorului Hristos. Fiul menținând însușirile dumnezeiești și lucrarea lor, nu a lucrat prin ele în mod separat de cele omenești. Nedespărțirea se extinde și la lucrările realizate prin fire de persoana unică a lui Hristos. De asemenea firile nefiind entități statice, orice lucrare pe care o săvârșește Cuvântul întrupat, presupune o mișcare săvârșită prin firea dumnezeiască și una prin firea omenească⁵⁶. Firea omenească asumată de Mântuitorul Hristos, a fost îndumnezeită, ridicată la cel mai înalt grad al desăvârșirii dar fără a-și pierde calitățile proprii de fire omenească. Îndumnezeirea firii omenești înseamnă desăvârșirea ei fără însă a se schimba natura ei. Această îndumnezeire presupune curățirea de patimi și înclinare pentru lucrarea binelui și dobândirea harului dumnezeiesc. Îndumnezeită fiind, firea omenească, a rămas întreagă. Prin chenoza a fost posibilă unirea firii dumnezeiești cu firea omenească în Aceeași Persoană și Mântuitorul Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Unirea lui Dumnezeu cu omul în Hristos este și fundamentul comunicării dintre Dumnezeu și om.⁵⁷

„În mijlocul templului stând Dumnezeu cel nemărginit și Domnul, că Dumnezeu era din fire, măcar că, om făcându-Se pentru noi, S-a arătat mărginit cu trupul.”⁵⁸

Dumnezeul cel nemărginit vorbește oamenilor îndemnând la curăție și la îndepărtarea de patimi, fără de care omul nu va înțelege Cuvântul. Ca urmare Întruparea Fiului lui Dumnezeu, este o formă de descoperire a lui Dumnezeu de către om și prin om⁵⁹. Fiul lui Dumnezeu S-a smerit pentru ca să să-i înalțe cu El pe toți cei ce vor crede în El până la sfârșitul veacurilor.

⁵⁵ *Penticostar*, Joi în Săptămâna a patra după Paști, La Utrenie, după întâia Catismă, 1, p.173

⁵⁶ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București 1993, p. 138

⁵⁷ Pr. Conf. Dr. Citirigă Vasile, *Cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune*, p.53

⁵⁸ *Penticostar*, Vineri în săptămâna a patra după Paști, La vecernie, Stihirile Praznicului, 3, p. 175

⁵⁹ Pr. Conf. Dr. Citirigă Vasile, *Cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune*, p.57

2.3. Iisus Hristos – Fiul lui Dumnezeu

În imnele Penticostarului întâlnim în multe locuri numele de Fiul lui Dumnezeu referindu-se la Mântuitorul Hristos, astfel dintr-un imn înțelegem că Mântuitorul Hristos este Unul-Născut, este fiul lui Dumnezeu și este Cuvântul lui Dumnezeu: „Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu”⁶⁰. Numele de Fiul lui Dumnezeu, l-a primit Mântuitorul Hristos de la Dumnezeu Tatăl, prin proorocul David când a zis: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut” (Ps. 2,7), arătând astfel nașterea Lui din Tatăl mai înainte de veci dar și nașterea trupească de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, „Care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-a născut” (Ioan 1, 13-14). La rândul Său, Mântuitorul Hristos îl numește pe Dumnezeu, Tată zicând: „Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez” (Ioan 5,17) iar înainte de Pătimirile Sale, Iisus se roagă: „Părinte preamărește pe Fiul Tău ca și Fiul Tău să te preamărească” (Ioan 17,1)⁶¹. La „plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie...” (Galateni 4,4), adică atunci când lumea a fost pregătită să-L primească. Atunci, Fiul lui Dumnezeu neschimbat S-a întrupat⁶² din Duhul Sfânt și din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria fiind zămislit de la Duhul Sfânt după felul facerii lui Adam și nu din legătură bărbătească precum ceilalți oameni. Astfel din iubirea Sa de oameni Fiul lui Dumnezeu se face mijlocitor între Dumnezeu și om, luând firea omenească și împlinind voia Tatălui, făcându-se ascultător până la moarte și devenind pentru noi pildă de ascultare, învățându-ne căci fără ascultare nu este mântuire⁶³. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu este cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, prin Care se revelează Sfânta Treime. Fiul lui Dumnezeu, fiind și Cel prin Care devine posibilă unirea mistică a oamenilor cu Dumnezeu Treime⁶⁴.

„Fiul lui Dumnezeu, a venit cu trupul în templu și învăța mulțimile iudeilor.”⁶⁵

⁶⁰ *Penticostar*, Liturgia din noaptea Sfințelor Paști, Antifonul al doilea, p. 28

⁶¹ Preot Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 182

⁶² *Penticostar*, Liturgia din noaptea Sfințelor Paști, Antifonul al doilea, p. 28

⁶³ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ediția a III-a, Trad. Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 96

⁶⁴ Cristinel Ioja, *Rațiune și mistică*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2008, p. 205

⁶⁵ *Penticostarul*, Miercuri în săptămâna a 4-a după Paști, la Laude, Stihira 1, p. 170

Fiul lui Dumnezeu prin întruparea Sa a adus Revelația Sfintei Treimi. În temeiul acestei revelații, se poate vorbi de o cunoaștere a lui Dumnezeu în Logosul înainte de Întruparea Sa (Gal. 4,4) și de cunoașterea desăvârșită a lui Dumnezeu prin Logosul întrupat, cum mărturisește Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan: Și Cuvântul s-a făcut trup și s-a sălăsluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan, 1,14)⁶⁶. Prin Întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu a descoperit măreția omului, creat după chipul Său⁶⁷.

Înainte de întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu în calitatea Lui de Rațiune sau Logos divin lucra din afara lui omului, iar omul în starea de cădere, nu avea puterea de simți pe Dumnezeu ca Tată, după întruparea Sa, Mântuitorul Hristos nu încetează să lucreze ca Logos, dar lucrează și ca Fiu al Tatălui pentru ca prin aceasta să-L reveleze pe Tatăl, arătând omului și posibilitatea de a deveni, fii ai Tatălui, după har. El descoperă pe Tatăl celor ce cred în El și le dă celor ce se nevoiesc și puterea de a se deschide iubirii Tatălui⁶⁸. Fiul lui Dumnezeu luminează pe cel înălțat prin virtuți, ca să vadă cele necreate ale Lui⁶⁹. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că:” Dacă pentru aceea s-a făcut Fiu al Omului și Om, Dumnezeu Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni, să credem că vom ajunge acolo unde este acum însuși Hristos, capul întregului trup, care s-a făcut pentru noi înainte mergător la Tatăl, prin ceea ce este ca noi. Căci în adunarea dumnezeilor, adică a celor ce se mântuiesc, va sta Dumnezeu în mijloc, împărțind răsplățile fericirii de acolo, nemaifiind nici o distanță între El și cei vrednici”⁷⁰.

⁶⁶ Pr. drd. Constantin Leonte, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Hristos, condiție a mântuirii*, în Ortodoxia, Anul XXXIX, Nr. 3, din 1987, pp. 143-152, p.147

⁶⁷ Preot prof. dr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloaie*, Editura Basilica, București 2013, p. 123

⁶⁸ Preot prof. dr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloaie*, p. 157

⁶⁹ Dumitru Stăniloaie, nota 689 la Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, în Filocalia vol 8, trad. Dumitru Stăniloaie, Editura Humanitas, București, 2009, p. 308

⁷⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice (sau Teologice)* 2, 25, pp. 160-161, trad. Pr.prof. dr. Dumitru Stăniloaie, în Filocalia vol 2, Editura Humanitas, București, 2009, p. 160

2.4. Iisus Hristos – Dumnezeu adevărat și om adevărat

„Cei fără de trupuri ziceau: Cine este acest bărbat frumos? Că nu este numai om Cel ce Se arată, ci Dumnezeu și Om, cu amândouă firile.”⁷¹

Mântuitorul Hristos este Dumnezeu adevărat, în El s-a manifestat un dar desăvârșit. În toată istoria n-a mai fost un om ca El. Cuvintele Lui sunt ireproșabile, faptele Sale sunt bune și drepte. Toate acestea sunt semnele ale unei depășiri de Sine⁷². „Care neschimbat Te-ai întrupat.”⁷³

Domnul nostru Iisus Hristos „neschimbat S-a întrupat” adică S-a întrupat ca om adevărat dar a rămas Dumnezeu adevărat. Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, fiindcă proprietățile ipostatice nu sunt transmisibile⁷⁴. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Mântuitorul Hristos era nu numai un simplu om ci era și Dumnezeu Care S-a întrupat, cu scopul de a înnoi prin El și întru El, firea oamenilor, făcând-o părtaşă de firea cea dumnezeiască, curățind-o de toată stricăciunea, nestatornicia și alterarea⁷⁵. Învățătura despre cele două firi și persoana unică a lui Iisus Hristos a fost elaborată la Sinoadele I, II, IV, V ecumenice, ea fiind un rezumat al referințelor biblice și teologiei patristice. Tot atunci s-au definit și termenii vocabularului hristologic: natură sau fire, persoană sau ipostază, unire ipostatică, comunicarea înșușirilor, perihoreză, îndumnezeire⁷⁶. Această învățătură a fost apoi transpusă și în textele liturgice, care pe lângă rolul doxologic au și menirea de a transmite doctrina Bisericii de a o face cunoscută credincioșilor. Imnele liturgice îl înfățișează pe Mântuitorul ca *Dumnezeu adevărat*⁷⁷ și *om adevărat*⁷⁸. El este *Hristos – Dumnezeu*⁷⁹, *Unul-Născut, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu*⁸⁰, *Dumnezeu*

⁷¹ *Penticostar*, Înălțarea Domnului, La Litie, Stihira 5, p. 253

⁷² Costa de Beauregard, M. A., Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p.88

⁷³ *Penticostar*, Liturgia din noaptea Sfintelor Paști, Antifonul al doilea, p. 28

⁷⁴ Magistrand Traian Sevcicu, *Hristologia și soteriologia Sfântului Ioan Damaschin, după Canoanele Învierii, Înălțării, și Cincizecimii*, p. 569

⁷⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 53, p. 222

⁷⁶ Pr. prof. dr. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, p. 14

⁷⁷ *Penticostarul*, Liturgia din noaptea Sfintelor Paști, Antifonul al doilea, p. 28

⁷⁸ *Penticostarul*, Miercuri Săptămâna luminată, La Laude, Stihira 4, p. 46

⁷⁹ *Penticostarul*, Canonul învierii, Cântarea 1, p. 16

⁸⁰ *Penticostarul*, Liturgia din noaptea Sfintelor Paști, Antifonul al doilea, p. 28

și om⁸¹, Cel Atotputernic⁸², Soarele dreptății⁸³, Jertfa cea vie⁸⁴, Dumnezeu cel viu⁸⁵, Dumnezeul părinților noștri⁸⁶, Dătător de viață⁸⁷, Judecător al tuturor și Dumnezeu Atotputernic⁸⁸, Făcător a toate⁸⁹, Unule dintr-Unul singur⁹⁰.

Mântuitorul Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, Dumnezeu-Om, având două naturi sau firi: divină și umană, într-o singură Persoană sau Ipostas. „Fiul Unul-Născut, în chip de negrăit întrupându-Se; din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcându-Se pentru noi, nu în două fețe fiind despărțit, ci în două firi fără de amestecare fiind cunoscut⁹¹. Dumnezeu era din fire, măcar că, om făcându-Se pentru noi, S-a arătat mărginit cu trupul”⁹². Acest adevăr este mărturisit și de Sfânta Scriptură: „la început era Cuvântul... și Cuvântul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1,1 și 14). Prin venirea în lume Mântuitorul Hristos Cel „Care arde toate păcatele cele trupești ale oamenilor, și îndumnezeiește, din milostivire, firea noastră⁹³ a rezidit pe omul cel căzut mai-nainte, prin călcarea poruncii, din îndemnul șarpelui; și a slobozit din stricăciune, toată firea cea învechită”⁹⁴.

2.5. Unirea ipostatică

Fiul lui Dumnezeu, Cel dinainte de veci, S-a întrupat și S-a făcut om din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu și prin întrupare s-a realizat unirea ipostatică, sau unirea într-un ipostas al firii

⁸¹ *Pentecostarul*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Cântarea a 6-a, tropar 1, p. 10

⁸² *Pentecostarul*, Canonul învierii, Cântarea 4, Irmos, p. 17

⁸³ *Pentecostarul*, Canonul învierii, Cântarea 5, Irmos, p. 17

⁸⁴ *Pentecostarul*, Canonul învierii, Cântarea a 6-a, tropar 2, p. 18

⁸⁵ *Pentecostarul*, Canonul învierii, Cântarea a 7-a, tropar 1, p. 20

⁸⁶ *Pentecostarul*, Canonul învierii, Cântarea a 7-a, Irmos, p. 20

⁸⁷ *Pentecostarul*, Înălțarea Domnului, La Vecernia mare, Stihira 4, p. 251

⁸⁸ *Pentecostarul*, Înălțarea Domnului, La Utrenie, Stihira idiomelă, p. 256

⁸⁹ *Pentecostarul*, Înălțarea Domnului, La Utrenie, Al doilea Canon, Cântarea 1, Irmos,

⁹⁰ *Pentecostarul*, Duminica Cincizecimii, Cântarea a 4-a, Canonul al doilea, Irmos, p. 326

⁹¹ *Pentecostarul*, Vineri Săptămâna luminată, La Vecernie, Și acum... p. 51

⁹² *Pentecostarul*, Vineri în Săptămâna a patra după Paști, La Vecernie, Stihira 3, p. 175

⁹³ *Pentecostarul*, Duminica Samarinenței, Canoanele, Cântarea a 8-a, Și acum.. a Născătoarei de Dumnezeu, p. 197

⁹⁴ *Pentecostarul*, Duminica Samarinenței, La vecernie, Stihira a doua, p. 183

dumnezeiești și omenești, adică o persoană în două firi, Persoana lui Iisus Hristos⁹⁵. Imnografii au împărtășit această dogmă și au transpus-o în imnele liturgice făcându-o cunoscută oamenilor, astfel un imn spune: „Împăratul cerurilor, pentru iubirea de oameni, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut; că din Fecioară curată trup luând și dintr-însa ieșind prin înomenire, un Fiu este, îndoit în fire, dar nu în fețe. Pentru aceasta, pe Acesta propovăduindu-L Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit cu adevărat, mărturisim pe Hristos”⁹⁶. Despre aceasta Sfântul Ioan Damaschin spune: „Cuvântul dumnezeiesc nu s-a unit cu un trup care exista aparte mai dinainte ci locuind în pântecul Sfintei Fecioare și-a construit, fără ca să fie circumscris în ipostaza lui, din sângiurile curate ale pururi Fecioarei, trup însuflețit cu suflet rațional și cugetător, luând pârga frământăturii omenești și însuși Cuvântul s-a făcut ipostaza trupu-lui. În chipul acesta este simultan și trup: trup al Cuvântului lui Dumnezeu și trup însuflețit, rațional și cugetător. Pentru aceea nu vorbim de om îndumnezeit ci de Dumnezeu întrupat. Căci fiind prin fire Dumnezeu desăvârșit, același s-a făcut prin fire om desăvârșit. Nu și-a schimbat firea, nici nu avem o iluzie de întrupare ci s-a unit după ipostază în chip neamestecat, neschimbat și neîmpărțit cu trup însuflețit, rațional și cugetător, care are în el însuși existența, pe care l-a luat din Sfânta Fecioară, fără ca să se schimbe ființa trupului în firea Dumnezeirii lui și fără ca să rezulte o singură fire compusă din firea lui dumnezeiască și din firea omenească pe care a luat-o”⁹⁷. Unirea ipostatică în Hristos este o realitate. Biserica a învățat întotdeauna despre cele două firi ale Mântuitorului apărând această învățătură de atacurile ereticilor prin formularea definițiilor dogmatice în cadrul sinoadelor ecumenice dar și prin alcătuirea imnelor liturgice, cântate în comun în cadrul cultului Bisericii. Definiția dogmatică a Sinodului al IV-lea ecumenic, spune „Învățăm și mărturisim pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit după dumnezeire și desăvârșit după omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe Același, din suflet rațional și trup, de-o ființă cu Tatăl după dumnezeire și pe Același de o ființă

⁹⁵ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 26

⁹⁶ *Penticostarul*, Sâmbătă în Săptămâna luminată, La Vecernie, Și acum... p.59

⁹⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993, p.98

cu noi după umanitate, într-o toată asemenea nouă afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl după dumnezeire iar în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoare de Dumnezeu după omenitate”⁹⁸. Unirea între Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu și firea omenească în Iisus Hristos sau mai precis unirea între firea dumnezeiască și omenească în Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat se numește unire ipostatică sau unirea personală. Aceasta unire ipostatică a avut loc la întrupare; prin urmare, Întruparea are drept conținut al ei unirea ipostatică sau personală a celor două firi în persoana Logosului. Prin această unire Iisus Hristos este din prima clipă a zămislirii Sale mai presus de fire, Dumnezeu-Om, sau persoana divină în două firi, cea dumnezeiască și cea omenească.

„În mijlocul templului stând Dumnezeu cel nemărginit și Domnul, că Dumnezeu era din fire, măcar că, om făcându-Se pentru noi, S-a arătat mărginit cu trupul”⁹⁹.

Numai datorită unirii ipostatice, Iisus Hristos este Mântuitorul lumii, căci numai Dumnezeu fiind ca al doilea Adam (1 Cor. 15,45), reprezentând și cuprinzând în Sine întreaga omenire, poate înfățișa mântuirea ca aparținând acestei omeniri. Deci în Hristos toți oamenii au fost răscumpărați obiectiv din robia păcatului și a morții și împăcați cu Dumnezeu ca făpturi noi. În Isus Hristos sunt două firi cu două voințe și două lucrări corespunzătoare, unite într-o persoană sau ipostas

„Fiul Unul-Născut, întrupându-Se; din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcându-Se pentru noi; nu în două fețe fiind despărțit, ci în două firi fără amestecare.”¹⁰⁰

Dumnezeu-Cuvântul, care este și rămâne singurul subiect neîmpărțit și nedespărțit al celor două firi. Cele două firi, divină și umană s-au unit în Persoana Cuvântului neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit. Modul de unire este prin întrepătrundere sau perihoreză, firea umană este pătrunsă și îndumnezeită de firea divină.

„Cuvine-se cu adevărat să te fericiim pe tine, Născătoare de Dumnezeu; că Făcătorul tuturor, intrând în preacuratul tău pântec, trup S-a făcut, nu schimbând firea și nici cu nălucire arătând rânduiala,

⁹⁸ Pr.prof. dr. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, p. 15

⁹⁹ *Penticostarul*, Vineri în săptămâna a patra după Paști, La Vecernie, Stihirile Praznicului, 3, p. 175

¹⁰⁰ *Penticostarul*, Duminica tuturor Sfinților, La Vecernia Mare, Și acum.. p. 275

ci unindu-Se, după ipostas, cu trupul cel luat din tine, însuflețit cu suflet cuvântător, și Care Și-a luat ființă din Sine însuși; pentru care cu bună credință în două firi arătate îl deosebim. Pe Acela roagă-L, Cinstită și Preasfântă, să ne trimită nouă pace și mare milă”¹⁰¹.

2.5.1. Consecințele unirii ipostatice

2.5.1.1. Comunicarea însușirilor

Învățătura expusă în imnele Penticostarului, deși nu urmărește expunerea sistematică a învățăturii în formula calcedoniană, prezintă o unire reală și intimă, ce implică consecințele respective: „Pe mine luându-mă întreg, Hristoase, în chip de negrit, Te-ai unit cu mine întreg prin dumnezeiască firea Ta, nesuferind amestecare, nici schimbare, nici despărțire. Slavă smereniei Tale celei înfricoșătoare, Patimii și învierii și înălțării, prin care s-a înălțat firea noastră, cea care mai înainte zăcea la pământ”¹⁰². Imnele liturgice îl înfățișează pe Mântuitorul Hristos, fie ca Dumnezeu fără a aminti de umanitatea Sa, fie ca om, fără a aminti de dumnezeirea Sa. Această problemă reflectă legătura cu unitatea dintre voințe și lucrări sau energii în persoana lui Iisus Hristos¹⁰³. Pentru aceasta cele mai multe se referă la subiectul dumnezeiesc cu predicat omenesc. Astfel găsim referințe despre: Dumnezeiescul părinte David¹⁰⁴, Cel ce a izbăvit pe tineri din cuptor, făcându-Se om pătimește ca un muritor¹⁰⁵ sau Cel ce a fost rănit în coastă cu sulița, și a suspinat topindu-se de focul cel dumnezeiesc.¹⁰⁶ Despre comunicarea însușirilor în persoana lui Hristos ca „templu cuvântător ca să locuiești în el”, sau „dumnezeirea a ales să locuiască în om ca într-un templu; umanitatea lui Hristos este haina dumnezeirii”; Creatorul îmbrăcat în om”¹⁰⁷. Aceste lucruri se adevăresc într-un singur om, Dumnezeu-Omul Ii-

¹⁰¹ *Penticostarul*, Duminica a 7-a, după Paști, la Vecernia mică, Și acum...p. 273

¹⁰² *Penticostarul*, Joi în săptămâna a șaptea după Paști, la Stihovna Laudelor, Stihira 1, p. 302

¹⁰³ Arhimandrit Timotei Sevcicu, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în „Mitropolia Banatului”, Nr. 7-9, Anul XXII din 1972, (325-450) p. 353

¹⁰⁴ *Penticostarul*, Canonul Învierii, Cântarea a 4-a, tropar 3, p. 17

¹⁰⁵ *Penticostarul*, Canonul Învierii, Cântarea a 7-a, Irmos, p. 20

¹⁰⁶ *Penticostarul*, Canonul Sâmbetei celei mari, Cântarea a 5-a, 3, p. 10

¹⁰⁷ Valentin Vesa, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul*, Editura Renașterea, 2013, p. 108

sus Hristos, în care firile s-au unit într-o singură persoană, fără ca însușirile acestora să se amestece din pricina unirii¹⁰⁸.

2.5.1.2. Îndumnezeirea firii omenești în Hristos

Imnele Penticostarului subliniază îndumnezeirea firii umane a lui Hristos, prin întrupare, înviere și înălțare. „Făcătorul a toate, făcându-Se purtător de trup și binevoind ca un îndurat, Și-a însușit firea noastră cea sărac”¹⁰⁹, „îmbrăcând firea mea, Mântuitorul meu, m-ai dezbrăcat de haina mea cea dintâi, pe care mi-a țesut-o semănătorul păcatului, vai mie!”¹¹⁰ „firea cea muritoare s-a mântuit în trupul lui Dumnezeu”¹¹¹, „firea cea stricată a neamului nostru, întru Sine ai înnoit-o”¹¹²; „cu milostivire înălțând firea noastră cea căzută, ai pus-o să șadă împreună cu Tatăl”¹¹³. După judecata omenească, ar fi firesc că dacă Hristos cel cu care omul se unește e în două firi, să-l facă și pe om în două firi, transmițându-i și cele omenești și cele dumnezeiești ale Lui. Dar din firea dumnezeiască nu dă decât Tatăl, Fiului prin naștere și Duhului Sfânt prin purcedere. Omul nu pot deveni dumnezeu decât prin lucrare sau prin har. De aceea omul rămâne om, chiar devenit subiect al lucrării dumnezeiești¹¹⁴. Asumarea firii în ipostasul lui Hristos constituie o înnoire a acesteia, prima înnoire, prin ungerea umanității cu slava dumnezeirii. Dar există a doua înnoire a firii umane, deplină și definitivă, când firea este albită și luminată cu sângele lui Hristos cel răstignit care se varsă spre iertarea păcatelor¹¹⁵

¹⁰⁸ Valentin Vesa, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul*, Editura Renașterea, 2013, p. 109

¹⁰⁹ *Penticostarul*, Luni în Săptămâna a patra după Paști, La Vecernie, Stihira 1, p. 150

¹¹⁰ *Penticostarul*, Duminica Mironosițelor, Canoane, Cântarea a 5-a, Canonul Mironosițelor, tropar 1, p. 104

¹¹¹ *Penticostarul*, Marți, Săptămâna a treia după Paști, La Stihovă, Slava...Și acum...p.118

¹¹² *Penticostarul*, Duminica Slăbănogului, la Utrenie, Sedealna Învierii, p. 139

¹¹³ *Penticostarul*, Joi, În Săptămâna a șasea după Paști, Înălțarea Domnului, La Vecernia Mare, Stihira 6, p. 251

¹¹⁴ Dumitru Stăniloae, nota 565 la *Sfântul Simeon Noul Teolog, Imnele iubirii dumnezeiești*, în vol. „Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1990, p. 536

¹¹⁵ Pr. prof. Ion Bria, *Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 1996, p.140

„Toate cele omenești luând și însușindu-Ți toate cele ale noastre, ai binevoit a Te pironi pe cruce, Făcătorul meu, primind a suferi moarte ca un om, ca să izbăvești firea omenească din moarte, ca un Dumnezeu.”¹¹⁶ Firea dumnezeiască și firea omenească s-au unit în Hristos în mod intim, fără să se schimbe una în cealaltă și fără să se amestece între ele. Unirea ipostatică în Hristos este un fapt real, revelat. Când vorbește despre dumnezeirea Sa, Mântuitorul Hristos zice: „Eu și Tatăl, una suntem” (Ioan 10,30), înțelegem firea Lui dumnezeiască fiind chipul și pecetea și strălucirea slavei Lui, iar atunci când mărturisește omenirea Sa, spune iudeilor: „Acum căutați să mă omorâți pe Mine, Omul care v-am grăit adevărul” (Ioan 8,40), Îl cunoaștem ca fiind în egalitate cu Tatăl și din măsurile umanității Lui¹¹⁷.

„Hristoase Dumnezeule, învierea Ta cea de a treia zi o slăvim. Că printr-înșea ai înnoit firea omenească cea stricată”.¹¹⁸

Cântările Penticostarului arată că prin întruparea Mântuitorului Hristos, și prin îndumnezeirea firii omenești, daruri și haruri și dumnezeiești străluciri, cu dărnicie, au izvorât¹¹⁹ și pe cei bolnavi i-a vindecat, pe morți a înviat, pe orbi i-a luminat, pe leproși i-a curățit, pe șchiopi i-a îndreptat, pe slăbănogi i-a întărit, pe cea cu curgerea de sânge a vindecat-o¹²⁰.

„Fiul Unul-Născut... întrupându-Se; din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcându-Se pentru noi, nu în două fețe fiind despărțit, ci în două firi fără de amestecare fiind cunoscut”.¹²¹

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Se cădea cu adevărat ca Cel ce este după fire Făcătorul ființei lucrurilor, să se facă Autorul îndumnezeirii după har al celor create, ca astfel Dătătorul existenței să se arate și ca Dăruitorul fericirii veșnice a existenței. Deci, dat fi-

¹¹⁶ *Penticostarul*, Joi în Săptămâna a patra după Paști, La Utrenie, Sedealna Învierii, 1, p. 173

¹¹⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, trad. pr. prof. D. Stăniloae, în col. PSB, vol 41, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp, 729-730

¹¹⁸ *Penticostarul*, Miercuri în săptămâna luminată, La vecernie, Stihirile Învierii, 1, p. 44

¹¹⁹ *Penticostarul*, Miercuri, Săptămâna a patra după Paști, Canoane, Cântarea 1, tropar 1, p. 160

¹²⁰ *Penticostarul*, Miercuri, Săptămâna a patra după Paști, Canoane, Cântarea 7, tropar 6, p. 167

¹²¹ *Penticostarul*, Vineri, Săptămâna luminată, La Vecernie Dogmatica gl. 6, p. 51

ind că niciuna dintre fapte nu se cunoaște pe sine sau vreun alt lucru ca ceea ce sunt după ființă, pe drept cuvânt nu e faptură care să nu fie lipsită după fire și de preștiința celor ce vor fi. Numai Dumnezeu, Care este mai presus de cele ce sunt, Se cunoaște și pe Sine ca ceea ce este după ființă și le cunoaște și pe toate cele făcute de El mai înainte de-a fi. Ba va dăruia după har și fapturilor cunoștința despre ele însele, ca și cunoștință reciprocă despre ceea ce sunt după ființă și le va descoperi rațiunile lor ce se află în El în chip unitar mai înainte de facerea lor”¹²².

„Adusu-s-a firea, cea de mult stăpânită de moarte și de stricăciune, la viața cea nestricăcioasă și veșnică, prin Cel ce S-a întrupat din preacurat pântecul tău, de Dumnezeu Născătoare Fecioară”¹²³.

Părintele Dumitru Stăniloae face o analiză a ceea ce se petrece cu firea umană ca rezultat al întrupării, răstignirii, morții și învierii Mântuitorului și apreciază că: „prin înviere Hristos s-a ridicat peste puterea morții iar în viața de după învierea Sa ne ridică deplin la libertatea față de legile materiei de sub robia lor. Fiul lui Dumnezeu a primit ca om patimile vremii de acum, sau ale morții de bunăvoie, pentru, a Se ridica la slavă, sau biruirea acestora. Dacă prin răbdare și credință ne însușim și noi pătimirile Lui ne vom împărtăși și noi de slava Lui în veșnicia viitoare, prin această împreună pătimire cu Hristos devenim și noi fii ai lui Dumnezeu deci și moștenitori ai puterii Lui, astfel: „dacă suntem fii, suntem și moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos-dacă pătimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne preamărim. Căci socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de slava care ni se va descoperi” (Rom 8,17-18). Aspirație oamenilor după fericire este una cu aceea de a deveni fii ai lui Dumnezeu prin unire cu Fiul lui Dumnezeu. Omul aspiră să ajungă la o relație desăvârșită de iubire cu Dumnezeu. Aceasta implică unirea cu Fiul lui Dumnezeu făcut Frate al lor prin Întrupare. Natura umană a fost supusă coruptibilității din pricina căderii omului sau slăbirii spiritului ei.” Căci faptura a fost supusă deșertăciunii, nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o cu nădejde” (Romani 8,20). Ea a fost supusă unei slujiri care nu-l scapă pe om de moarte și nu-i descoperă nici salva vieții veșnice în Dumnezeu ci îl pregătește pentru moarte. Dar cu toate acestea se păstrează în om nădejdea de a reveni la slava

¹²² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, p. 377

¹²³ *Pentecostarul*, Săptămâna luminată, Luni, Canonul Învierii, cântarea 6, tropar 4 p. 37

lui Dumnezeu. E nădejdea că în ea se va arăta omului prezența lui Dumnezeu, că ea poate fi un mijloc prin care omul Îl va cunoaște pe Dumnezeu și se va umple de slava Lui și prin aceasta se va elibera de robia legilor stricăciunii. Posibilitățile naturii umane sporesc prin apropierea de Dumnezeu "Pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8,21). Înfierea este adevărata mântuire de sub robia stricăciunii: "și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru, căci prin nădejde ne-am mântuit" (Romani 8, 23-24). Libertatea față de legile materiei, care aduce moarte trupului omul o poate dobândi doar prin Duhul lui Hristos, care a scăpat umanitatea de moarte. dar câtă vreme, omul nu dobândește această calitate de fiu, nu are nici libertate față de legile materiei. Abia la învierea de obște și în viața viitoare omul va avea pe deplin Duhul lui Hristos și în consecință libertatea de legile materiei. Atunci se va extinde în om puterea sau lucrarea lui Hristos¹²⁴.

2.5.1.3. *Lipsa de păcat a Mântuitorului Hristos*

„Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Sfântului, Domnului Iisus, Unuia celui fără de păcat”.¹²⁵ Păcatul reprezintă o realitate universală în lume ca o îndepărtare liberă și conștientă a omului de la voia lui Dumnezeu. Nu există om fără de păcat (Rom 5,12; 1 Ioan 1,8). Iisus Hristos însă nefiind doar om ci și Dumnezeu în același timp, a fost fără de păcat. Mântuitorul Hristos a acceptat necesitățile naturii umane, afară de păcat, pentru a Se elibera El Însuși de ele din interior, deschizând astfel calea spre libertate pentru întreaga omenire¹²⁶. Pentru că „prin păcat a intrat moartea în lume, ca o fiară sălbatică și neîmblânzită, distrugând viața omenească, trebuia ca cel care avea să aducă mântuirea să fie fără de păcat, să nu fie supus prin păcat morții, ci încă prin el să fie întărită și înnoită firea, să fie povățuită prin fapte, să fie învățată calea virtuții, care depărtează de la stricăciune și conduce spre viața veșnică”¹²⁷. Ca Fiu al lui Dum-

¹²⁴ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Basilica, București, 2014, pp 94-98

¹²⁵ *Penticostarul*, Utrenia Învierii, Tropar gl. 2. p. 20

¹²⁶ Irineu Pop-Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Editura reîntregirea Cluj-Napoca, 2001,p.80

¹²⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Trad. Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, pp. 95-96

nezeu întrupat, Iisus Hristos a devenit purtător și subiect al firii și voinței umane. Având ca subiect al său însăși Persoana Fiului, voința omenească a lui Iisus Hristos este dumnezeiește călăuzită sau povățuită, este îmbogățită cu tot harul și împodobită cu toată virtutea, încât devine cu totul inaccesibilă păcatului. Iisus Hristos însuși mărturisește: "Cine dintre voi Mă vedește de păcat?(Ioan 8,46) sau „Voi știți că El S-a arătat ca să ridice păcatele și păcat nu este în El”(1 Ioan 3,5). Căci pe El, care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat, ca să dobândim întru El, dreptatea lui Dumnezeu”(2 Corinteni 5,21). Lipsa de păcat a Mântuitorului este desăvârșită și absolută, El nu numai că n-a vrut să păcătuiască dar nici n-a putut păcătui. Domnul Iisus Hristos a avut slăbiciunile firii omenești, afectele ireproșabile, dar n-a avut afectele reproșabile și păcătoase. A acceptat suferința din iubire față de oameni și prin atotputernicie, s-a folosit de ea pentru mântuirea omului.¹²⁸

„Întru lumina Ta, Stăpâne, vom vedea lumină, Iubitorule de oameni; că ai înviat din morți, dăruind mântuire neamului omenesc, ca să Te preaslăvească toată făptura pe Tine, Cel singur fără de păcat, miluiește-ne pe noi!”¹²⁹

2.5.1.4. Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu

„Proorocii mai înainte te-au vestit, lămurit, Fecioară, Maică a lui Dumnezeu; iar dumnezeieștii Apostoli în lume te-au propovăduit și noi am crezut. Pentru aceasta toți cu dreaptă credință cinstindu-te, te laudăm pe tine și cu adevărat te numim pururea Născătoare de Dumnezeu”¹³⁰. A nu recunoaște Fecioarei Maria calitatea de Maică a lui Dumnezeu ar însemna că nu recunoaștem întruparea Fiului lui Dumnezeu. A nega că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu înseamnă a nega că însuși Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul ei, deci Fiul omului¹³¹. „Cel ce S-a întrupat din preacurat pântecul tău, de Dumnezeu Născătoare Fecioară”¹³².

¹²⁸ Pr. prof. dr. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, pp. 25-26

¹²⁹ *Pentecostarul*, Marți, Săptămâna luminată, La Laude, Stihira 4, p. 44

¹³⁰ *Pentecostarul*, Joi în Săptămâna a doua după Paști, La Utrenie, Slavă...Și acum...p.83

¹³¹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 2, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, p. 53

¹³² *Pentecostarul*, Săptămâna luminată, Luni, Canonul Învierii, cântarea 6, tropar 4 p. 37

Din unirea ipostatică rezultă că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu. Omul Iisus Hristos fiind Fiul Unul – Născut al lui Dumnezeu, Fecioara Maria concepându-L și născându-L, este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu. Cel care S-a născut din ea este Dumnezeu adevărat. Sensul dogmei este că Fecioara Maria nu a născut firea divină, ci că ea a născut pe Dumnezeu-Omul, după omenitatea Sa, dar totuși nu este Născătoare de om, căci omenitatea Domnului este unită ipostatic cu Dumnezeu Cuvântul, care și-a împrăștiat-o și a îndumnezeit-o în momentul primirii ei sau al întrupării. Astfel zămislirea și nașterea aparțin Persoanei divine a Cuvântului; iar în cea care se zămislește și care naște este necesar Născătoare a acestei Persoane a Cuvântului întrupat. Fecioara n-a născut un om simplu, ci pe Dumnezeu întrupat, care nici nu și-a adus trupul din cer, nici nu l-a creat din nimic, nici n-a trecut numai prin Fecioara, ci l-a luat din Maica Lui, în chip minunat și S-a născut din ea mai presus de fire¹³³.

Pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, Biserica a învățat totdeauna că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu, condamnând învățăturile eretice și definind această dogmă în sinoadele ecumenice, al II-lea, al V-lea, al VII-lea. Iar Sfinții Părinți lămurind dogma, o întemeiază pe unirea ipostatică. „Căci, zice Sfântul Chiril al Alexandriei, dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu, cum nu e Născătoare de Dumnezeu aceea care L-a născut, Sfânta Fecioară? Această credință a noastră ne-au predat-o dumnezeieștii ucenici, chiar dacă nu pomenesc cuvântul”¹³⁴. Sfântul Grigorie de Nazianz spunea: Dacă cineva nu crede că Sfânta Maria este Născătoare de Dumnezeu, e despărțit de Dumnezeu”¹³⁵. Aceasta o mărturisim prin cântarea: „voi înălța întru slavă ca un Dumnezeu, pe cei ce cu credință și cu dragoste pe tine neîncetat te măresc”¹³⁶. Adică de mărturisirea și de cinstirea Maicii lui Dumnezeu este legată mântuirea sufletului nostru.

¹³³ Prof. N. Chițescu, Pr.prof. Isidor Todoran, Pr. prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Vol. II, Ediția a doua, Cluj-Napoca, 2005, p. 31

¹³⁴ Prof. N. Chițescu, Pr.prof. Isidor Todoran, Pr. prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Vol. II, Ediția a doua, Cluj-Napoca, 2005, p. 31

¹³⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Epistola 101 către Caledoniu, contra lui Apolinarie*, apud, Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 2, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, p. 54

¹³⁶ *Penticostarul*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Cântarea a noua, Irmos, p. 12

Concluzii

Textele liturgice ale Penticostarului, întemeindu-se pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție a Bisericii, înfățișează cu claritate dogma despre persoana Mântuitorului Hristos. Prin transpunerea acestei învățături în inelele Penticostarului, ea a ajuns la inima credincioșilor a fost aprofundată, înțeleasă și trăită în toată semnificația ei. Forma doxologică a învățături dogmatice descoperă omului pe Dumnezeu. În rugăciune, omul trăiește experiența prezenței lui Dumnezeu și uimirea cuprinde sufletul atunci când omul gândește la Dumnezeu. Prin aceasta omul sporește trăirea duhovnicească și în cunoaștere. Acestea călăuzesc omul pe calea mântuirii și sporesc râvna pentru cunoașterea și trăirea duhovnicească depășind astfel îndoiala și delăsarea pricinuite de necunoaștere. Principiul „lex orandi, lex credendi” asigură un echilibru în viața duhovnicească. Condiția cunoașterii lui Dumnezeu pentru mântuirea sufletului amintită de Mântuitorul Hristos:” Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis”(Ioan 17,3). Omul dobândește prin Hristos un sens în viață. Cunoscându-L pe Hristos, cunoaștem pe Tatăl, El Însuși a spus: „Eu și Tatăl, una suntem” (Ioan 10,30), și „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl”(Ioan 14,9). Prin întruparea Cuvântului, prin deplina revelație adusă de El, omul a sporit și în cunoașterea lui Dumnezeu. Prin Întruparea Sa, devenind om adevărat, Hristos îl îndumnezeiește pe om. Îndumnezeirea aduce și cunoașterea. Mântuitorul Hristos este Cel ce a adus lumina dumnezeiască și a răspândit-o în toată lumea.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.148-164

Trei lucrări canonice de referință pentru viața monahală

Pr. drd. Marcov MARINCO

makitm@gmail.com

Abstract:

The monastic life represents in its essence the icon of eternal life in the Kingdom of God, and the Typikon, the book of directives which guides the monk in his way of salvation, has a crucial significance not only for the anchorite monks but also for those who live in monastic community. The Serbian Orthodox Church owes itself not only the autocephalia but also Saint Sava Nemanjić – the spiritual basis. The three typika presented actually represent the binder foundation of monastic life within the Serbian people.

The typika of Saint Sava Nemanjić have been full centuries of "safe guides" for monks from the entire Orthodoxy which used the Slavonic language. The importance of these works consisted in the implementation of athonite monasticism all across the Balkan Peninsula. This article presents both the author and the three typika: from Karyes, Hilandar and Studenica, which guided the Balkan Orthodox monasticism to anchor as deep as possible into the traditions of authentic Orthodox monasticism. We believe that the works presented by us have a great value not only historical value but also canonical-practical as they even today are the basis of monastic life in Church. The importance of these works for the Church Law in general is also very important. Even though these typika are not purely original and are not "something new under the sun" since the author got his inspiration from similar old Greek works, through their particularities and Slavonic language, they still favoured the spread and acceptance of rules for monastic life all across the Orthodox world, which used the Slavonic language and writing as liturgical, respectively literary language.

It is important to mention the fact that in the Middle Ages, the idea of ethnic and nation affiliation was not the one it is today. In those times, the Orthodoxy was the carrier of identity and thus works such as the typika of

Saint Sava were used and assimilated from the entire Orthodoxy, especially by those for which they were elaborated – monasticism from Balkan Orthodox monasteries.

Keywords:

Sava Nemanjici, Simeon, Muntele Athos, Serbia, Tipic, Kareia, Hilandar, Studenița, monah, stareț.

Cuvânt înainte

„Biserica (Εκκλησία), privită sub aspectul ei văzut de comunitate a celor ce cred în Hristos, ne apare, sub forma ei organizatorică, ca un așezământ religios, ce-și desfășoară întreaga sa lucrare și viață pe temeiurile de credință, cuprinse în Revelație, adică în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Ca orice societate omenească, Biserica, desfășurându-și viața în timp și ținând seama de nevoile impuse de procesul normal și natural al dezvoltării sale sub chipul unei societăți specific religioase, în afară de temeiurile revelate în organizarea și conducerea sa a mai folosit și o sumă de legi și rânduieli, pe care le-a elaborat în decursul timpului.

Aceste legi specifice, apărute la început sub forma de învățături transmise oral de Sfinții Apostoli s-au cristalizat cu timpul în scris, bucurându-se de autoritate în viața întregii Biserici.”¹ Biserica Ortodoxă Sârbă nu face excepție de la acest fenomen când este vorba despre apariția Dreptului scris în sânul ei. Parcurgând toate etapele de dezvoltare istorică, fiind supusă factorilor sociali, politici și religioși de-a lungul unui proces care a durat câteva secole, Biserica Ortodoxă Sârbă și-a dezvoltat propriul sistem juridic bazat pe vasta moștenire a Dreptului bisericesc bizantin și pe tradiția poporului sârb.

1. Sfântul Sava Nemanjici

Cine a fost Sava Nemanjici? La această întrebare este în același timp și simplu dar și foarte greu de răspuns. Desigur, datele biografice sunt o certitudine, Sava având doi biografi prolifici, Domentian și

¹ Ioan N. Floca, „Originile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română”, teză de doctorat, în *Mitropolia Ardealului*, anul XIV, nr. 1-3, ianuarie-martie 1969, p. 47.

Teodosie, de asemenea persoana lui a fost în permanență un model al celui mai înalt deziderat al sfințeniei la sârbi și ca atare detaliat studiată, însă pe lângă această dimensiune pur istorică, Sfântul Sava are și o dimensiune imensă – eclisiologică, ceea ce face ca prezentarea vieții lui să fie una extraordinar de complicată și solicitantă. Noi nu ne dorim în această lucrare să „disecăm” persoana lui Sava Nemanjici privind-o prin multiplele prisme ale manifestării ei în viața poporului sârb, ci ne vom mărgini la expunerea datelor biografice și elementelor importante din viața Sfântului care au o anumită legătură cu lucrarea lui în planul Dreptului Bisericesc.

Sava s-a născut în jurul anului 1173, în capitala de atunci a Serbiei, cetatea Ras. A fost cel de al treilea fiu al marelui jupan Stefan Nemanjia și doamnei Ana. Părinții lui erau deja oameni în vârstă când a venit pe lume Rastko, mezinul familiei. După cum menționează Domentian, unul dintre biografii săi, la botez a primit numele Rastko, după marele cneaz al Moraviei Rastislav, cel care a avut inițiativa de a elabora un alfabet slav, un nume parcă predestinat pentru cel ce avea să fie primul Arhiepiscop al Bisericii Sârbe Autocefale. Încă din tinerețe avea înclinația spre studiu și cărți, mai ales era fascinat de viețile sfinților și de poveștile călugărilor temerari care veneau de pe Muntele Athos pentru a strânge danii în Serbia. „Rastko a primit o educație aleasă în casa părintelui său, educație bazată pe cultura slavă și scriere slavonă prin intermediul căreia își însușea Serbia valorile civilizației creștine. Nu încapă nicio îndoială că Rastko a crescut într-o ambianță religioasă. Nu trebuie uitată nici vecinătatea Imperiului Bizantin, care desigur își exercita influența în cetatea de scaun a lui Nemanjia, cu atât mai mult cu cât în Ras era și scaunul episcopal al episcopului grec. Însă nu trebuie omisă nici influența culturii și civilizației occidentale și a Litoralului latinizat care de asemenea făcea parte din statul lui Ștefan Nemanjia. Tipul de educație pe care l-a primit Rastko presupunea desigur studiul teologiei, didacticii, dar și unele discipline care nu țineau de domeniul disciplinelor creștine. Această educație presupunea și studiul politicilor de stat și a celor militare. În cancelaria părintelui său studia diplomația, citea diferite acte, administrative și juridice și foarte devreme a conștientizat faptul că un stat, spre exemplu ca cel spre care tindea părintele său, trebuia neapărat să fie bazat pe norme juridice solide, în această perioadă a vieții lui și-a format Rastko cultura juridică și respectul pentru normele juridice. În palatul marelui jupan, s-a acomodat cu uzanțele diplomatice și cere-

monialul de palat complicat, a deprins arta negocierilor și răbdarea diplomaților iscusiți, a învățat câteva limbi străine și a cunoscut cultura și civilizația altor state, formându-și o viziune bogată despre lumea civilizată a epocii sale.”²

La împlinirea vârstei de 15 ani, după obiceiul vremii, Rastko a primit provincia Hum spre administrare. Aflată la intersecția civilizațiilor orientale și occidentale, la intersecția teritoriilor canonice, jurisdicționale, dintre Roma și Constantinopol, în vecinătatea Bosniei care a luat-o pe calea ereziei bogomililor, provincia Hum nu era locul propice pentru spiritul tânărului prinț. El tindea spre liniștea monastică nu spre confruntările zilnice izvorâte din orgoliile celor puternici. Rastko era pătruns de credință și sufletul lui nu-și găsea tihnă în destinul hărăzit de părinți. În palatul lui, călugării atoniți își găseau refugiul și erau primiți cu brațele deschise, prințul Rastko asculta povestirile lor despre Muntele Athos cu mare interes și întreaga lui ființă tindea spre o altfel de viață. La vârsta de 17 ani, părinții lui au hotărât că e timpul să se însoare și îi căutau o soție care să aducă și avantaje diplomatice drept zestre.

Atunci s-a hotărât că este momentul să facă alegerea în viață, ori se va dedica vieții laice, ori va depune voturile monahale. În sinea lui, alegerea a fost făcută de mult, rămânea doar să găsească modul în care să-și ducă la bun sfârșit hotărârea. Ocazia i se oferit în timpul unei vânătorii în munți. Profitând de ocazie, care-i permitea un răgaz de câteva zile, Rastko, împreună cu un călugăr atonit și câțiva însoțitori a fugit spre Muntele Athos. Aceasta se întâmpla în 1191. Prințul sârb și-a găsit refugiul în mănăstirea Sfântul Pantelimon, unde a rămas până în 1193 când va trece în mănăstirea Vatopedu.

La aflarea veștii că fiul lor se îndreaptă spre Muntele Athos, părinții lui s-au întristat deoarece îl iubea foarte mult. Marele jupan a trimis urgent un detașament de ostași să-l aducă înapoi, dar ostașii au ajuns prea târziu la Pantelimon, în locul prințului Rasko, le-a fost prezentat monahul Sava.

Acesta a fost momentul crucial pentru întreaga istorie a neamului sârb. Primind numele de Sava, după sfântul Sava cel Sfințit de la Ierusalim, marele reformator al vieții monahale, Sava Nemanjici și-a dezvăluit țelurile spre care se va îndrepta viața lui monahală. Dorința lui a fost să organizeze viața bisericească a poporului său. Prima izbândă a purtat-o când și-a convins părinții să se

² Radmila Marincovici, *Sveti Sava*, în culegerea *100 najznamenitijih Srba (100 cei mai de seamă Sârbi)*, Belgrad 1993, p. 11.

călugărească, astfel în 1196 marele jupan Ștefan Nemanjia abdică în favoarea fiului mijlociu Ștefan și este călugărit primind numele de schimonahul Simeon, iar mama lui Sava, Ana, se va călugări și va deveni monahia Anastasia. La 2. noiembrie 1197. Sava și-a îmbrățișat părintele în mănăstirea Vatopedu de pe Muntele Athos. Sava și Simeon, împreună, au vizitat toate mănăstirile de pe Sfântul Munte, făcând danii bogate. Văzând că toate neamurile ortodoxe își au mănăstiri sau schituri pe Athos, Sava și Simeon se hotărăsc să înainteze o cerere oficială împăratului și patriarhului din Constantinopol sub a căror jurisdicție politică și bisericească se afla Athosul, spre a le fi permis ca pe ruinele fostei mănăstiri grecești Hilandarion să ridice o nouă mănăstire sârbească, pentru călugării sârbi. Sava a mers de două ori, în 1198 și în 1199 la Constantinopol cu această problemă și până la urmă a reușit să îndeplinească această misiune cu succes, primind și permisiunea de a ridica câteva chilii și schituri și în Kareia.

Reconstrucția mănăstirii Hilandar a decurs foarte rapid, Sava și Simeon dispunând de însemnate posibilități materiale și fiind susținuți din Serbia de Ștefan și Vukan, fii lui Nemanja – Simeon, respectiv frații lui Sava. La începutul lui 1199 mănăstirea Hilandar era deja locuibilă și Sava și Simeon s-au mutat din Vatoped la Hilandar. Văzându-și visul îndeplinit, pe brațele fiului său mezin iubit, Siemon a plecat la Domnul în liniște și mulțumit la 13. februarie 1199. Este cunoscută, dar din păcate nu ne este păstrată versiunea originală, a ceea ce poartă titlul de „*Înștiințare despre boala și moartea domnului Simeon*”, o descriere cutremurătoare a lui Sava însuși, a ultimelor zile ale părintelui său și trecerea acestuia la cele veșnice.

De acum înainte, Sava se va dăruie întru totul organizării, în prima fază, a vieții monahale din Hilandar și Kareia, iar mai apoi mănăstirii Studenița din Serbia, ca după aceea să se dedice obținerii autocefaliei și întemeierii și organizării Bisericii Ortodoxe Sârbe.

Pentru a reglementa viața monahală din Hilandar, Sfântul Sava a scris un *Tipic* inspirându-se de Tipicul mănăstirii Maicii Domnului Everghitida din Constantinopol, iar pentru Schitul din Kareia a întocmit tot un *Tipic* care este unic în lumea ortodoxă – acesta prevede ca în timpul Postului Mare Psaltirea să fie citită integral în fiecare zi (după tipicurile existente și cunoscute aflate în circulație și în aceea perioadă dar și astăzi, *Psaltirea* se citește integral o dată într-o săptămână la diferite slujbe, iar în timpul Postului Mare de două ori). Aceste lucrări ale Sfântului Sava denotă preocuparea lui

pentru buna orânduire, în primul rând a slujbelor iar mai apoi a vieții chinoviale. De asemenea, Tipicurile Sfântului Sava dovedesc vastele sale cunoștințe în ceea ce privește Dreptul Bisericesc. Pare se că Sava avea bunul obicei de a aduna, de a transcrie și de a păstra tot ceea ce ținea de practica și teoria juridică bisericească și de stat, obicei dobândit încă din tinerețe, din timpul studiilor în palatul domnesc al părinților săi.

După canonizarea Sfântului Simeon în anul 1200 și reglementarea vieții monahale din Hilandar, Sava se întoarce în Serbia cu sfintele moaște ale părintelui său pe care le va depune solemn la data de 19. februarie 1207. în mănăstirea Studenița. În anul 1208. devine starețul mănăstirii Studenița pentru care scrie un *Tipic* bazat pe cel de la Hilandar. „În zece ani de activitate în Serbia, Sava a depus un efort imens pentru consolidarea statului și organizarea vieții bisericești. Și-a ajutat fratele, marele jupan Ștefan în treburile de stat precum și în relații diplomatice, a revigorat credința în popor, a construit biserici, a călătorit prin popor povătuindu-l, dar cel mai mult impunea nu prin munca sa ci prin credință, har și viața duhovnicească. A rânduit viața monahală din mănăstirile sârbe după *Tipicul* de la Studenița, transpunând astfel modelul atonit în Serbia. În mănăstirea Studenița a organizat o școală de litere și copiere care avea să-i confere acestei ctitorii a lui Nemanjia statutul de centru spiritual al țării și a cultului Sfântului Simeon cel Izvorător de Mir. Studenița a devenit modelul tuturor mănăstirilor din Serbia. Și-a îndrumat fratele, principele Stefan, să-și ridice ctitoria – mănăstirea Zica, însă după zece ani de activitate neobosită, dezamăgit că fratele său a cerut coroana regală de la Roma, Sava se întoarce la Hilandar. Era hotărât să îndeplinească doleanța tatălui său, Sf. Simeon, și să obțină în primul rând recunoașterea independenței Bisericii Sârbe, ca apoi să poată pune bazele unui regat ortodox stabil și puternic care să dăinuie peste secole. Această hotărâre îl poartă în Niceea unde, conform uzanțelor canonice, respectând întru totul obiceiurile vremii și sfintele canoane ale Bisericii Ortodoxe, a fost ales și hirotonit arhiepiscop, iar Biserica Sârbă a primit autocefalia de la Biserica-mamă, Patriarhia Ecumenică (este bine știut că Patriarhia Ecumenică și-a mutat sediul la Niceea deoarece în aceea perioadă, din 1204, în Constantinopol rezidau cruciații și al lor patriarh latin, care însă nu avea nicio putere jurisdicțională sau cel puțin spirituală pentru restul lumii ortodoxe).

După hirotonie, Sava se întoarce pe Sfântul Munte pentru a-și lua rămas bun de la comunitatea monahală atonită și frații lui

călugării sârbi de la mănăstirea Hilandar. Pornind spre Serbia, se oprește la Tesalonic, în mănăstirea Philokalos, la prietenul său din anii tinereții, mitropolitul Constantin Mesopotamitul, care îl va ajuta să-și pregătească tot materialul canonic-liturgic necesar pentru organizarea noii Biserici Autocefale. Aici, în Tesalonic, consultând bogata literatură greacă în ceea ce privește Dreptul Bisericesc, Sava întocmește cea mai importantă lucrare a sa *Nomocanonul* sau *Krmcija* (Cartea Cărmaciului sau Cartea Cărmuirii).³

Ajuns în Serbia, primul gest al noului Arhiepiscop al Bisericii Ortodoxe Sârbe a fost să-și încoroneze fratele după ritualul ortodox și uzanțele bizantine. Astfel se face că de Înălțarea Domnului în 1220 Sava îl încoronează la Zicia în fața Marii Adunări Naționale (Soborul întregului popor – obicei păstrat dealungul secolelor) ca primul Rege al Serbiei pe fratele său Ștefan. În sfârșit și-a văzut visul cu ochii: arhiepiscopul sârbilor să încoroneze regele sârbilor. Trebuie menționat aici faptul că în acele vremuri nu putea oricine primi coroana regală. Ea putea fi acordată doar de puterea spirituală supremă deoarece regele era uns și încoronat în urma unui ritual religios, astfel că aceste prerogative erau exclusiv în puterea conducătorului spiritual al ținutului respectiv, papa în Occident și ori patriarhii/arhiepiscopii și Bisericilor autocefale în Orient. De aceea avea Sava nevoie să fie numit Arhiepiscop al unei Bisericii Autocefale noi, naționale, sârbe, ca să poată săvârși ritualul încoronării, aceasta fiind dovada independenței atât duhovnicești cât și politice. De acum înainte sârbii își aveau propriul conducător spiritual și nu mai era nevoie să se adreseze nici Constantinopolului nici Romei pentru a-și încorona regii, ceea ce Sfântul Sava a făcut nu numai cu fratele său mijlociu Ștefan, dar și cu nepotul său Radoslav pe acesta încoronându-l în 1228.

În ultimii ani ai vieții, arhiepiscopul Sava s-a hotărât să plece în pelerinaj în Țara Sfântă, să se închine celor sfinte din Ierusalim și Palestina. În drumul său spre Acra, a poposit și în Niceea, unde a fost primit cu onoruri și respect atât de împăratul Ioan Duka Vatașes (1221-1254), urmașul lui Theodoros Lascaris, cât și de noul patriarh ecumenic Gherman al II-lea (1223-1240). Această vizită și primirea demnă de statutul său de arhiepiscop a fost și o confirmare indirectă a actelor predecesorilor celor doi conducători bizantini, cel laic și cel spiritual, că Serbia avea un Arhiepiscop regulat, acest gest fiind per-

³ Asupra denumirii acestei lucrări de referință a Sfântului Sava ne vom opri într-o viitoare lucrare – n.n.

ceput ca atare în întreaga lume creștină, inclusiv în Occident, unde nu mai încăpea nicio îndoială că Serbia a ales odată pentru totdeauna să aparțină Lumii Ortodoxe și toate pretențiile jurisdicționale latine din trecut, precum și cele viitoare (că nu au lipsit de-a lungul secolelor care au urmat) vor rămâne doar încercări deșarte, sortite eșecului, chiar dacă uneori erau susținute de forța brută a armatelor regilor și împăraților catolici.

Această confirmare primită la Niceea și-a primit încă o dovadă și în întâlnirea arhiepiscopului Sava cu patriarhul Ierusalimului și Palestinei Atanasie în timpul pelerinajului din 1229. Sfântul Sava a adus Bisericii și statului sârb recunoașterea internațională, a stabilit relații diplomatice cu multe state, atât cu cele vecine, Bulgaria, Ungaria, Imperiul Bizantin, cât și cu Bisericele și statele din Orientul Apropiat și cu cele din Africa de Nord. Înainte de a pleca în cel de al doilea pelerinaj, Sava s-a retras din scaunul arhiepiscopal în 1233 numindu-l ca succesor pe ucenicul său Arsenie din Srem (arhiepiscop între 1233-1263). Această retragere a Sfântului denotă grija purtată față de tânăra Biserică și dorința lui ca prin autoritatea sa să asigure succesiunea în Biserică nelăsând ca vreo neînțelegere sau implicare laică în treburile Bisericii să aducă instabilitate și să decredibilizeze poziția arhiepiscopului sârb. Ajuns în Palestina, Sfântul Sava și însoțitorii săi vor poposi la mănăstirea Sfântul Gheorghe din Acra pe care Sfântul o cumpărase de la latini în timpul primului său pelerinaj la Ierusalim. S-a întâlnit încă o dată cu vechea lui cunoștință patriarhul Ierusalimului Atanasie al II-lea, apoi a plecat mai departe spre Alexandria, unde s-a întâlnit cu papa Întregii Africii Nicolae, iar din Egipt, vizitând locurile unde marii părinți pustnici ai primelor secole au întemeiat monahismul ortodox, el însuși un monah convins, a trecut Marea Roșie în Sinai și la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai și-a petrecut Postul Mare și Paștele anului 1234. „După celebrarea Sfintelor Paști, Sava s-a întors la Ierusalim, a călătorit mai departe la Antiohia și Constantinopol, propunându-și să plece apoi mai departe la Sfântul Munte, la Mănăstirea Hilandar. Nu a mai ajuns însă la Muntele Athos, ci a plecat mai departe la Târnovo, capitala Țaratului valaho-bulgar condus de Ioan Asen al II-lea și reședința Patriarhiei de Târnovo.

Luând parte la slujba apelor din ziua de Bobotează, a fost doborât de o răceală care s-a agravat, dezvoltând pneumonie acută și a murit în noaptea de sâmbătă spre duminică, pe 14. ianuarie

1235. A fost înmormântat în Catedrala Sfinților 40 de Mucenici din Târnovo.”⁴

După doi ani, regele sârb Vladislav, dealtfel ginerele țarului Ioan Asen al II-lea, a mutat sfintele moaște ale lui Sava în Serbia la mănăstirea Mileșeva. De praznicul Sfântului Mare Mucenic Gheorghe, la 6.mai 1237. chivotul cu sfintele moaște a fost depus în mormântul dinainte pregătit, slujba fiind oficiată de toți ierarhii sârbi în frunte cu arhiepiscopul Arsenie, în prezența regelui Vladislav, a întregii nobilimi sârbe și a mării mulțimi a poporului dreptcredincios sârb. „Mormântul Sfântului Sava a devenit un loc de mare sfințenie a neamului sârb și inspirație pentru călugării din Mileșeva care s-au îngrijit să extindă cultul Sfântului Sava pe întreg cuprinsul Serbie. În timpul robiei sub turci, mănăstirea Mileșeva va deveni centrul rezistenței poporului sârb, iar turcii hotărârsă să ardă moaștele Sfântului Sava, ceea ce și fac în 1594. pe dealul Vraciar din Belgrad, transformându-l astfel pe Sava în mucenic post-mortem. Nicio personalitate a istoriei sârbe nu a pătruns atât de adânc în sufletul poporului sârb.”⁵

Sfântul Sava este Părintele Bisericii Sârbe, întemeietorul statului de drept la sârbi, a primelor școli, spitale, centre de copiere pe lângă mănăstiri, ocrotitorul școlilor și elevilor, el a pus bazele diplomației sârbe, el a fost și este inspirația particularității ortodoxiei sârbe numite „Svetosavlje”, el este cel ce stă în fața Domnului și se roagă pentru neamul său. De aceea și Catedrala Neamului din Belgrad îi poartă hramul, fiind simbolic locul de adunare liturgică pentru întregul popor sârb sub omoforul ocrotitor al Sfântului Sava.

Acest capitol al lucrării noastre, în care am încercat să schițăm în linii mari viața și activitatea Sfântului Sava merită încheiat cu un citat dintr-o a Epistola Sfântului:

„La început eram încurcați. Răsăritul gândea că suntem în Apus, în vreme ce Apusul credea că suntem din Răsărit. Unii dintre noi n-au priceput care era locul nostru în ciocnirile diferitelor curente, așa că au strigat că aparținem în întregime unei părți ori alteia. Însă eu îți zic... că suntem rânduiri de soartă să fim așezați la Răsăritul Apusului și la Apusul Răsăritului și să nu recunoaștem decât Ierusalimul cel Ceresc deasupra noastră, iar aici pe pământ – pe nimeni”

⁴ www. OrthodoxWiki, *Sava al Serbie*, p. 3/5.

⁵ Radmila Marincovici, *Sveti Sava*, în culegerea *100 najznamenitijih Srba (100 cei mai de seamă Sârbi)*, Belgrad 1993, p. 18.

2. Tipicurile de la Kareia, Hilandar și Studenița

Sava Nemanjici și-a început activitatea literară în mănăstirea Hilandar, pare se că prima lucrare scrisă a lui a fost „*Carta Mănăstirii Hilandar*”, adică gramata de înființare a mănăstirii din 1198 atribuită Sfântului Simeon (Stefan Nemanjia). Nu se poate susține cu certitudine că Sava este autorul acestui act, el fiind atribuit părintelui său, însă având în vedere că Simeon avea o vârstă înaintată în acea perioadă, este foarte posibil ca autorul acestei gramate să fie Sava. Dovada că în cercurile științifice predomină părerea că Sava este autorul *de facto* al acestui act este și includerea „*Cartei Mănăstirii Hilandar*” în edițiile tipărite ale Operelor Sfântului Sava. De asemenea este cunoscută, din păcate doar în transcriere la biograful Domenitian și lucrarea intitulată „*Înștiințare despre boala și moartea domnului Simeon*”, care de asemenea poate fi atașată acestei prime perioade atonite ale lui Sava. Există indicii că Sava ar fi început în această perioadă și scrierea lucrării haghiografice „*Viața Sfântului Simeon*”, însă finalizarea acestei lucrări fiind mai târzie, ea este atribuită unei alte perioade din viața Sfântului Sava, după cum vom vedea în continuare.

3. Tipicul de la Kareia

Prima lucrare, despre care cu certitudine se poate spune că a fost scrisă de Sava Nemanjici este „*Tipicul de la Kareia*”, o lucrare liturgico-canică. Acest tipic a fost conceput undeva pe la sfârșitul lui 1198. și începutul lui 1199, când Sava a întemeiat Sihăstria de la Kareia pentru călugării mănăstirii Hilandar. Reprezintă un îndrumător pentru viitorii anahoreți care vor viețui acolo. *Tipicul de la Kareia* reglementează ritmul vieții monahale și slujbele care aveau să se țină zilnic în sihăstrie, unde a ridicat și o biserică cu hramul Sfântului Sava cel Sfințit din Ierusalim. După toate probabilitățile acest tipic a avut ca model unul asemănător, cel al mănăstirii Maicii Domnului Everghetida din Constantinopol care prevedea că o mănăstire să aibă doi stareți, unul dedicat în întregime rugăciunii în mănăstire, iar celălalt cu îndatoriri spre lumea exterioară. După cum subliniază M. Jivcoviți „Sava a înființat sihăstria în ideea de a se retrage el însuși acolo, părăsind mănăstirea. Să se dedice rugăciunii cu toată ființa, iar exemplul să-i fie urmat și de viitorii

stareți și confrăți ai mănăstirii Hilandar care vor dori acest lucru.”⁶ Tipicul în sine reglementează viața din sihăstrie, reglementează slujbele, determină statutul ei față de mănăstirea-mamă Hilandar, prevede modul de alegere a sihaștrilor. Vladimir Moșin constată că „acest tipic aparține unui tip deosebit de acte statutare care stau în legătură directă cu formulele tipizate ale cartelor și gramatelor medievale sârbești; folosește terminologia acestora: începe cu o agendă scurtă ca mai apoi să continue cu expunere autobiografică, după care vine dispoziția cu promulgarea în sine, urmând statutul/tipicul mănăstirii/sihăstriei referitor la cântările bisericești și agapă; spre sfârșit se pot observa sancțiunile și la urmă coroborare finală cu semnătură, ceea ce reprezintă formularul tip a tuturor gramatelor sârbești din aceea perioadă.”⁷

Din punct de vedere filologic, acest tipic este interesant deoarece pe lângă limba literară slavonă veche, se pot observa și elemente care aparțin vorbirii populare. Din punct de vedere canonic-liturgic, tipicul are câteva particularități foarte interesante, de exemplu în articolul despre alegerea viețuitorilor sihăstriei este prevăzut: „După aceea, stabilesc o astfel de pravilă: să facă adunare comună starețul acelei mănăstiri și toți ceilalți confrăți și să aleagă pe acela iubitor și cu frica lui Dumnezeu frate care se va găsi destoinic să viețuiască în acel loc în chilie. Se interzice alegerea celor care nu s-au învrednicit să viețuiască după pravila duhovnicească sau a celor care umblă cu mita.”⁸ Importante sunt și prevederile liturgice ale tipicului. Prin ele se poate lesne vedea influența pravilei constantinopolitane, dar există și unele particularități cum ar fi prevederile destul de permissive vis-a-vis de slujirea sfintei liturghii („după posibilități”) sau accentul care se pune pe citirea întregii Psaltiri în 24 de ore. Este de asemenea evidențiată importanța deniilor înaintea marilor sărbători și importanța cântărilor bisericești. Există și câteva prevederi particulare referitoare la situații deosebite cum ar fi caz de boală, sau prevederi legate de posibilitatea evitării postului în cazuri când vin musafirii, excepție făcând miercurea și vinerea și altele.

„Sulul cu *Tipicul de la Kareia* despre care se crede că ar fi originalul sau în cel mai nefericit caz o transcriere de pe original făcută încă

⁶ Georgieska Liliana Juhas, *Sveti Sava – Sabrana dela (Culegere de opere ale lui Sfântul Sava)*, ed. Politika, Belgrad 2005, p.10.

⁷ Georgieska Liliana Juhas, *Sveti Sava – Sabrana dela (Culegere de opere ale lui Sfântul Sava)*, p.12

⁸ Georgieska Liliana, *Sveti Sava – Sabrana dela (Culegere de opere ale lui Sfântul Sava)*, p. 17

în timpul vieții lui Sava, se păstrează astăzi în biblioteca mănăstirii Hilandar sub signatura AS 132/134. Textul este scris pe foaie de pergament neregulată. Din cauza deteriorărilor, tipicul a fost lipit pe un sul mai lat de pergament. Există și un sigiliu galben-marونی din ceară care este atașat pergamentului prin două benzi, poziționat sub semnătura Sfântului Sava, este sigiliul original.

Pe lângă acest pergament, sunt cunoscute încă trei transcrieri, dar acesta este considerat a fi unicul cu autograful autentic a lui Sava Nemanjici.

4. Tipicul de la Hilandar

Este a doua operă a Sfântului Sava din punct de vedere cronologic. Acest tipic a fost întocmit pentru ctitoria Sfântului Simeon și a lui Sava – mănăstirea Hilandar. A fost compus în a doua jumătate a anului 1199. și are ca model Tipicul mănăstirii Maicii Domnului Eveghetida– Făcătoarea de bine din Constantinopol. Reprezintă o versiune mult mai elaborată a Tipicului de la Kareia, completată cu prevederile liturgico-canonic referitoare la viața și funcționarea unei mănăstiri mari, versus Tipicul de la Kareia, conceput mai mult ca regulă pentru viețuire în sihăstrie.

Tipicul mănăstirii Everghetidis a fost elaborat în secolul al XI-lea și ulterior completat 100 de ani mai târziu (pe la mijlocul secolului al XII-lea). Această versiune, completată, a fost cea folosită ca model pentru Tipicul mănăstirii Hilandar de către Sfântul Sava. De ce tocmai acest tipic a fost luat drept model? Răspunsul la această întrebare îl găsim la Sfântul Simeon: „Nemanjia a purtat un respect deosebit acestei mănăstire. Se presupune că zilele de prizonierat la împăratul bizantin le-a petrecut tocmai în această mănăstire din Constantinopol. Există păreri (pe bună dreptate – n.n.), că Nemanjia a crezut cu tărie că scăparea lui miraculoasă din prizonieratul bizantin și revenirea pe tron, se datorează doar Maicii Domnului și în cinstea acesteia cea mai importantă ctitorie a sa, biserica mănăstirii Hilandar, poartă Hramul Maicii Domnului.

Sava n-a tradus mot-a-mot în limba slavonă tipicul de la Everghetidis, spre exemplu: din *Introducere* nu a preluat *Sinaxarul*, care conține prevederile liturgice pentru tot anul, ci doar *Prologul*, cu regulile strict monahale și de aici a selectat doar cele care i s-au părut

a fi compatibile cu viziunea sa a vieții chinoviale din mănăstirea sârbească Hilandar.

„*Tipicul de la Hilandar* are 43 capitole, începând cu o *Introducere/Prolog* și un *Epilog* la final. Introducerea este poetică, emotivă și reflexivă, ceea ce face din acest tipic și o lucrare literară deosebită.”⁹ În continuare vom aduce în traducere în limba română, doar titlurile capitolelor urmând ca această operă să fie prezentată integral într-o viitoare lucrare:

Această poruncă scrisă despre viețuirea în mănăstirea Preasfintei Maicii Domnului Povățuitoare, pe care eu smeritul și păcătosul monah Sava v-o predau vouă, iubiți fii și frați întru Domnul

Binecuvântează Părinte!(Urmează apoi o minunată Introducere despre motivul care l-a avut Sava de a scrie acest tipic, toată motivația fiind bogat susținută cu citate din Sfânta Scriptură și înemeiată pe aceasta – n.n.)

Cuvântul 2: Despre cum au moștenit această mănăstire Preacuviosul Părintele nostru Simeon și Sava smeritul.

Cuvântul 3: Despre data morții Preacuviosului Părinte Simeon Monahul

Cuvântul 4: Despre cântările Ceasului Îtâi și despre rugăciuni de după terminarea Utreniei și Ceasului Întâi, despre cum se retrag frați în chilii și acolo termină slujbele rânduite

Cuvântul 5: Despre Sfânta Liturghie și despre rânduiala ca nimeni să nu se împărtășească fără binecuvântarea starețului, de asemenea rânduiala ca nimeni să nu rămână neîmpărtășit fără știința starețului

Cuvântul 6: Despre rânduiala slujbei de Vecernie, despre Panihida, despre Mezonoptica și Utrenia

Cuvântul 7: Despre spovedania mântuitoare pentru suflet

Cuvântul 8: Despre cum trebuie să se slujească Denia

Cuvântul 9: Despre agapă și cum trebuie ea să fie rânduită

Cuvântul 10: Despre Sfintele Posturi Mari și cele două mici, ale Sfinților Apostoli și Nașterii Domnului Iisus Hristos

Cuvântul 11: Despre cum trebuie prăznuite Sărbătorile Domnești și cele ale Maicii Domnului

Cuvântul 12: Despre libertatea mănăstirii

Cuvântul 13: Despre numirea starețului și cum trebuie el ales

Cuvântul 14: Despre numirea iconomului

Cuvântul 15: Despre numirea eclisiarhului

⁹ Georgieska Liliana Juhas, *Sveti Sava – Sabrana dela* (Culegere de opere ale lui Sfântul Sava), p. 22.

Cuvântul 16: *Povața fraților despre cum trebuie cinstit starețul*

Cuvântul 17: *Povața starețului către frați despre cum trebuie să se spovedească*

Cuvântul 18: *Povața despre poruncă către frați*

Cuvântul 19: *Povața către stareț și duhovnic*

Cuvântul 20: *Povața către frați să nu-i judece pe stareți dacă acordă cinste musafirilor*

Cuvântul 21: *Poruncă despre perdea, icoane și cărțile bisericești*

Cuvântul 22: *Despre cum trebuie notat tot ceea ce este prevăzut a se nota*

Cuvântul 23: *Despre cei care vorbesc cu vanitate și aruncă cuvinte în van*

Cuvântul 24: *Poruncă ca nimeni să nu țină în chilie nici un fel de hrană sau băutură sau fructe sau bani*

Cuvântul 25: *Despre numărul mare de viețuitori și cum nouă nu ne place acest lucru, ci mai degrabă să fie puțini la număr, dar să trăiască întru dragoste unii cu alții*

Cuvântul 26: *Poruncim ca frații să nu aibă slugi*

Cuvântul 27: *Despre cum trebuie împărțite hainele și încălțăminte*

Cuvântul 28: *Despre cei ce nu se trezesc pentru slujbă, cum trebuie pedepsiți*

Cuvântul 29: *Poruncă ca nimeni să nu gătească și să mănânce separat în chilie*

Cuvântul 30: *Despre cei ce săvârșesc diferite slujbe în mănăstire, despre cum trebuie aceștia numiți*

Cuvântul 31: *Despre povața pe care starețul trebuie să le-o dea fraților în legătură cu ridicarea de la masă, să nu facă zarvă ci în liniște să se retragă fiecare în chilia lui*

Cuvântul 32: *Despre cei ce prestează diferite munci pentru mănăstire*

Cuvântul 33: *Despre chelari, brutari, pescari și iconomi metohiari*

Cuvântul 34: *Despre verificarea proprietăților*

Cuvântul 35: *Cum trebuie să se slujească parastasul la ctitori*

Cuvântul 36: *Despre cum trebuie pomeniți frații noștri repausați întru Domnul din această mănăstire și despre pomenirea celor ce urmeză să treacă la cele veșnice*

Cuvântul 37: *Despre depunerea voturilor monahale*

Cuvântul 38: *Despre milostenie*

Cuvântul 39: *Poruncă către stareț, ikonom și toți frații: să țină întru totul tot ceea ce a fost poruncit în acest Tipic*

Cuvântul 40: *Despre spital și hospitalieri*

Cuvântul 41: *Altă poruncă către stareț și frațir (despre respectarea rânduielilor liturgice)*

Cuvântul 42: *Despre Sihăstria Sfântului Părinte Sava*

Cuvântul 43: *Poruncă despre citirea acestui tipic odată la lună și în ziua pomenirii ctitorilor: Vă poruncesc, ca acest tipic să fie citit la începutul fiecărei luni ale anului, în timp ce luați masa, să luați aminte la ceea ce va fost dat spre folosul sufletelor voastre. Așa să fie! Iar voi, întru mântuirea voastră desăvârșiți, ca cei ce cu sfințenie au păstrat toate câte le-au fost lăsate de Părinții lor, să fiți plata mea pentru povața și sfatul dat în fața Domnului. Iar Dumnezeuul Păcii, care ne-a chemat întru veșnica lui slavă din dragoste nețârmurită, să vă desăvârșească și să vă întărească în Voința lui, pentru Fiul său Unul Născut, Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos și Preasfântul și de viață Dătătorul Duhul Sfânt, acum și pururea și în veci vecilor. Amin!*

Am ales să prezentăm mai detaliat această lucrare a Sfântului Sava, deoarece ea reprezintă un reper în Dreptul bisericesc sârb, model după care se vor întocmi toate tipicurile ulterioare în Biserica Sârbă și în mănăstirile de pe tot cuprinsul teritoriului canonic ale acestei Biserici, inclusiv în cele de pe teritoriul Episcopiei ortodoxe sârbe de Timișoara. Prin acest tipic, modelul chinoviei atonite a fost implantat în Biserica Sârbă, el dăinuind și astăzi în majoritatea mănăstirilor sârbești, de aceea am acordat o atenție mai deosebită acestui Tipic, față de celelalte tipicuri sau slujbe, sau scrisori-epistole pe care le-a scris Sfântul Sava de-a lungul vieții sale și care formează opusul lucrărilor literare a le acestui Sfânt Părinte.

Tipicul de la Hilandar nu s-a păstrat în original. Cel mai vechi transcript este datat în secolul al XIII-lea și se păstrează în biblioteca mănăstirii Hilandar sub semnatura Chil AS 156 (Acta Serbica). Este demn de menționat că și la noi în țară, în biblioteca Academiei sub sign. Ms sl.134 se găsește un transcript parțial al acestui Tipic, mai precis doar capitolele 12, 39, 40 și 41.

Prima traducere în limba sârbă modernă a acestei opere canonice a fost deasemenea una parțială, câteva fragmente dintre cele mai interesante fiind publicate pentru prima dată în 1847 de către Dimitrije Avramovici în lucrea „*Opisanie drevnosti srbski u Svetoi (Atons-koi) Gori*”, iar de atunci, desigur, lumea academică sârbă, dealungul anilor a cercetat și publicat o mulțime de studii foarte cuprinzătoare care vizează tocmai această lucrare a Sfântului Sava, vom pomeni doar una dintre ultimele și cele mai cuprinzătoare analize ale „*Tipicului de la Hilandar*”, publicate în 1995 la Belgrad de prof. Dimitrije

Bogdanovic. Noi nu am găsit nicio traducere completă a acestui tipic în limba română, o motivație în plus pentru munca viitoare.

5. Tipicul de la Studenița

După ce a revenit în Serbia, devenind stareț al mănăstirii Studenița, Sfântul Sava va elabora și pentru această mănăstire un Tipic pentru a reglementa cursul vieții monahale în această Mare Lavră a Bisericii Sârbe. Tipicul a fost întocmit undeva pe la răscrucea anilor 1207-1208 și are la bază Tipicul de la Hilandar cu unele modificări specifice locului și nevoilor.

Particularitățile acestui tipic vis-a-vis de cel de la Hilandar se regăsesc încă de la Introducere în locul căreia și a Cuvântului 1 și 2 care lipsesc cu desăvârșire fiind înlocuite cu o lucrare hagiografică foarte amplă „*Viața Sfântului Simeon*”. De asemenea capitolele 12 și 13 au suferit modificări însemnate în comparație cu cele din Tipicul de la Hilandar. Mai ales în capitolul al 13-lea este reglementată alegerea și numirea starețului mănăstirii Studenița într-un mod cu totul diferit de alegerea celui de la Hilandar, aici fiind implicat domnitorul iar statutul starețului de la Studenița este cel de *Primus inter pares* în raport cu toți ceilalți stareți ai mănăstirilor sârbești de atunci, dar și de acum.

Interesant este și faptul că prin acest tipic Studenița capătă un statut cu totul deosebit fiind exclusă de sub jurisdicția oricărui episcop sau domnitor, iar starețului ei îi este conferit titlul de Arhimandrit cu prerogative foarte largi.

„Tipicul de la Studenița” este expresia experienței pe care Sfântul Sava a dobândit-o conducând mănăstirea Hilandar, această experiență găsindu-și expresia în modificările aduse tipicului de la Hilandar prin întărirea independenței mănăstirii față de orice putere, indiferent dacă este eclezială ori laică. Prin scoaterea mănăstirii de sub jurisdicția episcopului locului i s-au adus importante prejudicii jurisdicționale episcopului grec al Arhiepiscopiei Ohridei din Ras, care de altfel, nici nu avea nicio ingerență jurisdicțională în Studenița sau să fi fost în măsură să-și exercite prerogativele ierarhice. Ruptura dintre ierarhii greci pe de o parte, clerul și poporul sârb pe de altă parte, era deja demult evidențiată. Putem deci, concluziona că, *Tipicul mănăstirii Studenița* este precursorul actului de solicitare a autocefaliei Bisericii Sârbe trasând calea pe care o va

urma în politica sa bisericească Sfântul Sava până ce Arhiepiscopia Ohridei nu va mai avea nicio jurisdicție faptică asupra teritoriilor Serbiei. Solicitarea autocefaliei fiind doar un act natural rezultat din relația ierarhiei cu clerul și poporul dreptcredincios, rezumându-se doar la o jurisdicție teoretică fără vreo putere sau implicare în viața bisericească din Serbia. Ruptura dintre înalta ierarhie și popor era tot mai mare și tot mai evidentă, singurul care suferea era însă poporul credincios. Sfântul Sava nu a putut lăsa situația astfel și de aceea a condus corabia Bisericii naționale către o recunoaștere deplină a acestei autocefalii practice care deja, de foarte mult timp, se manifesta în realitatea vieții bisericești în Serbia.

Tipicul mănăstirii Studenița, datorită vicisitudinilor istorice, a ajuns în străinătate. Originalul din 1208 se păstrează astăzi în Muzeul Național din Praga sub sign. Descrierea Vashita-Weiss 144; IX N 8 – Shafarik 10.

Concluzii

Putem deci concluziona: Biserica Ortodoxă Sârbă își datorează nu numai autocefalia dar și temeiul duhovnicesc Sfântului Sava Nemanjici. Cele trei tipicuri prezentate reprezintă însuși liantul temeliei vieții monahale în sânul poporului sârb.

Lucrări prezentate de noi, considerăm că au o valoare foarte mare nu numai istorică, dar mai ales canonic-practică, ele fiind și în ziua de astăzi baza vieții monahale în Biserica. Importanța acestor lucrări pentru Dreptul bisericesc în general este și ea foarte mare. Chiar dacă aceste tipicuri nu sunt pur originale și nu sunt „ceva nou sub soare”, autorul inspirându-se din lucrări similare grecești mai vechi, totuși prin particularitățile lor și limba slavonă, au avantajat răspândirea și acceptarea regulilor pentru viața monahală pe întreg cuprinsul Lumii Ortodoxe care folosea limba și scrierea slavonă ca limbă liturgică, respectiv literară.

Important este de menționat că în Evul Mediu, ideea de apartenență etnică, de națiune nu era cea de astăzi. În acele vremuri Ortodoxia era purtătoare de identitate și astfel de lucrări precum tipicurile Sfântului Sava erau folosite și asimilate de întreaga Ortodoxie, mai ales de cei pentru care au fost elaborate – monahii din mănăstirile ortodoxe din Balcani, ajungând chiar și în Rusia.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.165-179

Granițele Bisericii în viziunea teologului rus Georges Florovsky: între Tradiție și actualitate

Pr. drd. Traian NOJEA

traiannojea@gmail.com

Abstract:

The issue relating the limits of the Church and the acknowledgement of baptism is extremely important nowadays. The WCC` activity, the theological dialogues, bilateral and interconfessional, the oecumenical movement and theologians opinions turn this problem into an up-to-date one. Father George Florovsky was the first orthodox theologian to tackle upon the theme of Church limits. Many other theologians that followed after him brought in discussion and debated upon his opinions.

The analysis implies a canonical and historical debate, in order to reflect the issue`s evolution in time, and, it doesn`t have to be limited to it`s traditional aspect, but, to be able to face the contemporary challenges and problems.

Keywords:

limits, baptism, communion, Church, ecumenism, dialog.

Introducere

Problema privind recunoașterea Botezului și granițele Bisericii¹ nu este de ordin strict canonic² sau pastoral și ea nu poate fi redusă la felul în care sunt primiți în Biserica Ortodoxă convertiții provenind din alte confesiuni creștine.³ Din contră, ea are un miez dogmatic profund, după cum vom vedea.

Primul teolog al secolului al XX-lea care a re-valorificat dogmatic această problemă a fost Georges Florovsky (1893 – 1979).⁴ Într-un

¹ După Declarațiile privind recunoașterea Botezului ale Consiliului Mondial al Bisericilor de la Lima (1982) și Magdeburg (2007), chestiunea recunoașterii reciproce a Botezului în cadrul CMB a primit noi dimensiuni, insistându-se mai ales asupra necesității recunoașterii comune a acestei Sfinte Taine în Bisericile aparținând CMB (vezi în acest sens Pr. prof. dr. Viorel Ioniță, „Dialogul teologic dintre Bisericile Ortodoxe și celelalte Biserici creștine la nivel mondial”, în *Revista Teologică* 2 (2011), pp. 203 – 221.

² Vezi în acest sens Pr. prof. dr. Constantin Rus, „Limitele Bisericii după doctrina canonică ortodoxă”, în *Teologia* 4 (2008), pp. 27 – 43.

³ Deoarece nu există o hotărâre sinodală concretă și unanimă în acest, în practica Bisericii Ortodoxe de astăzi se ține încă seama de decizia Sinodului constantinopolitan, din anul 1756, semnată și de patriarhul Alexandru al Ierusalimului, care dispune: „...urmând sfintelor sinoade ecumenice, al II-lea și al V-VI-lea, care au dispus să considerăm ca nebotezați pe cei ce vin la Ortodoxie, dacă nu au fost botezați cu trei afundări și scoateri și nu s-a rostit la fiecare afundare numele câte unei Persoane divine, ci în alt fel oarecare au fost botezați... botezurile ereticilor deoarece nu sunt în concordanță și sunt potrivnice dumnezeieștilor așezăminte...îi botezăm fără de niciun pericol în conformitate cu canoanele apostolice șs sinodale” (cf. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, part. 2, Arad, 1934, p. 479).

⁴ Georges Florovsky, teolog ortodox de origine rusă, a trăit și activat la Paris (1920 – 1949) și New York (1949 – 1979), a reprezentat, alături de Serghei Bulgakov, Vladimir Lossky și Dumitru Stăniloae, unul dintre cei mai influenți teologi ortodocși din secolul al XX-lea. Lucrările sale au fost publicate în colecția *The Collected Works of Georges Florovsky* (ed. Richard S. Haugh, Nordland, MA, 1972 – 1989), în 14 volume. În limba română au apărut până acum *Biblie, Biserică, Tradiție. O viziune ortodoxă*, trad. de Radu Teodorescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006 și *Sensul ascezei creștine: curs de patrologie*, trad. de Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009. Menționăm că Radu Teodorescu (Alba Iulia) a tradus inedit, deocamdată doar pe contul său de scribd (<https://www.scribd.com/user/5047924/Radu-Teodorescu>) toată colecția amintită mai sus (14 volume). Pentru mai multe detalii legate de viața și activitatea

memorabil articol intitulat *The Boundaries of the Church* (Limitele/granițele Bisericii)⁵ publicat pentru prima dată în anul 1933, teologul de origine rusă încerca să găsească un răspuns referitor la motivele teologice pe care le-a avut Biserica Ortodoxă de-a lungul secolelor, atunci când a acceptat drept valide sacramentele (tainele) ereticilor și ale schismaticilor.⁶ Argumentația lui Florovsky este următoarea: prin faptul că Biserica primește în multe cazuri pe eterodocși fără a săvârși un nou Botez, ba chiar fără Mirungere (este vorba de practica Bisericii Ortodoxe Ruse în cazul convertiților proveniți din rândul romano-catolicilor), ea afirmă că există sacramente valide „și în afara granițelor strict canonice ale Bisericii”.⁷ Florovsky crede că răspunsul clasic potrivit căruia acest lucru se face „*kat' oikonomian*”

Pr. Georges Florovsky, a se vedea Paul L. Gavrilyuk, *George Florovsky și renașterea religioasă rusă*, trad. de Adela Lungu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, 472 pp.; Andrew Blane, *Georges Florovsky: Russian intellectual and Orthodox churchman*, St. Vladimir's Seminary Press, 1993, 444 pp., ș. a.

⁵ G. Florovsky, „*The Limits of the Church*”, în *Church Quarterly Review* 117:233 (1993), pp. 117 – 131, publicat într-o ediție revizuită sub numele de „*The Boundaries of the Church*”, în G. Florovsky, *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. XIII (*Ecumenism I – A Doctrinal Approach*), ed. Richard S. Haugh, Belmont, MA, 1989, pp. 36 – 45. O prezentare a acestui articol în limba română vezi la Pr. Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczka, „*Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*”, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, pp. 34 – 38.

⁶ Problema canonică a validității botezului ereticilor și schismaticilor a preocupat și pe Sfântul Vasile cel Mare. Cei care se abat de la credința și disciplina Bisericii sunt catalogați de Sfântul Vasile cel Mare în trei categorii: ereticii, schismaticii și membrii unor adunări ilegale. În concepția canonică a Sfântului Vasile cel Mare, „ereticii sunt cei care se abat cu totul de la Biserică, iar deosebirea este chiar cu privire la însăși credința în Dumnezeu”. Schismaticii sunt considerați a fi cei care „se deosebesc în concepție cu privire la unele chestiuni și întrebări bisericești corijabile”. După Sfântul Vasile, din adunările ilegale fac parte cei care nu se supun autorităților bisericești și îndeplinesc cu de la sine putere funcțiuni preoțești. Canonul 7 al Sinodului I ecumenic trece această categorie tot în rândul schismaticilor. În privința recunoașterii validității botezului ereticilor, Sfântul Vasile a fost intrasigent, menționând că „și cei vechi au hotărât ca acel botez desăvârșit să se anuleze”, pentru că „nu sunt botezați cei ce nu s-au botezat întru cele predanisite nouă”. Schismaticii sunt considerați de Sfântul Părinte „încă în Biserică”, de aceea el recomandă ca botezul lor „să se primească” (Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 40).

⁷ G. Florovsky, „*The Boundaries of the Church*”, p. 37.

(potrivit economiei bisericești) nu poate fi valabil: „Dacă dincolo de granițele canonice ale Bisericii începe sălbăticia lipsei de har, dacă schismaticii nu sunt de fapt botezați și sunt cuprinși încă de întunericul dinainte de Botez”⁸, Biserica nu ar avea cum să stipuleze decât săvârșirea Botezului, aici neputând fi permis un act de economie. Biserica nu poate, respectiv, nu are dreptul „să desființeze actul extern al Botezului, săvârșindu-l în asemenea cazuri doar mental...”⁹. Din contră, Biserica a acceptat primirea ereticilor și a schismaticilor fără o repetare a Botezului, pentru că avea „*convingerea...că Tainele sunt săvârșite chiar și la schismatici, ba chiar că sectele au o ierarhie validă, chiar dacă nelegitimă.*”¹⁰ El dă ca exemplu în acest sens Biserica Ortodoxă Rusă, care primește în rândurile sale clerici romano-catolici doar printr-o mărturisire de credință, respectiv prin spovedanie, fără o repetare a hirotoniei.¹¹

Soluția teologului rus este aceea de a prelua distincția făcută în secolul al V-lea de către Fericitul Augustin în disputa donatistă, între *validitatea* Tainelor (prezentă și la schismatici) și *eficacitatea* lor (caracterul lor lucrător). Nu însă distincția în sine e importantă, ci faptul că „*în tainele schismaticilor este activă Biserica.*”¹²

Sacramentul, Taina – spune Florovsky, pe urmele lui Augustin – are două dimensiuni: harul dumnezeiesc și dragostea omenească. În cazul ereticilor sau a schismaticilor, legătura dragostei este ruptă, dar „unitatea în Duh” nu poate fi abolită în mod definitiv. „Acesta este paradoxul unic al existenței schismatice: ea rămâne în legătură cu Biserica prin harul sacramentelor, dar acest lucru este totodată și o condamnare, de vreme ce dragostea și armonia comunitară au dispărut.”¹³ Cu alte cuvinte: „Sfântul și sfințitorul Duh încă suflă în rândul schismaticilor, dar vindecarea nu este desăvârșită, date fiind obstinția și lipsa de putere ale schisme.”¹⁴ Florovsky pledează pentru o actualizare ortodoxă a teologiei sacramentale a Fericitului Augustin în această privință: sacramentele schismaticilor sunt considerate drept valide, dar ilegitime. O *validitate fără comuniune* nu presupune o acreditare camuflată a acestor sacramente sau a grupurilor de schismatici, ci o atitudine de ascultare în fața Duhului.

⁸ G. Florovsky, „*The Boundaries of the Church*”, p. 38.

⁹ G. Florovsky, „*The Boundaries of the Church*”, p. 39.

¹⁰ G. Florovsky, „*The Boundaries of the Church*”, p. 40.

¹¹ Situație similară și în cadrul Bisericii Ortodoxe Române.

¹² G. Florovsky, „*The Boundaries of the Church*”, p. 42.

¹³ G. Florovsky, „*The Boundaries of the Church*”, p. 42.

¹⁴ G. Florovsky, „*The Boundaries of the Church*”, p. 42.

Florovsky a fost de altfel un adversar al intercomuniunii și a afirmat de nenumărate ori că Biserica Ortodoxă nu poate fi considerată drept „una dintre Biserici”¹⁵, ci „Biserica adevărată”.¹⁶ Prin urmare, concluziile sale în privința teologiei sacramentale nu vizează un relativism eclesiologic.

Formula pentru care pledează Florovsky este următoarea: „Biserica își continuă lucrarea în rândul schismaticilor, în așteptarea ceasului în care inima împietrită va fi topită de către căldura harului...validitatea sacramentelor săvârșite de schismatici este garanția tainică a întoarcerii lor în plenitudinea și unitatea catolică.”¹⁷ Sau, altfel formulat: granițele canonice nu sunt identice cu granițele harismatice ale Bisericii.¹⁸

Reținem din studiul lui Florovsky două teze majore: pe de o parte, afirmația destul de îndrăzneță că „*acolo unde se săvârșesc Tainele, acolo e Biserica*”¹⁹, ceea ce înseamnă că Tainele aduc cu ele o existență eclesială, chiar și acolo unde nu poate fi vorba de Biserica cea adevărată din punct de vedere canonic.²⁰ Pe de altă parte, ideea că validitatea tainelor săvârșite în afara Bisericii se datorează, în viziunea lui Augustin, faptului că determinantă în Sfintele

¹⁵ G. Florovsky, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. IV (*Aspects of Church History*), pp. 13 – 14.

¹⁶ În acest sens importantă este și precizarea făcută de Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe (Creta, 16 – 27 iunie 2016), la propunerea ÎPS Teofan al Moldovei, în documentul sinodal *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine*: „Potrivit naturii ontologice a Bisericii, unitatea sa nu poate fi tulburată. Biserica Ortodoxă acceptă denumirea istorică a altor *biserici* și *confesiuni* (s. n.) creștine eterodoxe, fără a fi în comuniune cu ele...” (art. 6). Observăm așadar denumirea de „Biserică” pentru Biserica Ortodoxă și „biserici” pentru restul bisericilor eterodoxe (inclusiv romano-catolică sau protestantă); vezi și: Pr. prof. dr. Constantin Rus, „Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe. O evaluare canonică”, în Protos. Casian RUȘET (coord.), *Statutul actual pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române. Tradiție și înnoire*, Ed. Presa Universitară, Cluj-Napoca și Ed. Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2016, pp. 282 – 322.

¹⁷ G. Florovsky, „The Boundaries of the Church”, p. 43.

¹⁸ Pr. prof. dr. Constantin Rus, „Limitele Bisericii după doctrina canonică ortodoxă”, p. 29.

¹⁹ G. Florovsky, „The Boundaries of the Church”, p. 37.

²⁰ Pr. prof. Dumitru Radu, „Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii”, în *Orthodoxia* 1 – 2 (1978), p. 13.

Taine nu este starea omului, ci harul divin.²¹ Cu alte cuvinte, teologia sacramentală are în primul rând o ancorare *pneumatologic* – *eshatologică*, și apoi una *eclesiologică*: Duhul Sfânt suflă și dincolo de granițele canonice ale Bisericii, în virtutea unei legături latente – chiar dacă pervertite – ale comunităților schismatice cu trupul Bisericii, respectiv în virtutea momentului – *eshatologic* sau nu – al întoarcerii în plenitudinea eclesială.²² Aceste două teze ale marelui teolog rus – deși controversate discutate până în ziua de azi – pot fi punctul de plecare într-o meditație dogmatică mai extinsă privind teologia Sfințelor Taine.²³

Florovsky nu a rămas însă singurul teolog ortodox al secolului trecut care a pledat pentru o recunoaștere a validității Botezului săvârșit în afara Bisericii Ortodoxe, potrivit unor rațiuni de ordin teologic.

Ioannis Zizioulas, mitropolit de Pergam, consideră drept vizionară actualizarea ecumenică a teologiei sacramentale augustinie-ne de către Florovsky.²⁴ Nu aprofundăm aici teologia baptismală în viziunea lui Zizioulas. Am face doar o referință relativ recentă, care

²¹ G. Florovsky, „St. Cyprian and St. Augustine on schisme”, în *The Collected Works*, vol. XIV (*Ecumenism II: An Historical Approach*), p. 49. Discuții în jurul acestei problematice controversate vezi la Anastasios Bozikis, „The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. An Appraisal of the Thoughts of Father Georges Florovsky”, în *Orthodox Tradition* 28:1 (2011), pp. 40 – 51.

²² Idee prezentă și în teologia neprotestantă contemporană, cf. Paul Negruț, „*Ekklesia: An Eastern Orthodox Perspective*”, în *Perichoresis* 3:1 (2005), p. 38.

²³ Există în spațiul american o întreagă dezbateră în ce măsură Florovsky și-a păstrat până la sfârșitul vieții opiniile privind teologia sacramentală a Fericitului Augustin, respectiv cele privind existența eclesială dincolo de granițele canonice ale Bisericii. În acest sens, a se vedea Constantine Cavarnos, *Father Georges Florovsky on Ecumenism*, Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, CA, 1996; Tamara Grdzeldze, „Using the Principle of Oikonomia in ecumenical discussions. Reflections on „The Limits of the Church” by George Florovsky”, în *The Ecumenical Review* 56:2 (2004), pp. 234 – 246.

²⁴ John Zizioulas, *The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement*, in: *The Ecumenical Movement, the Churches, and the World Council of Churches: An Orthodox contribution to the reflection process on „The Common Understanding and Vision of the WCC”*, ed. G. Lemopoulos, (Geneva: WCC-SYNDESMOS, 1995), http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/ecumenical/john_selfun... (14.07.2016).

s-ar înscrie în aceeași linie interpretativă propusă de Florovsky și care scoate totodată în evidență actualitatea acestei teme.²⁵ *Comisia teologică consultativă de dialog ortodox – catolic a Americii de Nord*, care are girul oficial atât al episcopilor ortodocși canonici din America de Nord cât și al Conferinței episcopale romano-catolice din Statele Unite și Canada a publicat în anul 1999 un document cu titlul *Botez și icoonomie sacramentală*. Autorii combat interpretarea sacramentală propusă de Nicodim Aghioritul în *Pidalion* – cea potrivit căreia sacramentele din Biserica Romano-Catolică sunt lipsite de validitate, romano-catolicii necesitând să fie re-botezați în cazul convertirii.

Potrivit documentului, această interpretare, deși are mulți adepți în rândurile ortodocșilor, nu „reprezintă tradiția și învățătura Bisericii Ortodoxe privind Botezul”. Dată fiind tradiția și înțelegerea baptismală comună, în pofida unor diferențe rituale, se cere „să recunoaștem unii altora același botez, acest fapt făcând să se recunoască de ambele părți, deși în chip nedesăvârșit, realitatea prezentă a aceleiași Biserici.” Prin urmare, recunoașterea reciprocă a botezului între ortodocși și catolici presupune și recunoașterea reciprocă a unei comuniuni eclesiale, care deși nedesăvârșite, există datorită învățăturii sinodale comune a primului mileniu.²⁶

Ca recomandări oficiale făcute Bisericii, comisia consultativă propune ca modelul „iconomiei sacramentale”, respectiv practica rebotezării, să fie infirmate de partea ortodoxă, ca o serioasă piatră de poticnire în calea dialogului, respectiv ca ritul Mirungerii în cazul trecerii romano-catolicilor la Ortodoxie să nu fie interpretat drept o repetare a confirmățiunii, adică a unui sacrament primit deja de către aceștia, ci – așa cum era prezent în practica postbizantină – ca un rit penitențial. Totodată, se precizează faptul că recunoașterea reciprocă a botezului, promovată prin *Acordul de la Balamand* (23

²⁵ Alte voci ortodoxe pe această temă: Emmanuel Clapsis, *The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate*, 1990, www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8441/ (15.07.2016); Vlassios Pheidias, *The limits of the Church in an orthodox perspective*, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/pheidias_limits_1.html (15.07.2016); John Meyendorff, „Toward Mutual Recognition of Baptisms”, în *Baptism today*, ed. T. F. Best, Faith and Order Paper 207, 2008, pp. 195 – 206, ș. a.

²⁶ De pildă, recunoașterea hirotoniilor schismaticilor a fost condiționată de validitatea Botezului, așa după cum cere doctrina canonică a Bisericii. cf. Prof. dr. Iorgu D. Ivan, „Abaterile papalității de la organizarea canonică a Bisericii”, în *Ortodoxia* 4 (1954), pp. 475 – 506; idem, *Vârsta hirotoniei clericilor*, București, 1937, p. 4.

iunie 1993)²⁷ nu rezolvă problema schismei și nu restabilește comuniunea euharistică între cele două Biserici.²⁸

Practica pastorală a Bisericii Ortodoxe Române este, dacă ne orientăm după „Rânduiala Primirii la Ortodoxie a celor de alte Credințe”, tipărită în ediția *Molitifelnicului* din anul 1992, următoarea: se face o distincție clară între „schismatici” (romano-catolicii) și „eretici” (luterani, calvini, bapțiști și alții). Diferă atât rânduiala²⁹, cât și rugăciunile aferente. Interesant este atât pentru unii, cât și pentru alții, prevăzută, pe lângă mărturisirea de credință, Mirungerea. Un caz aparte îl constituie denominațiunile protestante antitrinitare, ca de pildă unitarienii, pentru care *Molitifelnicul* precizează că trebuie botezați: „Se cuvine însă a-i boteza din nou pe cei care după mărturisirile lor de credință nu se botează în numele Sfintei Treimi”.³⁰

²⁷ Mai exact, este vorba despre articolul 13 al *Acordului*, care prevede că „De o parte și de alta se recunoaște că ceea ce Hristos a încredințat Bisericii Sale – mărturisirea credinței apostolice, participarea la aceleași taine, mai ales la preoția unică prin care se săvârșește jertfa unică a lui Hristos, și succesiunea apostolică a episcopilor – nu mai pot fi considerate ca proprietate exclusivă a uneia dintre Bisericile noastre. În acest context, este evident că orice rebotezare este exclusă” (trad. de Dr. Antonie Plămădeală, „Uniatismul, metodă de unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni. Documentul de la Balamand, text și comentariu”, în *Revista Teologică* 2 (1993), p. 97). O analiză a acestui important acord ortodox – catolic oferă Pr. lect. dr. Irime Marga în lucrarea *În dragoste și adevăr. Dialogul teologic oficial de la Rodos la Balamand*, Ed. Paralela 45, București, 2000, pp. 212 – 275.

²⁸ De fapt, principala chestiune care stă astăzi, mai mult ca toate celelalte la un loc, în calea unei unități depline a celor două Biserici, o constituie problema primatului papal, după cum observă și Pr. prof. dr. Constantin Rus în „Documentul de la Ravenna și viitorul dialogului dintre ortodocși și catolici. O abordare canonică”, în *Altarul Banatului* 11 – 12 (2011), pp. 116 – 135 (aici, p. 117).

²⁹ *** „Rânduiala primirii la credința ortodoxă a ereticilor luterani, calvini, bapțiști, ori alții”, în *Molitifelnic*, Ed. IBMBOR, București, 1992, pp. 678 – 688; *** „Rânduiala primirii la credința ortodoxă a schismaticilor romano-catolici ori alții”, în *Molitifelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 689 – 695. Amintim că în anul 2014 a apărut la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă (București) cartea *Primirea la Ortodoxie a celor de alte credințe* (78 pp.), care în fapt nu e decât o preluare, cu mici modificări și adaptări lingvistice și terminologice, a ediției 1992 a *Molitifelnicului*.

³⁰ În fapt, nu e decât o respectare a canonului 49 apostolic: „Dacă vreun

Practica românească se distinge de cea rusească, provenind de la mitropolitul Petru Movilă: acesta stabilea că romano-catolicii, nestorienii și ne-calcedonienii, de vreme ce au succesiune apostolică au și Sfinte Taine valabile, de aceea, în cazul convertirii, trebuie primiți doar printr-o mărturisire de credință. Mirungerea primită în Bisericile lor este și rămâne valabilă. În schimb, pentru protestanți, doar botezul este considerat valabil – în măsura în care a fost săvârșit în numele Sfintei Treimi – nu însă și Mirungerea, datorită carențelor privind succesiunea apostolică. În practica rusească, criteriul esențial al Botezului este mărturisirea Sfintei Treimi, în timp ce pentru celelalte Taine se impune drept criteriu și succesiunea apostolică, respectiv prezența unei structuri episcopale valide.³¹

Aceste diferențe în practica primirii creștinilor ne-ortodocși la Ortodoxie oglindesc și o neclaritate la nivel eclesiologic.³² În cano-nul 95 Trullan sunt distinse trei categorii de eterodocși, respectiv trei feluri de a-i primi în Biserică – prin Botez, prin Mirungere sau doar printr-o mărturisire de credință însoțită de un certificat (*libelos pisteos*).³³ În a treia categorie se încadrau și monofiziții și nesto-

episcop sau preot nu ar boteza după porunca Domnului, în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfânt, ci în trei fără de început, sau în trei firi sau în trei mângăitori, să se caterisească” (cf. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele ...*, vol. I, part. 1, p. 264).

³¹ Vezi în acest sens Pr. conf. dr. Dumitru A. Vanca, „Practica liturgică a primirii în Biserica Ortodoxă a non-ortodocșilor: evaluări și perspective. Probleme liturgice, practice și doctrinare”, în *Revista Teologică* 2 (2012), pp. 103 – 106.

³² Cea mai recentă perspectivă asupra acestei problematici o oferă Kallistos Ware, în „The Rebaptism of Heretics in the Orthodox Canonical Tradition”, în *Heresy and the Making of European Culture. Medieval and Modern Perspectives* (edited by Andrew P. Roach and James R. Simpson), Routledge, London and New York, 2016, pp. 31 – 51; vezi și: Pr. prof. dr. Constantin Rus, „Dispoziții canonice privind primirea nonortodocșilor în Biserica Ortodoxă”, în Pr. prof. dr. Ioan Tulcan, Conf. dr. Cristinel Ioja, Arhim. dr. Teofan Mada (coords.), *Biserica Ortodoxă și grupările religioase neoprotestante*, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 220 – 250.

³³ Pr. prof. dr. Constantin Rus, „Primirea ereticilor în Biserică. Considerații canonice”, în *Analele Științifice ale Universității Alexandru Ioan Cuza*, seria *Teologie Ortodoxă* XIII (2008), pp. 231 – 233, unde afirmă, pe bună dreptate, că „acest canon nu dă o regulă nouă, ci el confirmă veche procedură a Bisericii privitoare la modul în care trebuie primiți ereticii în Biserică” (p. 232). În fapt, canonul rezumă două canoane anterioare, anume 19 Sinodul I Ecumenic și 7 Sinodul II Ecumenic.

rienii, deci grupări considerate eretice, datorită hristologiei lor.³⁴ În primele secole după schisma dintre Apus și Răsărit, latinii au fost încadrați în cea de-a treia categorie, adică erau reprimiți în comuniune cu Biserica Ortodoxă, fără a se mai face Mirungerea. Acutizarea conflictului cu Roma, în urma ofensivei unioniste a secolului al XIII-lea, respectiv a eșecului lamentabil de la Ferrara-Florența (1438 – 1439), a făcut ca această practică să fie schimbată: în 1484, Sinodul constantinopolitan preciza că latinii trebuie primiți în urma unei mărturisiri, dar și al unui rit al Mirungerii, special întocmit în acest sens. Rămâne o chestiune deschisă, în ce măsură acest rit al Mirungerii – dat fiind faptul că rugăciunea însoțitoare avea caracter penitențial, fiind alta decât cea pentru nou-botezați (!) – poate fi considerată drept o nrecunoaștere a sacramentului mirului practicat în Biserica Romano-Catolică, sau ca ceva aparte. Această practică privind latinii va fi reconfirmată în secolul al XVII-lea de către Sinodul de la Ierusalim din anul 1672. Biserica Rusă, care în anul 1620 pretindea (re)botezarea tuturor eterodocșilor, va reveni câteva decenii mai târziu, în anul 1667, când se va alinia practicii grecești.

De asemenea, deja din epoca bizantină târzie, practica privind primirea monofiziților sau a nestorienilor era alta decât cea prevăzută în canonul 95 Trullan: ei primeau Mirungerea, în cazul trecerii la Ortodoxie. Un pas înainte spre *radicalizarea acestei tendințe* va fi făcut în spațiul grecesc de către patriarhul Chiril al V-lea al Constantinopolului (1748 – 1757) în anul 1755, care va hotărî ca toți ereticii, indiferent de proveniență, să fie botezați în cazul convertirii. Între eterodocși și necreștini nu există, astfel, nicio diferență categorială! Fără doar și poate, atât atitudinea patriarhului Chiril al V-lea din anul 1755, cât și teologia Sfântului Nicodim Aghioritul, care a susținut această viziune, trebuie văzute drept o reacție firească la noua eclesiologie promovată de misionarii catolici ai secolului al XVIII-lea, potrivit căreia „tot ceea ce se săvârșea în afara autorității pastorale a papei, se săvârșea în afara Bisericii lui Hristos”, și, prin urmare, sa-

³⁴ Athanasios Vletsis afirmă că în lumina acestui canon, recunoașterea botezului romano-catolic și chiar luteran *nu ține de iconomie, ci de acrivie*: „Dacă chiar în cazul bisericilor ariene nu este infirmată mărturisirea în numele Sfintei Treimi, putem noi să facem acest lucru pentru Biserici precum cea romano-catolică și cea evanghelică?” cf. „Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation” în *Ökumenische Rundschau* 53 (2004), p. 330.

cramentele săvârșite de clerici în afara legăturii jurisdicționale cu papa, erau ilegite.³⁵ În 1756 ceilalți patriarhi ai Răsăritului vor confirma hotărârea patriarhului Chiril al V-lea, care va rămâne în vigoare până la sfârșitul secolului al XIX-lea. În anul 1888 Patriarhia Constantinopolului va reveni însă la practica dinaintea de anul 1755, prin care eterodocșii care au primit un botez în numele Sfintei Treimi nu sunt (re)botezați în cazul convertirii.

În momentul de față, botezul convertirilor proveniți din Biserici neortodoxe este practicat doar în Muntele Athos sau pe alocuri, însă majoritatea Bisericilor ortodoxe autocefale afirmă oficial că Taina Botezului nu se mai repetă în cazul convertirii, în cazurile în care botezul respectiv a fost făcut în acord cu tradiția baptismală a primului mileniu (mărturisire și formulă trinitară, precum și prezența apei – afundare, turnare sau stropire – ca materie a botezului). Situația specifică a Bisericii Ortodoxe Ruse care nu practică nici Mirungerea în cazul creștinilor romano-catolici este un caz aparte, nelipsit de relevanță teologică. Fapt este însă că *avem o recunoaștere implicită a botezului în cazul trecerii la Ortodoxie pentru persoanele provenind din Biserica Romano-Catolică, Anglicană sau Luterană*, fără a avea însă în mod oficial (la nivel panortodox) o recunoaștere explicită a validității acestei Taine.³⁶ Botezul nu se repetă în cazul trecerii la Ortodoxie, dar asta nu înseamnă – în interpretarea celor mai mulți teologi ortodocși contemporani – că Biserica Ortodoxă recunoaște ca valid, în sine, botezul săvârșit în afara granițelor ei.³⁷ Această observație este importantă, deoarece ea relevă că recunoașterea (*αναγνώρισις*) canonică a validității tainelor săvârșite în afara Bisericii: a) este făcută prin iconomie; b) acoperă numai cazurile specifice

³⁵ Ernst Christoph-Suttner, *Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen*, (Ökumenische Wegzeichen 15), Fribourg, 2003, pp. 113 – 114.

³⁶ Steven D. Agruzzi, „Florovsky’s ‘The Boundaries of the Church’ in Dialogue with the Reformed Tradition: Toward a Catholic and Charismatic Ecumenical Ecclesiology”, în *Ecumenical Trends* 39:3 (2010), pp. 8 – 12 (<http://worldlibrary.org/wplbn0003468590-florovsky-s-the-boundaries-of-the-church-in-dialogue-with-the-reformed-tradition--toward-a-c-by-aguzzi--steven-d--ph-d-.aspx>, 16.07.2016).

³⁷ De pildă, Kallistos Ware, în „The Rebaptism of Heretics in the Orthodox Canonical Tradition”, p. 51; Pr. prof. dr. Constantin Rus, „Limitele Bisericii după doctrina canonică ortodoxă”, p. 35: „Biserica Ortodoxă, în timp ce acceptă posibilitatea canonică a recunoașterii existenței (*υποστατον*) Sfintelor Taine săvârșite în afara ei, pune sub semnul îndoielii validitatea (*εγκυρον*) lor și desigur respinge eficacitatea (*εφεργον*) lor...”.

în unele momente date, și c) se referă la validitatea tainelor numai celor care se alătură Bisericii Ortodoxe și nu trupurilor bisericești la care aparțin aceia care se alătură Bisericii Ortodoxe.³⁸

Pentru comparație, trecem în revistă pe scurt și poziția părintelui Dumitru Stăniloae referitoare la aceste aspecte.³⁹ În anul 1956, într-un articol care tematiza, printre altele, „tainele din afara Bisericii”, părintele Stăniloae relua distincția a două direcții interpretative în teologia ortodoxă: una potrivit căreia „toate tainele din afară de Biserică sunt goale de orice conținut, dar Biserica le poate umple pe unele de substanță atunci când vrea”; o alta, opusă, care crede în validitatea Botezului săvârșit în afara Bisericii.⁴⁰ Dumitru Stăniloae crede că soluția dogmatică ar trebui căutată „unde la mijloc, între cele două teorii, între recunoașterea caracterului de taină al Botezului și între negarea oricărui conținut obiectiv al lor”.⁴¹ Interesantă, în contextul actual al polemicii antiecumeniste privind statutul creștinilor neortodocși, este intransigența cu care părintele Stăniloae în anii 1950 – deci în plină epocă de cenzură stalinistă și de polemică interconfesională – combate teoria potrivit căreia „taina săvârșită în afară de Biserică ar fi lipsită de orice conținut”.⁴² Într-un asemenea caz, investirea ulterioară cu har, prin iconomie, a unui act lipsit de orice conținut ar fi o absurditate: o astfel de teorie duce la un „spiritualism abstract”, respectiv la ideea că „harul poate fi dat de Biserică fără mijlocirea unor acte sensibile”.⁴³

³⁸ Pr. prof. dr. Constantin Rus, „Limitele Bisericii după doctrina canonică ortodoxă”, p. 36.

³⁹ Pr. Ioan Moga, „Har și ființare eclesială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la teologia Părintelui Stăniloae”, în *Tabor* 11 (2013), pp. 94 – 110.

⁴⁰ Aceasta din urmă avea în context românesc reprezentenți precum preotul profesor, și mai târziu mitropolitul Ioan Mihălcescu, a cărui lucrare *La Theologie symbolique* (București, 1932, p. 101), părintele Stăniloae o citează: „Botezul este deasupra diferențelor confesionale: cel botezat în numele Sfintei Treimi poate să aparțină indiferent oricărei confesiuni. El e poarta prin care se pătrunde în creștinismul întreg și nu în vreo confesiune oarecare”.

⁴¹ Pr. Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii” în *Ortodoxia* 2 (1956), p. 211.

⁴² Pr. Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii” p. 211.

⁴³ Pr. Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii”, p. 211.

Calea de mijloc propusă de părintele Stăniloae ar fi aceea că, de vreme ce Tainele sunt „mijloacele prin care omul intră în relație deplină și normală cu Hristos”, înseamnă că așa numitele „taine” din afara Bisericii intermediază relații cu Hristos care nu au deplinătatea celor din Biserică. Criteriul ar fi următorul: „omul nu poate primi în general pe Hristos sau de la Hristos mai mult decât crede”.⁴⁴ Cu alte cuvinte, realitatea sacramentală din Biserica Romano-Catolică este „pe măsura teologiei și a credinței sacramentale din această Biserică”. În contextul anilor 1950, Dumitru Stăniloae vedea în teoria scolastică și neoscolastică privind grația creată o dovadă a faptului că sacramentele romano-catolice nu așază pe om „cu Hristos într-o relație de unire, de împreună viațuire, ci rămân foarte departe de El...”.⁴⁵ Se pune întrebarea: în măsura în care Biserica Romano-Catolică și-a revizuit în cadrul și după Conciliul II Vatican limbajul soteriologic, renunțând la discursul despre mântuire ca satisfacție sau despre grația creată și revenind în mare parte la o abordare a teologiei sacramentale mult mai apropiată de tradiția comună patristică⁴⁶, nu cumva tocmai acest argument ne obligă la recunoașterea deplină a realității sacramentale a acestor taine?

Părintele Stăniloae folosește însă și un argument eclesiologic: „Desigur, numai pentru că există Biserica, în care Hristos lucrează integral, e posibilă o iradiere a puterii Lui și dincolo de ea, așa cum lucrarea din trupul omului se resimte și asupra celor din jur”.⁴⁷ Cu toate acestea, părintele se ferește să ofere un răspuns final în această privință, ceea ce este semnificativ: „Nu putem spune exact ce primesc cei din afară de Biserică, în așa zisele lor taine. (...) Formula, imaginea adecvată pentru această bază obiectivă pusă de ceremoniile lor, pentru ridicarea și trecerea lor pe planul tainelor, ne lipsește încă”.⁴⁸ De altfel, această rețineră în a discuta până la sfârșit

⁴⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii”, p. 211.

⁴⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii”, p. 212.

⁴⁶ A se vedea și studiul aprofundat al lui Robert Hotz SJ. *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*. Basel, 2006, 342 pp. Pr. prof. dr. Constantin Rus în „Limitele Bisericii după doctrina canonică ortodoxă”, p. 40, arată că „Conciliul Vatican II nu a fost în stare să propună o formulă nouă și consistentă eclesiologic pentru a combina recunoașterea reciprocă a Botezului cu comuniunea euharistică deplină”.

⁴⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii”, p. 212.

⁴⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii”, p. 212.

tema validității tainelor din afara Bisericii se regăsește și la alți teologi ortodocși ai secolului trecut.⁴⁹

În fapt, sfinții sunt cei care ne dau măsura participării la taina dumnezeiască a Trupului lui Hristos. Biserica este în primul rând comuniune a sfinților, *communio sanctorum*.⁵⁰ Chemați la sfințenie suntem toți cei botezați, chiar și cei botezați în „biserici nedepline”. Drumul e deschis tuturor, chiar dacă plenitudinea harului nu poate fi decât acolo unde este și unitatea credinței și autenticitatea tradiției apostolice. Dincolo de asta, esențial rămâne în ce măsură reușim noi, ortodocșii, să ne onorăm pastoral și existențial teologia sacramentală, față de care îi acuzăm pe ceilalți că au părăsit-o sau nu o cunosc.⁵¹ Dacă Biserica este „Taină a împărăției” (A. Schmemmann)⁵², și Tainele săvârșite în Biserică sunt pregustări ale acestei realități eshatologice, atunci avem o misiune grea – în primul rând duhovnicească – de a arăta că roadele acestor Taine se impun de la sine, ca roade ale sfințeniei. Sfințenia este ultimul criteriu al apropierii de inima Bisericii. Și tot sfințenia este cel mai bun drum de a vindeca dezbinarea între Biserici.⁵³

Dinamica împlinirii acestei chemări la sfințenie depășește o mentalitate eclesiologică abordată din prisma unui orizontalism canonic. Există sfinți crescuți în afara granițelor canonice ale Bisericii și această realitate ar trebui să ne inspire la o tăcere teologică privind granițele harului. Această „tăcere” în virtutea finalului deschis al drumului fiecărui om care-l mărturisește pe Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu, precum și smerenia apofatică în fața tainei prezenței Sfântului Duh în Bisericile eterodoxe, nu implică însă și un relativism doctrinar sau eclesiologic. Trebuie să știm care este limita din-

⁴⁹ De pildă la A. Schmemmann, „«Unity», «Division», «Reunion» in the light of Orthodox Ecclesiology” în *Theologia* (1951) pp. 242 – 254 (http://www.myriobiblos.gr/texts/english/schmemmann_unity_2.html, 23.07.2016).

⁵⁰ Pr. prof. dr. Constantin Rus, „Documentul de la Ravenna și viitorul dialogului dintre ortodocși și catolici. O abordare canonică”, p. 135: „comuniunea este un dar de la Dumnezeu”.

⁵¹ Thomas Hopko, „Tasks Facing the Orthodox in the Reception Process of BEM” în *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, ed. by Gennadios Limouris and Nomikos Michael Vaporis, Brookline, 1985, p. 141.

⁵² A. Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Sophia, București, 2012, 296 pp.

⁵³ Pr. Ioan Moga, „Har și ființare eclesială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la teologia Părintelui Stăniloae”, p. 109.

tre adevărul și falsul credinței eclesiale, trebuie să știm care sunt cadrele succesiunii apostolice, trebuie să știm care este sfâșietoarea graniță între adevărul eclesial, schismă și erezie, mărturisind credința într-o „una, sfântă, sobornicească și apostolică Biserică”. Cu toate acestea, nu putem și nu vom putea niciodată determina granițele harului.⁵⁴

⁵⁴ Pr. prof. dr. Constantin Rus în „Limitele Bisericii după doctrina canonică ortodoxă”, p. 41 susține că este necesară în prezent o „reevaluare a tradiției noastre referitoare la lucrarea Duhului Sfânt în legătură cu granițele Bisericii Ortodoxe, care ar putea oferi un suport teologic pentru o interpretare mai flexibilă a tradiției canonice referitoare la conținutul precis al noțiunii de granițe ale Bisericii. În acest context, ar fi folositor să întrebăm ca și criteriu canonul 66 al Sinodului de la Cartagina, care acceptă ca posibilă *comuniunea* cu aceia care au diferite puncte de vedere (donatiștii) pentru folosul Bisericii și pentru o pocăință și mântuire mai efectivă a celor care există în afara granițelor ei”.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.180-202

Natura canoanelor și a Dreptului Canonic în viziunea lui Nicodim Milaș

Răzvan PERȘA

persa_razvan@yahoo.com

Abstract:

The twentieth century represented for Catholic and Orthodox Canon law a theological revival, not only because of the publication of many books and studies that address different canonical issues, but primarily because in this period the very nature of Canon law was (re)questioned and therefore as well the nature and validity of the canons of the Church. In this article we try to emphasize how Nikodim Milas answered to the following questions: What is canon law, what does „canon” mean and represent and what is the nature of the canon? At the same time, we will try to see that the basis of this revival was a real crisis in the articulation of the nature of canon law, considered most often, even today, as anachronistic, if not antithetical to the spirit and the theology of the Gospel.

Keywords:

Orthodox Canon Law, canons, Nicodim Milas, 20th century Canon Law

1. Teorii cu privire la natura dreptului canonic și a canoanelor la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea

Referindu-se la posibilitatea unei teorii ortodoxe moderne a dreptului, canoniștii ortodocși afirmă, în general, existența a două tendințe¹, de cele mai multe ori contradictorii, care străbat gândirea canonică

¹ John H. Erickson, „The Orthodox Canonical Tradition”, *St Vladimir's Theological Quarterly* (1983), p. 155; David Ferguson Wagschal, *The Nature of Law and Legality in the Byzantine Canonical Collections 381-883*, Durham theses, Durham University, 2010, p. 2.

de la sfârșitul secolului XIX și pe cea din secolul XX², influențând, implicit, și perspectiva asupra dreptului canonic la începutul acestui secol. Cu toate acestea, cele două tendințe, deși impuse doar metodologic de către autori, nu epuizează nicidecum particularitățile pe care fiecare teolog ortodox dorește să le evidențieze în conturarea unei posibile viziuni ortodoxe asupra dreptului canonic. Mai mult, chiar și dintr-o perspectivă simplă metodologică, o asemenea polarizare a tendințelor subminează multitudinea de influențe și teorii pe care autorii ortodocși le împărtășesc.

Cu toate acestea, fără a delimita tranșant cele două perspective, sau a poziționa gândirea unui anumit teolog pe baricada uneia dintre cele două concepții, putem afirma, totuși, existența a două linii comune de gândire, prima fiind dezvoltată în mare parte în secolul XIX, sub influența teoriei ius commune preluată pe filiera dreptului canonic catolic³, și continuată în secolul XX. Aceasta a dus la abor-

² Amintim aici câteva studii care dezbat statutul actual al Dreptului canonic ortodox, studii pe care le vom analiza în această lucrare: John H. Erickson, „The Orthodox Canonical Tradition”, pp. 155-167; L. Patsavos, „The Status of Canon Law in the Orthodox Church Today” in D. Constantelos, (ed.) *Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects*, Brookline, Mass, 1981, pp. 103-114; John Meyendorff, „Contemporary Problems in Orthodox Canon Law” în John Meyendorff, *Living Tradition: Orthodox witness in the contemporary world*, Crestwood, New York, 1978, pp. 99-103; Eugenio Corecco, Friedrich Fechter; Bruno Wildhaber; Patrick Le Ga, *Théologie et droit canon: écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1990, pp. 35-48; trad. engleză: Eugenio Corecco, *The Theology of Canon Law: A Methodological Question*, Duquesne University Press, 1992; Richard Potz, Eva Maria Synek, *Orthodoxes Kirchenrecht: eine Einführung*, pp. 18-19.

³ Ne referim în special la dreptul canonic înainte de Vatican II. Cât privește teologia canonică catolică, se poate afirma că ea a cunoscut un cu totul alt parcurs după conciliul Vatican II. În mijlocul dezbaterilor canonice au apărut întrebări fundamentale, precum: Ce este dreptul canonic? Este o materie juridică sau una teologică? Care este scopul lui? Există o metodologie canonică? Problemele sunt soluționate prin răspunsuri de factură juridică sau prin argumentare teologică? Cu toate acestea, de multe ori, discuția nu a avut loc decât pe înaltele culmi ale teoriei. Pentru o dezbateră mai amplă, a se vedea James A. Coriden, *Canon Law As Ministry: Freedom and Good Order for the Church*, Paulist Press, 2000, p. 8 și urm. Pentru o prezentare istorică a dreptului canonic catolic în secolul XX, a se vedea: Péter Erdő, *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht: eine Einführung*, Lit, Berlin 2006, pp. 149-168. Pentru legătura

darea problemelor canonice și a naturii dreptului canonic ortodox prin raportarea continuă și, de cele mai multe ori mimetică, la teologia occidentală modernă a dreptului de factură formalist-seculară⁴. Scopul principal al acestei tendințe, care poate fi numită legalistă, a fost acela de a încadra științific Dreptul canonic în vastul domeniu al dreptului. O mare parte a manualelor de Drept canonic ortodox, și nu numai⁵, ale secolului XIX și XX sunt tributare acestei perspective⁶, percepend Teologia canonică ca pe un apendice științific al Dreptului, abordând, prin urmare, textele canonice în termenii:

„categoriilor abstracte ale drepturilor, datorilor și puterilor, preocupate de întrebări, precum: promulgarea validă a legislației de către autorități competente, constituirea dreptului canonic ca ramură a dreptului, autonomia disciplinară a dreptului, dezvoltarea ne-număratelor distincții și definiții (cum ar fi jus sacrum și jus humanum, canoane „doctrinare” și canoane „disciplinare”, sau între potestas ordinis și potestas jurisdictionis).⁷

dintre eclesiologia catolică pre și post-conciliară cu dreptul canonic, a se vedea: Dietmar Konrad, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, pp. 7-40.

⁴ Pentru gândirea canonică a secolului XIX, a se vedea perspectivele: Richard Potz, Eva Maria Synek, *Orthodoxes Kirchenrecht: eine Einführung*, (= Kirche und Recht 25), Plöchl, 2007, pp. 13-23; Spyros Troianos, „Die Entwicklung und der aktuelle Stand des kanonischen Rechts und der Kanonistik in der griechischen Orthodoxie”, *Historia et Ius*, 2, Sakkulas, Athēna, 2004, pp. 739-758, autorul analizează școlile de gândire canonică, schițând câteva trăsături ale abordărilor canonice grecești. Aceeași abordare, se poate găsi la: Liviu Stan, „Contribuții și poziții ale teologilor români în probleme de Drept bisericesc”, în *Studii Teologice*, an. XXIII, nr.3-4 (1971), pp.149-173 reluat în L. Stan, „Contributions des théologiens roumains aux problèmes de droit canon et leur position dans ce domain” în *De la théologie orthodoxe roumaine: des origines à nos jours*, Bucharest, Editions de l’Institut biblique et de mission orthodoxe, 1974, pp. 382-421;

⁵ Aristotle Papanikolaou, „Orthodox Theology in the Twentieth Century”, în: Staale Johannes Kristiansen, Svein Rise, *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*, Ashgate Publishing, Ltd., 2013, p. 53.

⁶ O bibliografie amplă a autorilor secolului XIX se poate consulta la: Nikodim Milaš, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, über. A. Pessić, Mostar, 1905, pp. 24-35.

⁷ O excelentă trecere în revistă este făcută de David Ferguson Wagschal, *The Nature of Law and Legality*, p. 3. Autorul indexează manualele moderne de Drept canonic, tributarea perspectivei legaliste, care, de cele

Scopul principal al acestor abordări este acela de a vedea, în cele din urmă, dreptul canonic ca pe un sistem logic de norme formale, un adevărat sistem formalist-pozitiv de drept canonic sau drept bi-sericesc.

A doua tendință a fost marcată și susținută de noile eclesiologii ortodoxe ale secolului XX și de către teoria „pseudo-morfozei” teologiei ortodoxe și a „captivității babilonice”⁸ prin care teolo-

mai multe ori, sunt foarte similare manualelor protestante și catolice din secolul XIX: I. Sokolov, *Опыт курса церковного законовещения*, St. Petersburg, 1851; P. Berdnikov, *Краткий курс церковного права*, Kazan, 1889; P. Panagiotakos, *Τὸ δίκαιον τῶν μοναχῶν*, Vol. 4, Athena, 1957; A. Christophilopoulos, *Ἑλληνικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, Athens, 1965; I. Konidaris, *Εγχειρίδιο ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου*, Thessaloniki, 2000; V. Tsipin, *Церковное право*, Klin, 2002; P. Boumis, *Κανονικὸν Δίκαιον*, Athena, ³2003; S. Troianos, *Εκκλησιαστικὸ δικαίον*, Athens-Komotini, ²2003; P. Rhodopoulos, *Ἐπιτομή Κανονικοῦ Δικαίου*, Thessaloniki, 2005 traducere și adaptare în engleză: P. Rhodopoulos, *An Overview of Orthodox Canon Law*, Rollinsford, New Hampshire, 2007. Această parte din teza de doctorat a lui David Ferguson Wagschal, unde trece în revistă mutările de gândire în dreptul canonic ortodox de la începutul secolului al XX-lea, este reluată, cu multe modificări, și în ediția publicată: David Ferguson Wagschal, *Law and Legality in the Greek East. Byzantine Canonical Tradition, 381-883*, Oxford University Press, 2015.

⁸ La Prima Conferință teologică ortodoxă, desfășurată în Atena în 1936, părintele George Florovsky anunța nevoia teologie ortodoxe de „reîntoarcerelaSfințiiPărinți” și de eliberare din „captivitateababilonică” a teologiei apusene în ceea ce privește limbajul, premisele și gândirea ei. În acest sens Florovsky s-a referit periodic, prin folosirea termenului „pseudomorfoză”, la acest text pentru a descrie îndelungatul proces de latinizare și occidentalizare a teologiei ruse, idee abordată deja, după cum menționează și Florovsky, de mitropolitul de Karlowitz Antonius Chrapovicki, pe care autorul îl citează încă de la început. Apelul său a fost rapid adoptat și împărtășit de mulți teologi ai diasporei ruse, adunând și susținători fervenți în țările tradițional ortodoxe, precum Grecia, Serbia și România. Această mișcare teologică a „reîntoarcerii la Părinți” a devenit „paradigma” dominantă a teologiei ortodoxe pentru o bună parte a secolului 20, iar pentru mulți, scopul său principal. G. Florovsky, „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie,” în: Hamilcar S. Alivisatos (éd.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936*, Pyrsos, Athena, 1939, pp. 212-231; Pentru o critică a poziției și efectelor teoriei lui Florovsky, a se vedea: Dorothea Wendebourg, „Pseudomorphosis”: A Theological Judgement as an Axiom for Research in the History of Church and Theology,” *The Greek Orthodox Theological Review* 42, 1997,

gia ortodoxă trecuse până în secolul XX, concept sintetizat de pr. George Florovsky, dar regăsit la majoritatea teologilor secolului XX, definit drept curent de revigorare și de reîntoarcere la „adevărată” dimensiune a tradiției canonice, dar cu puternice rădăcini în gândirea Școlii Rusești de Renaștere religioasă⁹. Acest curent cuprinde teologi ortodocși a căror gândire canonică respinge orice implicare legalistă, transformată de cele mai multe ori într-o perspectivă antinomistă¹⁰, dreptul canonic ortodox fiind, de cele mai multe ori, contrar percepție și tradiției canonice apusene¹¹, înțelegând prin a

pp. 321-42; Horuzhy Sergei, „Neo-Patristic Synthesis and Russian Philosophy”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 3-4 (2000) 309-328; Pantelis Kalaitzidis, „From the «Return to the Fathers» to the Need for a Modern Orthodox Theology”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 54, 1 (2010), pp. 5-36; Brandon Gallaher, „Waiting for the Barbarians”: Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky”, în *Modern Theology*, 27:4 October (2011), pp. 659-691;

⁹ Pentru o minimă comparație între cele două, a se vedea: Kallistos Ware, „Orthodox theology today: trends and tasks”, *International journal for the Study of the Christian Church*, Vol.12(2) (2012), pp.105-121.

¹⁰ John J. Coughlin face diferența, mai ales în tradiția canonică catolică, între abordarea antinomistă, de diminuare sau respingerea totală a oricărei implicații juridice în dreptul canonic, și abordarea legalistă a dreptului canonic, de cele mai multe ori pozitivistă, înțeleasă sub trei forme: a. prima formă vede legea drept un scop în sine, implicând un abuz al rațiunii; b. a doua formă se manifestă în autoritarism; c. a treia formă impune aplicarea strictă a literei canoanelor. John J. Coughlin, *Canon Law: A Comparative Study with Anglo-American Legal Theory*, Oxford University Press, 2011, pp. 5-6.

¹¹ Exemple de abordări de factura aceasta pot fi găsite la: Nicolas Afanasiev, „Les canons et la conscience canonique”, *Contacts* 21 (1959), pp. 112-27; Nicolas Afanasiev, „The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 11(1967), pp. 54-68; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, J. Clarke & Company, Londra, 1957, pp. 175-176; Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, pp. 185-187; John Meyendorff, „Contemporary Problems of Orthodox Canon Law,” în *Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972), pp. 41-50; A. Schmemmann, „The 'Orthodox World,' Past and Present” in *Church, World, Mission: reflections on orthodoxy in the West Crestwood*, NY, 1979, pp. 33-34, 58-61; John Meyendorff, „One Bishop in One City”, in *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY, 1983, pp. 111-120; John H. Erickson, „The Orthodox Canonical Tradition”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* (1983), p. 155-167, și reluat în volumul John H. Erickson, *The Challenge of Our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, St Vladimir's Seminary Press, 1991, p. 9-21;

fi ortodox, de fapt a nu fi catolic¹², dar cu posibilitatea de a fi protestant. Conform acestei perspective, dreptul canonic al Bisericii ortodoxe trebuie interpretat și gândit nu după criterii legaliste, ci ca expresii ale realităților metafizice¹³. Dacă prima categorie definea tradiția canonică prin termenii teoriei seculare a dreptului, cea de-a doua este tributară teoriilor eclesiologice moderne, exemplul cel mai elocvent fiind Nicolai Afanasiev și eclesiologia euharistică. În principiu, cele două curente sunt ele însele influențate la rândul lor de propria gândire eclesiologică, în care fie că este accentuat caracterul instituțional al Bisericii, ca societate strict vizibilă¹⁴, precum se poate vedea la prima abordare, fie latura harismatică, ceea ce duce la concepte canonice, precum: „conștiința canonică”¹⁵, „jurisprudența

Christos Yannaras, „The Church Canons and the Limits Set to Life”, *The Freedom of Morality*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984, pp. 173-193; L. Patsavos, *Spiritual Dimensions of the Holy Canons*, Brookline, MA, 2003.

¹² Ioan Ică jr. explică sintetic diferența de perspectivă canonică între catolici și ortodocși în felul următor: „Pentru latini adevărul divin (dogma) se convertește perfect în legea divină pe baza raționalității lor comune și întrupează apoi integral în drept (jus), potrivit modelului hilemorfist al cauzalității eficiente, legea canonică devenind definiția istorică a legii divine naturale și pozitive, întrucât între adevărul teologic și cel juridic e postulată o identitate totală (cum se vede în dogma infailibilității și jurisdicției papale); de aceea, Occidentul romano-catolic a încercat mereu să definească valoarea obligatorie a adevărului doctrinar prin concretețea operativă a normelor unui sistem juridic. Răsăritenii n-au acceptat niciodată posibilitatea traducerii și corespondenței riguroase între dogmă (care ține de un mister apofatic care se manifestă iconic și spiritual) și lege, între adevărul revelat etern și eshatologic și ordinea juridică istorică alcătuită aici nu dintr-un sistem juridic propriu-zis, ci dintr-un set de norme pozitive cuprinse în canoane.” IOAN ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei, Canonul apostolic al primelor veacuri*, vol. 1, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 117

¹³ David Wagschal, *Law and Legality in the Greek East: The Byzantine Canonical Tradition, 381-883*, coll: *Oxford Early Christian Studies*, Oxford University Press, 2014, p. 13.

¹⁴ În Noua Enciclopedie catolică găsim următoarea definiție a dreptului canonic: „*canon law*– the body of law constituted by legitimate ecclesiastical authority for the proper organization and government of the church as a visible society”, „dreptul canonic– corpul de legi constituit de către autoritatea eclezială legitimă pentru organizarea și guvernarea adecvată a Bisericii ca societate vizibilă” *New Catholic Encyclopedia*, vol. 3, New York, 1967, p. 29.

¹⁵ Nicolas Afanasiev, „Les canons et la conscience canonique”, pp. 112-

Duhului Sfânt”, „dimensiunea existențială”, sau la reiterarea purității concepției non-legaliste din perioada pre-constantiniană sau chiar apostolică¹⁶. Din această perspectivă, canoanele Bisericii sunt privite ca ceva ce poate fi depășit pentru a ajunge la canonul ultim, la conștiința canonică, care, în cele din urmă, este deasupra tuturor textelor canonice. În acest sens, primul curent, fiind conștient de bogata tradiție canonică scrisă, de aplicabilitate și necesitatea ei în viața Bisericii, încearcă să definească tradiția canonică prin termenii științifici ai dreptului modern. Pe de cealaltă parte, reprezentanții celei de-a doua viziuni preiau terminologia și conceptele eclesio-logice moderne sau folosesc anumite speculații filosofice pentru a articula o teorie ortodoxă a dreptului canonic.

Cu toate că secolul al XIX-lea reprezintă în viziunea canoniștilor momentul nașterii științei sau disciplinei dreptului bisericesc, reflecțiile asupra naturii dreptului sunt aproape inexistente, această temă fiind abordată doar tangențial în scurtele introducere la manualele redactate pentru această nouă disciplină. Prin urmare, dezvoltarea unui sistem de drept canonic ortodox, bazat pe întreaga tradiției răsăriteană, este foarte dificil de identificat în scrierile canoniștilor ortodocși ai secolului al XIX-lea.

Un obiectiv fundamental pentru posibilitatea interpretării canoanelor în tradiția ortodoxă este însăși chestionarea naturii dreptu-

27; Nicolas Afanasiev, „The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable”, p. 67.

¹⁶ De menționat aici teoria canonistului român Liviu Stan. Marele teolog român vorbește, în repetate rânduri, despre existența unei stări ideale de organizare a Bisericii în primul secol creștin, bazată exclusiv pe norme religioase și morale, fără norme juridice: „Dar ideala stare de organizare a Bisericii numai pe bază de norme religioase și morale, fără norme juridice, n-a durat multă vreme și nici nu putea să dureze, pentru că lepădarea de sine și practicarea dragostei creștine, în forma desăvârșită pe care o cerea o asemenea stare, s-au lovit de cea mai dură realitate a vremii de atunci, inegalitatea socială a membrilor Bisericii, în rând cu ceilalți membri ai societății, împărțită în clase și stări, delimitate în mod rigid”. Această „inegalitate socială” a dus, în cele din urmă, la apariția normelor cu caracter juridic și a dreptului canonic. Liviu Stan, „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii”, în: Liviu Stan, *Biserica și dreptul. Teologia Dreptului*, Coord. Pr. Conf. Univ. Dr. Irime Marga, Editura Andreiana, Sibiu, 2010, p. 51. Aceeași perspectivă se poate observa în mai multe studii: „Biserica și Dreptul”, *MO* 8-9/1956; „Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii”, *ST* 7-8/1960; „Obârșia și dezvoltarea istorică a Dreptului bisericesc”, *MO* 1-2/1968. L. Stan, „Structura, organizarea și membrii Bisericii”, vol. 4, p. 234

lui canonic ortodox, sau ce se înțelege dincolo de sintagma „drept canonic” în tradiția Bisericii răsăritene. Abordarea naturii dreptului canonic este esențială pentru premisele de la care poate începe o interpretarea a textelor canonice, deoarece prin definirea naturii dreptului canonic vom putea defini și natura canoanelor în tradiția bisericească.

2. Natura canoanelor și a dreptului canonic în viziunea lui Nicodim Milaș

O analiza a naturii dreptului canonic între secolele XIX-XX trebuie să conțină principal și opera marelui canonist Nicodim Milaș¹⁷, despre care, din păcate, nu s-au scris foarte multe lucrări sistematice, deși opera sa a reprezentat un etalon al dreptului canonic în secolul XX și a influențat întreaga dezvoltare a acestuia. Două dintre cele mai importante lucrări ale lui Nicodim Milaș, în care putem găsi elemente sistematice despre natura dreptului canonic și a canoanelor au fost: Православно Црквено Право (Dreptul bisericesc ortodox), publicat în 1890¹⁸, și Правила (Kanones) православне

¹⁷ Cu privire la repererele biografice despre Nicodim Milas, a se vedea lucrare a lui: Cyril Vasil, „Milaș, Nikodim”, *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, a cura di Edward G. Farrugia, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2000, p. 493; Milos Azdejkovic, *Τὰ μυστήρια κατὰ τὴν κανονικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴν ἀλλοσητοῦ Ἐπίσκοπου Δαλματίας Νικόδημου Μίλας*, Thessaloniki, 2007, pp. 11-24. Despre Nicodim Milaș și opera s-au scris mai multe lucrări de masterat și doctorat. Pe lângă cea menționată mai sus, amintim și: Luka Novaković, *Nikodim Milaš vescovo della Dalmazia ed Istria ed il suo contributo alla canonistica orientale*, Pontificio Istituto Orientale, Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Roma –Belgrado, 2005, 214 pp.; Enikő Mária Regényi, *Nikodim Milaš Ortodox Egyházjogi Kézikönyvének Elemzése, különös tekintettel a benne kirajzolódó egyházképre*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet, Budapest, 2011, 264 pp.; cât și articolul lui: Iulian Mihai L. Constantinescu, „Știința academică a Dreptului Canonic Ortodox. Contribuțiile canoniștilor Nicodim Milaș și Joseph Zhishman”, în: *Mitropolia Olteniei*, LXII, nr. 1-4 (2010), pp. 85-105.

¹⁸ Prima ediție a fost publicată în 1890 (*Pravoslavno crkveno pravo: po općim crkveno-pravnim izvorima i posebnim zakonskim naredbama, koje važe u pojedinim samoupravnim crkvama*, Pečatnija Ivana Bodicke, Zara, 1890, 655 pp.) urmată de o a doua ediție în 1902. Aceast manual al lui Nicodim Milaș a fost tradus în mai multe limbi: rusă 1897, germană 1897 și 1905, bulgară 1903, greacă 1906, română 1915 după ediția ger-

цркве с тумачењима, colecție publicată între anii 1895-1896. În manualul său de drept bisericesc, aplicând metoda istorico-dogmatică de prezentare și structurare, autorul pornește de la definiția socială a dreptului, specifică acestei perioade din pricina influențelor apusene: „în calitate de comunitate de oameni pe pământ cu un scop anumit, ca organism social, Biserica trebuie să-și aibă legile ei anumite, după care organismul acesta trăiește și se dezvoltă, legi care întăresc raporturile dintre membrii ei.”¹⁹ Nicodim Milaș, tributar viziunii unui ius divinum, consideră că legile bisericești se bazează pe legile fundamentale dată de către Hristos. Legile bisericești se deosebesc de cele juridice lumești, dar și de cele morale. Legea bisericească, reglementând raportul dintre membrii organismului social al Bisericii, este o lege juridico-bisericească. Diferența dintre legea morală și legea juridică și cea juridico-bisericească, dată de cele trei elemente: obiect, circumscriere și sancțiune, are în vedere forumul intern pentru prima și forumul extern pentru cele din urmă. Cele trei elemente care definesc legea juridică sunt aplicabile, cu anumite diferențe, și legii juridico-bisericești²⁰. În ceea ce privește obiectul, legea bisericească are în vedere doar ordinea și organizarea exterioară, în privința competenței, aceasta poate reglementa numai faptele exterioare, iar în privința sancțiunii, poate aplica „dreptul penal față de un membru al Bisericii, care nu se supune orânduiriilor ei și calcă ordinea bisericească cu caracter strict juridic”²¹. Diferența dintre sancțiunea legii juridice și cea a legii bisericești este dată de caracterul duhovnicesc al forței constrângătoare a celei din urmă. Singura deosebire clară dintre legile bisericești și cele juridice ale oricărei societăți este

mană de către D. I. Cornilescu și V. Radu, textul revăzut de către I. Mihălcescu. Pentru o prezentare istorică, a se vedea: Iulian Mihai L. Constantinescu, „Știința academică a Dreptului Canonic Ortodox. Contribuțiile canoniștilor Nicodim Milaș și Joseph Zhishman”, pp. 97-99. Karl Scheimpflug recenzează manualul lui Nicodim Milas la prima apariție a lui și arată importanța sa pentru dreptul canonic ortodox în acea perioadă aducând la cunoștința publicului german această apariție editorială de mare valoare. Karl Scheimpflug „*Pravoslavno crkveno pravo: po općim crkveno-pravnim izvorima i posebnim zakonskim naredbama, koje važe u pojedinim samoupravnim crkvama napisao Dr. Nikodem Milasch*”, în: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Bd. 64 (1890), pp. 480-486.

¹⁹ Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. rom. de D. Cornilescu și Vas. Radu, Gutenberg, București, 1915, p. 3.

²⁰ Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, pp. 4-5.

²¹ Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 5.

dată de menirea lor. Prin urmare, ideea fundamentală regăsită în teologia canonică a lui Milaș are în vedere faptul că legile bisericești, sau canoanele, sunt diferite de legile civile, nu prin natura lor, ci prin scopul lor. Autorul consideră că legile bisericești, datorită faptului că se bazează pe voința divină, sunt neschimbabile, pe când cele omenești sunt schimbabile, fiind tributare voinței omenești²². Prin urmare Biserica este o societate cu o organizare, ce reprezintă o instituție dumnezeiască, care are un scop definit și dispune de mijloace pentru atingerea la acest scop. Ca orice societate și Biserica are în vedere relația ei cu membrii săi, relația dintre membrii, și relația cu cei din afara Bisericii. Dreptul bisericesc este cel care face legătura dintre organizarea Bisericii și atingerea scopului ei. De aici rezidă și împărțirea dreptului bisericesc²³, ca a oricărui drept, în subiectiv și obiectiv²⁴. În privința împărțirii generale a dreptului bisericesc autorul este, de asemenea, tributار perspectivei catolice a acestei perioade, împărțire receptată de către marea majoritate a canoniștilor ortodocși ai sfârșitului de secol XIX și început de secol XX²⁵. Fiindcă Biserica este o societate perfectă, care are dreptul ei propriu, diferit de cel de stat, acest drept trebuie inclus în sistemul de drept. Urmând lui Savigny, Puchta și Schluße, Milaș afirmă locul

²² Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 5.

²³ În concepția lui Nicodim Milaș, precum și în cea a canoniștilor ortodocși din această perioadă, diferența dintre dreptul canonic și cel bisericesc este dată de faptul că primul indică dreptul care se bazează pe textele canonice receptate până în anul 920, iar dreptul bisericesc are în vedere și celelalte legi bisericești sau cele politico-bisericești după această dată. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 7-8.

²⁴ Nicodim Milaș combate ideea, regăsită în *Compendiul* lui Andrei Șaguna, conform căreia Biserica ar putea fi subiect de drept al dreptului subiectiv, deoarece aceasta nu este o personalitate juridică, în sensul filosofiei dreptului, nici nu este o corporație născută din convingerea comună a unor persoane. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 6. Pentru concepția șaguniană despre dreptul subiectiv vezi supra.

²⁵ Nicodim Milaș împarte dreptul bisericesc în: 1. Drept bisericesc *scris* și *nescris*; 2. Drept bisericesc *divin* sau *natural*, bazat pe voia lui Dumnezeu exprimată lămurit, și dreptul *pozitiv* sau *bisericesc*. (Aici Milaș face o confuzie prin echivalarea dreptului divin cu dreptul natural, considerând că acesta a luat naștere odată cu Biserica.) 3. Dreptul *comun*, valabil pentru întreaga Biserică și dreptul *particular*, valabil pentru Bisericile locale; 4. Drept *inter* și *extern*, care reglementează viața internă a Bisericii sau relațiile cu organizații externe, precum statul; 5. Drept *vechi* și drept *nou*, primul incluzând normele „date în timpul când Biserica nu era despărțită”;

separat al dreptului bisericesc în sistemul de drept, pe lângă dreptul public și cel privat²⁶. După trecerea în revistă a științei dreptului bisericesc, în care dezbate caracterul teologico-juridic al acesteia, a modului de prezentare, arătând insuficiența metodelor empirice, istorice, filosofice, istorico-filosofice și subliniind necesitatea metodei istorico-dogmatice, după care enumeră și disciplinele teologice și juridice auxiliare dreptului²⁷, autorul abordează problema sistemului dreptului bisericesc. Milaș optează pentru împărțirea dreptului conform definiției lui eclesiologice a organismului social al Bisericii care ar avea în vedere: organizarea, administrarea și viața. Ca parte introductivă autorul adaugă izvoarele dreptului, iar ca parte finală, relația Bisericii cu Statul. Această abordare în cinci părți avea să umple un gol în tratarea sistematică a dreptului bisericesc ortodox timp de aproape un secol²⁸. Izvoarele dreptului sunt divizate în trei mari categorii: fundamentale, istorice și practice. Această divizare urmărește în fapt legătura dintre un izvor al dreptului și izvorul prim, care este voința întemeietorului Bisericii. De aceea, toate izvoarele sunt raportate la cuvintele Mântuitorului, sau mai tehnic spus, la dreptul divin. Bazându-se pe această distincție, Milaș face o diferențiere chiar calitativă între cuvintele lui Hristos regăsite în Evanghелиi sau în pasaje paralele, care sunt considerate Tradiție divină, și cuvintele apostolilor, considerate drept sfaturi²⁹. De aceea, primul izvor fundamental, Sfânta Scriptură, conține formulări dogmatice, care sunt fundamentale și valabile pentru totdeauna, și formulări istorice, care nu sunt obligatorii decât pentru contextul socio-istoric al perioadei nou-testamentare. Vechiul Testament, privit ca izvor al dreptului, are în vedere doar formulările morale aplicabile în creștinism. Urmând canonului 91 al Sf. Vasile cel Mare, Nicodim Milaș poziționează Sfânta Tradiție pe același grad de importanță precum Sfânta Scriptură. Trecerea de la dreptul divin, reprezentat de către cuvintele și poruncile lui Hristos, la dreptul uman bisericesc, este redată în manualele secolelor XIX-XX prin formularea: „Hristos nu a lăsat un cod de legi sau un drept bisericesc, ci a arătat care este scopul Bisericii, oferind putere Aposto-

²⁶ N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Pacher Kisic, 1905, p. 12.

²⁷ N. Milasch, *Kirchenrecht*, pp. 13-21.

²⁸ Thomas Mark Németh, *Josef von Zhishman (1820–1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie*, pp. 150-151.

²⁹ N. Milasch, *Kirchenrecht*, pp. 39-40.

lilor”³⁰. Faptul că Sfânta Scriptură conține doar principii fundamentale și nu normează viața eclesială în detaliu, a dus la nevoia de crearea a normelor bazate pe principiile fundamentale. În privința naturii canoanelor, tezele lui Nicodim Milaș sunt cele regăsite în general în teoria dreptului canonic al secolului al XIX-lea. În definierea canoanelor, Nicodim Milaș pornește de la folosirea și înțelesul termenului κανών, în sensul său general³¹. Dacă în perioada primară, prin termenul κανών se înțelegeau atât normele date de către Biserică, cât și totalitatea normelor, ulterior termenul κανών a reprezentat: „normele date de Biserică, care aveau în ea valoare de reguli pozitive și universal obligatorii”³², canoanele fiind „legile bisericești” incluse în colecția fundamentală încheiată în secolul al IX-lea. Pentru ca o normă bisericească să devină canon trebuie să îndeplinească criteriul perfecțiunii și al universalității³³. Nicodim Milaș împarte legile bisericești după mai multe criterii: obiect, domeniu, aplicare/valabilitate. După obiectul lor, legile bisericești se împart în legi referitoare la credință, adică dogme (δόγματα), și legi referitoare la disciplina bisericească denumite: εκκλησιαστικός

³⁰ N. Milasch, *Kirchenrecht*, p. 38. Aceeași idee este preluată ulterior de către mai mulți autori: Panteleimon Rodopoulos, „Sacred Canons and Laws”, în: *Kanon*, X, 1991, pp. 9-10.

³¹ În toate lucrările sale Episcopul Nicodim Milaș pornește de la evidențierea termenului canon. Никодим Милаш, *Зборник правила Светих Апостола, Васељенских и Помјесних Сабора и Светих Отаца*, J. Vodizka, Zadar, 1884. ediția a 2-a la Нови Сад. 1886. Introducerea ediției din 1884 este redată în Milaș, *Саноане*, Vol. 1, p. 2 în locul introducerii lucrării Никодим Милаш, *Правила (Канонес) православне цркве с тумачењима*, Нови Сад, 1895. În *Зборник правила Светих Апостола*, Milaș aduce ca explicație a termenului canon afirmația lui Zonaras din comentariul său la epistola pastorală despre sărbători a lui Atanasie cel Mare, care se referă la κανών ca instrument de lemn folosit de meșteri penru îndreptare. Prin urmare, în context bisericesc κανών-ul este norma care îndreaptă devierile în Biserică. În *Dreptul bisericesc oriental*, p. 7, n. 3, Milaș completează această definiție cu cea preluată din *Protheoria* lui Matei Blastares, aceste definiții fiind reluate ulterior și în introducerea la *Правила (Канонес) православне*, p. 1, care nu se regăsesc în introducerea la traducerea română.

³² Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 7. Milasch, *Kirchenrecht*, p. 8.

³³ Primul are în vedere faptul că un canon trebuie să exprime un adevăr care se bazează pe Sfânta Scriptură sau Sf. Tradiție, iar al doilea criteriu cere recunoașterea generală a normei în întreaga Biserică, după cum afirmă Никодим Милаш, *Зборник правила Светих Апостола*, în: *Саноане Бисерicii*, vol. 1, p. 2.

νόμοι, θεσμοί sau κανόνες³⁴. Primele sunt neschimbabile, iar cele din urmă sunt schimbabile după contextul social al epocii. Bazându-se pe comentariile lui Balsamon la anumite canoane, Nicodim Milaș împarte legile bisericești după domeniu în generale și particulare, γενικός κανόνες și εἰκοί κανόνες. Primele au în vedere chestiuni fundamentale ale organizării și administrării bisericești, pe când cele particulare au în vedere numai o latură a organizației bisericești³⁵. La o analiză mai atentă a referințelor pe care Milaș le oferă pentru a susține această idee vom constata că Balsamon folosește, într-adevăr, sintagma γενικός κανών, dar nu pentru a face diferența între acele canoane fundamentale pentru organizarea bisericească, ci pentru a sublinia importanța unui canon, în acest caz canonul 13 I ecumenic, care este fundamental nu pentru organizarea sau administrarea eclezială, ci pentru viața pastorală a ei.³⁶ De asemenea, la folosirea sintagmei de εἰκοί κανών³⁷ sau τοπικός

³⁴ Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 47.

³⁵ Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 48. Această idee este preluată și de către Panteleimon Rodopoulos, *An Overview of Orthodox Canon Law*, p. 98.

³⁶ În comentariul său la canonul 13 I ecumenic, Balsamon afirmă: „Acest canon este general (γενικός), deoarece poruncește ca toți cei care au fost sub epitimie și sunt opriți de la cele sfinte să fie învredniciți de merinda cea bună a sfintei împărtășiri în pragul morții, după cercetarea episcopului, iar dacă nu este episcopul, după cercetarea preotului.” *Syntagma*, II, pp. 143-144. De asemenea, în comentariul său la canonul 16 VII ec., care condamnă luxul clerului, Balsamon afirmă: „dar au auzit că s-a spus că nu este frumos, deoarece canonul este universal (καθολικός) și se cuvine ca cele din el să aibă putere și efect în vecii vecilor”. Cu toate acestea, cu un paragraf mai sus Balsamon susține că: „Dar cele ale canonului nu mai au loc astăzi când, cu harul lui Dumnezeu, există toată rânduirea și cucernicia bisericească și când clericii cu cinstea lui Dumnezeu se înfățișează public cu haine și mai strălucitoare. *Syntagma*, vol. II, p. 624. Astfel, deși acest canon este considerat unul universal, Balsamon însuși afirmă că nu se mai aplică în secolul al XII-lea. În comentariul său la canonul 27 apostolic, Balsamon afirmă că porunca Mântuitorului, de a nu răspunde mâniei cu mânie, este una generală γενική: „Porunca Domnului, fiind generală (γενική), a fost proclamată pentru toți.” *Syntagma*, vol. II, p. 35.

³⁷ În comentariul la canonul 4 al sinodului de la Sardica, Balsamon afirmă: „căci este considerat de către legi ca fiecare cauză, în afara celor care nu admit amânare, să fie supusă apelului, nu o dată, ci de două ori. Totuși, să nu nu-ți scape cele ale canonul 3 și cele ale canonului 5 ale prezentului sinod, despre admiterea sau neadmiterea apelului la papa. Căci acest lucru (τοῦτο) este special (ἰδικόν) în cauzele bisericești și se cuvine să fie în vigoare unde (ἐνθα) a fost promulgat.” *Syntagma*, III, p. 239. În

καὶνών³⁸ canoniștii bizantini, pe care Milaș îi citează, se referă la fap-

comentariul la canonul 5 al sinodului de la Sardica, Balsamon afirmă: „dar s-a spus că prezentul canon este special și astfel a fost promulgat datorită lungimii drumului și ca episcopii să nu se chinuie la distanțe mari și astfel să traverseze vreun teritoriu străin”, apoi explică această titulatură de ἰδὺκὼν: „fiindcă am spus în canoanele precedente că cele hotărâte în privința papei nu sunt privilegiile speciale numai ale lui, astfel încât fiecare episcop condamnat să fie nevoit să mearcă la tronul Romei, ci să fie ascultat și în Constantinopol, pe aceleași le spunem din noi.” Syntagma, III, pp. 241-242. Prin urmare, Balsamon arată că acest canon este unul special pentru Roma și prevederile lui nu pot fi aplicate universal, după cum nici prevederile canoanelor care conferă dreptul de apel la Constantinopol nu pot fi aplicate universal. Totuși Balsamon consideră acest canon ca având o importanță specială pentru cauzele bisericești, el fiind fundamental pentru acestea, dar prevederile lui fiind regionale, după cum și sinodul de la Sardica declară. Pentru dreptul de apel în Biserica primelor veacuri, a se vedea: Hanns Christof Brennecke, „II. Rom und der dritte Kanon von Serdika (342)”, în: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 1983, Vol.69(1), pp. 15-45; C.H. Turner, „The Genuineness of the Sardican Canons”, în: *The Journal of Theological Studies* 3 (1902), pp. 370-397; Peter L’Huillier, „La législation du concile de Sardique sur le droit d’appel dans la tradition canonique byzantine”, *Messenger de l’Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* 20 (1972), pp. 201-230; Jean-Claude Larchet, *Biserica Trupul lui Hristos. Relațiile dintre Biserici*, Sofia, București, 2013, pp. 22-25; C. Hovorun, „Apostolicity and Right to Appeal”, în: Hainthaler T., Mali F., Emmenegger G. (eds.), *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 2010, pp. 214-245; Laurent Cleenewerck, *His Broken Body: Understanding and Healing the Schism Between the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches: an Orthodox Perspective*, Euclid University Press, 2007, p. 171; Susan Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, BRILL, 2008, p. 294; I. N. Floca, „Canoanele sinodului de la Sardica”, în: *Studii Teologice* 9-10/1971, p. 721; J. J. Taylor, „Eastern appeals to Rome in the early church: a little-known witness”, *The Downside Review* 89, no. 295 (1971), pp. 142-146; Geoffrey D. Dunn, „The Church of Rome as a Court of Appeal in the Early Fifth Century: The Evidence of Innocent I and the Illyrian Churches”, în: *The Journal of Ecclesiastical History*, 64, (2013), pp 679-699; S. Troïtsky, „Les sense des canons 9 et 17 du Concile de Chalcédoine”, în: *Revue du Patriarchat de Moscou*, vol. 2 (1961), pp. 57-65. B. Dupuy, „Les appels de l’Orient à Rome du concile de Nicée au concile de Chalcédoine”, *Istina*, 32 (1987), pp. 361-71.

³⁸ Zonaras, în legătură cu canonul 17 Cartagina, care are în vedere cererea venită de la cei din Mauritania Sitifensis pentru a avea un primat propriu, datorită distanței mult prea mari, afirmă că: „acest canon este local, dispunând numai pentru ținutul acela, pentru care a fost proclamat,

tul că acel canon reglementa o chestiune locală sau un caz particular, fiind vorba de un sinod local care putea să reglementeze chestiuni legate numai de propria jurisdicție, iar nu universale, sau de anumite chestiuni particulare. Pe această dihotomie, între canoanele fundamentale sau generale și cele particulare sau speciale Milaș își fundamentează și teoria sa cu privire la neschimbabilitatea unora și schimbabilitatea altora. Ideea unor canoane fundamentale, care să reglementeze reguli generale separate de cazuri particulare ale vieții bisericești este străină perioadei bizantine, regăsindu-se în dreptul canonic catolic al secolelor XIX-XX, a cărui expresie a fost dată de redactarea în prima parte a Codex Iuris Canonici din 1917 a acelor *Normae generales*. Acest lucru nu înseamnă că Dreptul canonic ortodox conține doar reguli locale, perimate și neaplicabile azi, ci tocmai acele principii fundamentale de drept canonic sunt redată în aceste cazuri particulare, înlăturând dihotomia între reguli fundamentale și reguli speciale, cele speciale bazându-se pe aplicarea într-un context definit al celor fundamentale. Marea majoritate a canoanelor sinoadelor locale au în vedere reglementarea unor cazuri particulare. Acest lucru nu înseamnă că ele nu reflectă anumite principii generale ale dreptului și, prin urmare, pot fi și trebuie abrogate. De remarcat că Milaș percepe legea bisericească drept sinonim pentru termenul canon, sau cele două sintagme sunt folosite cu înțeles interschimbabil. De asemenea, legile credinței și morale, bazându-se pe Sf. Scriptură, sunt neschimbabile, obligatorii și uni-

dar nu este ascultat în altă parte.” Balsamon reia afirmația lui Zonaras și spune că: „acest canon este local”. Syntagma, III, p. 351. De asemenea, Balsamon afirmă în comentariul său la can. 32 al Sf. Vasile cel Mare: „dar aflând că în canonul 28 apostolic, precum și în canoanele 29, 30, 65, conform acestuia unii sunt caterisiți și afurisiți, dar uneori sunt tăiați de la comuniune sau și de la Biserică, să nu spui că prezentul canon este în contradicție cu acelea, fiindcă sunt speciale și cele speciale nu sunt luate ca model, ci să spui că acelea au putere, bine înțeles acolo unde au fost proclamate, iar pentru restul, are putere prezentul canon. Excludemi-i pe cei condamnați pentru motive dogmatice, căci pentru aceia se cuvine să fie ceea ce a fost decis în chip sinodal, deoarece absurditățile ereziilor nu echivalează cu niciun păcat sau acuzație, ci sunt vrednice de o mai mare pedepsire”. Syntagma, IV, p. 175. De remarcat că în textul din *Patrologia Graeca* 138, 696, se folosește termenul ἰδικοί, iar nu εἰδικοί. Cu toate acestea, în canonul 25 apostolic Balsamon arată de semnificația canonului 32 Vasile cel Mare față de canoanele 28, 29, 30 și 65 apostolic, evidențiind faptul că în acestea din urmă se stabilesc cazuri speciale de dublă pedepsire, pe când în canonul 25 apostolic și 32 Vasile cel Mare se vorbește de aplicarea unei singure pedepse la păcatele de moarte.

versale, dar legile bisericești, care reglementează organizarea exterioară a Bisericii sunt „condițional obligatorii”³⁹, doar cele bazate pe principiile fundamentale sunt neschimbabile. În ceea ce privește autoritate și valabilitatea legilor bisericești, autorul face diferența între partea internă, emanată de autoritatea bisericească competentă în conformitate cu legile fundamentale ale Bisericii și cu scopul ei, iar partea externă, care se referă la valabilitatea legii, având în vedere necesitatea promulgării⁴⁰.

Având în vedere definiția pe care Nicodim Milaș o dă dreptului bisericesc și perspectiva sa asupra textelor canonice, am arătat că diferența pe care acesta o redă între legile bisericești și legile civile rezidă nu în natura lor, ci în scopul lor. Biserica, fiind o societate perfectă, diferită de stat are un alt scop, dar are în vedere aceleași relații interne și externe precum orice altă societate, relații care sunt normate de către legile bisericești. Pornind de la această idee Milaș dezbate problema interpretării canoanelor⁴¹. Canonistul sârb evidențiază încă de la început insuficiența unei abordări stric literale, bazată doar pe analiza sensului cuvintelor, și accentuează necesitatea unei abordări subiectiv și obiectiv teleologice. Scopul interpretării trebuie să fie, coform autorului, urmărirea intenției obiective și subiective a legiuitorului, prin explicarea înțelesului intern al legii și evidențierea sensului legii din forma ei⁴².

În viziunea lui Milaș interpretarea legilor trebuie să urmărească elementele gramaticale, logice, istorice și sistematice. Elementul gramatical al interpretării are în vedere explicarea înțelesului cuvintelor și a formulărilor legislatorului. Elementul logic se referă la sensul legii, analizat după relațiile logice. Elementul istoric accentuează contextul istoric și momentul apariției legii. Elementul sistematic

³⁹ Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 50.

⁴⁰ Deși accentuează necesitatea promulgării, autorul recunoaște că aceasta nu a fost formal reglementată pentru dreptul canonic. Totuși, conform autorului, promulgarea este reglementată de către Sf. Scriptură. Pentru această adirmație, Milaș aduce mai multe citate, care, în înșelesul lor nu au nicio legătură cu actul promulgării legii. (Ieșire 20, 1-22; Mt. 5, 17 sau In. 10, 34). Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 4. De fapt, argumentele pentru argumentarea necesității legi sunt preluate de către Milaș de la Puchta și Savigny.

⁴¹ Milash, *Kirchenrecht*, p. 64.

⁴² „muß vielmehr in den Geist des Gesetzes eingedrungen, der Standpunkt des Gesetzgebers vor Augen gehalten, sowie der Gedanke erfaßt werden, welcher den Gesetzgeber beim Erlassen des Gesetzesleitete”. Milash, *Kirchenrecht*, p. 64.

are în vedere poziționarea legii în sistemul general al dreptului⁴³. Milaș consideră că aceste elemente sunt suficiente pentru interpretarea legilor care nu ridică probleme grave de înțelegere. Totuși, în asemenea situații, pentru a ajunge la o interpretare deslușită a legii, autorul propune, bazându-se pe știința dreptului, mai multe elemente ajutătoare: 1. Analiza relației cu întreaga legislație prin explicarea unui pasaj dificil printr-un alt pasaj al aceleiași legi, sau printr-un pasaj paralel al unei alte legi, aflată în relație cu prima lege și emanată de către același legiutor, în primă instanță, sau cu legi mai vechi, în a doua instanță; 2. Analiza rațiunii legi (ratio legis)⁴⁴; 3. Evaluarea înțelesului intern al rezultatului obținut prin interpretarea legilor. Un alt mijloc ajutător, mai ales în cazul lipsei unei legi pentru un anumit context, este cel al comparării cu o lege existentă care normează un context asemănător. Ca exemple de aplicare a acestor principii în analiza canoanelor Milaș indică spre interpretările lui Zonaras și Balsamon la Nomocanonul în XIV titluri.

La o analiză atentă a acestor principii se poate constata că ele sunt preluate din sistemul de interpretare a lui Friedrich Carl von Savigny. În celebra sa operă *System des heutigen Römischen Rechts*, Savigny dezbate în al patrulea capitol problema interpretării legilor în sistemul de drept roman⁴⁵. Acesta identifică patru elemente principale ale interpretării. Elementul gramatical și cel logic are în vedere textul de lege – indiferent dacă este o lege a dreptului roman bizantin, sau o lege actuală, autorul consideră aplicarea elementelor general valabilă –, iar elementul istoric și sistematic asupra contextului apariției și implementării sale în sistem⁴⁶.

Dacă am compara pasajele despre interpretarea legii la Nicodim Milaș cu cele regăsite la Friedrich Carl von Savigny vom constata o asemănare extraordinară.

Aceast tabel ne arată că Milaș este într-un tot dependent de ideile lui Savigny, pe care le preia.

⁴³ Milash, *Kirchenrecht*, p. 65.

⁴⁴ Milaș menționează la acest mijloc suplimentar de interpretare a legii și principiile: „ubi eadem ratio legis, ibi eadem dispositio” și „cessante ratione legis, cessat lex ipsa”, preluate de la Savigny. Milasch, *Kirchenrecht*, p. 66, n. 7.

⁴⁵ Friedrich Carl von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts*, Band 1, Berlin 1840, p. 206 și următoarele.

⁴⁶ Analiza celor patru elemente a reprezentat subiectul multor analize: Ulrich Huber, „Savignys Lehre von der Auslegung der Gesetze in heutiger Sicht”, *Juristenzeitung* 58.1 (2003), pp. 1-17.

Friedrich Carl von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts*

Nicodim Milaș, *Dreptul canonic*

„Fiecare lege are ca scop să determine natura unui raport de drept, adică să exprime o idee (fie că este simplă sau compusă), prin care este asigurată ființa fiecărei relații de drept față de eroare și arbitrarietate”

„Și legea bisericească, ca orice lege, trebuie să normeze caracteristicile unui anumit raport de drept, adică, să exprime o idee, prin care este asigurată existența acestui raport de drept, față de orice eroare și de orice arbitraritate”*

„Elementul gramatical al interpretării are ca obiect cuvântul, care mediază trecerea de la gândirea legislatorului la gândirea noastră. De aceea constă în descrierea limbajului legal folosit de către legiuitor”

„Elementul gramatical al interpretării are ca obiect textul legii și tinde să scoată sensul din cuvinte. El constă deci în explicarea expresiilor întrebuintate de legiuitor în lege”**

„Elementul logic se referă la structurarea gândirii, adică la relația logică în care se află anumite părți particulare între ele.”

„Elementul logic analizează pur și simplu sensul legii, adică cercetează raportul logic în care se află elementele izolate.”

„Elementul istoric are ca obiectiv contextul determinat la momentul legii date prin reguli de drept pentru relația de drept prezentă.”

Elementul istoric se referă la starea dreptului la momentul dării legii și cercetează originea legii.

„Elementul sistematic se referă la legătura lăuntrică, care unește instituțiile de drept și regulile de drept într-o mare unitate. Legiuitorul a avut de asemenea în minte această legătură, la fel de bine ca și pe cea istorică, și îi vom înțelege pe deplin ideea, când suntem lămurii în ce raport stă o lege față de sistemul general al dreptului și cum ar trebui să fie efectiv inclusă în sistem.

„Elementul sistematic se referă la legătura lăuntrică, care unește legea respectivă cu celelalte instituții de drept. Deoarece legiuitorul a trebuit să aibă înaintea, în mod necondiționat, legătura aceasta, abia atunci îi putem înțelege pe deplin ideea, când suntem lămurii în ce raport stă o lege față de sistemul general al dreptului și ce importanță are legea respectivă în acest sistem.

* Milasch, *Kirchenrecht*, p. 64; F. C. von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts*, Band 1, p. 212.

** Milasch, *Kirchenrecht*, p. 65; F. C. von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts*, Band 1, p. 213-214.

O primă lucrare care tratează întregul corpus de canoane este „Zbornik pravila svetih apostola, vasijskih i pomjesnih sabora i svetih otaca, koja su primjena pravoslavnom crkvi (Colecția canoanelor Sfintilor Apostoli, ale sinoadelor ecumenice și particulare precum și ale Sfinților Părinți, care au fost primite de Biserica ortodoxă răsăriteană)”, publicată pentru prima dată la Zara în anul 1884, iar a doua oară la Neoplanta în 1886. Lucrarea în 380 de pagini reprezintă o traducere a Syntagmei ateniene a lui Rhalles și Potlles în limba sârbă, având o introducere literar-istorică, unde se prezintă izvoarele canonice și colecțiile canonice în limba greacă, slavă și română, terminându-se cu un index alfabetic analitic al canoanelor⁴⁷. O a doua lucrare, mult mai complexă este Правила (Kanones) православне цркве с тумачењима, publicată în două părți în 1895 și 1896⁴⁸. După cum afirmă și autorul, scopul acestor interpretări este redat de către necesitatea înțelegerii textelor canonice, pe care o compară cu necesitatea interpretării textului scripturistic⁴⁹. Urmând prooimion-ului lui Zonaras de la interpretarea canoanelor, Nicodim Milaș afirmă același scop al lucrării: „explicare cuvintelor dumnezeiești luminează și învață pe cei fără experiență”⁵⁰. De asemenea, interpretarea canoanelor urmărește pătrunderea adevăratului înțeles canonic și juridic al textelor și formarea unei perspective depline asupra instituțiilor canonice prin compararea locurilor paralele⁵¹.

Nicodim Milaș dedică un întreg capitol abrogării canoanelor, perspective reluate de către cercetătorii ortodocși ulteriori. Abrogarea poate fi făcută de autoritatea competentă fie total, fie parțial⁵². În primul caz, este făcută prin intervenția directă a legiuitorului

⁴⁷ Enikő Mária Regényi, *Nikodim Milaș*, p. 57. A se vedea recenzia lui: Ivan Ferdinandovics, „Zbornik pravila”, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, bd. 53 (1885), p. 357.

⁴⁸ Cele două volume au fost traduse în limba română de către Uroș Kovincici și Nicolae Popovici, care au divizat cele două volume în două părți pentru fiecare volum, astfel: volumul I.1, Arad, 1930; volumul I.2. Arad, 1931; volumul II.1, Arad, 1934; volumul II.2, Arad, 1936.

⁴⁹ Никодим Милаш, *Правила (Kanones) православне цркве с тумачењима*, Novi Sad, 1895, p. V. Prefața aceasta este tradusă separat în Milaș, *Canoanele*, vol. 1, pp. 150-151.

⁵⁰ Никодим Милаш, *Правила (Kanones) православне цркве с тумачењима*, p. X.

⁵¹ Никодим Милаш, *Правила (Kanones) православне цркве с тумачењима*, p. 3. Milaș, *Canoanele*, p. 9.

⁵² Milaș, *Kirchenrecht*, pp. 68-69;

(abrogatio), sau prin ieșirea ei din uz (desuetudo), deoarece nimeni nu mai aplică acea lege. Abrogarea parțială are în vedere schimbarea parțială a unei legi sau derogarea de la lege pentru anumite persoane pe bază de privilegiu sau dispensă. Valerian Șesan preia ideile lui Nicodim Milaș și dezbate pe larg problema abrogării canoanelor, folosind de data aceasta terminologia tehnică specifică dreptului secular: abrogare (desființarea totală), ieșirea din uz (când nu mai există subiectul, obiectul și scopul legii), derogare (desființarea parțială), subrogare (adăugare unor noi pasaje), obrogare (înlocuirea parțială),⁵³ Excepția de la o lege generală poate fi dată prin dispensă sau prin privilegiu personal, real sau local. Aceste criterii pot fi aplicate doar de către sinoadele ecumenice sau de către sinoadele panortodoxe⁵⁴.

După Milaș, căruia îi urmează mulți autori ortodocși, abrogarea totală are loc în mai multe cazuri: a. când autoritatea competență dă o lege nouă în locul cele vechi, aplicându-se aici principiul *lex posterior derogat priori*⁵⁵. Sinodul ecumenic este cel care poate abroga orice canon, prin urmare autorul oferă mai multe exemple de abrogări: canonul 5 apostolic prin canonul 12 Trulan, canoanele 37 apotolic, 5 I ecumenic, 19 IV ecumenic au fost abrogate prin canoanele 8 Trulan și 6 VII ecumenic, can. 15 Neocezarea prin 16 Trulan, can. 41 Cartagina prin 29 Trulan⁵⁶; b. când o lege dată pentru o perioadă precisă de timp încetează după trecerea timpului, precum în cazul: can. 3 Trulan, 8 Neocezarea, 102 Cartagina, 47 Vasile cel Mare⁵⁷. c. când obiectul sau rațiunea legii nu mai există sau a încetat să existe, după principiul *cessante ratione legis cessat lex ipsa*, pre-

⁵³ Valerian Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, pp. 56-57.

⁵⁴ Valerian Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, p. 57.

⁵⁵ Milaș, *Kirchenrecht*, p. 69. Constantin Dron, deși consideră că legislația canonică nu a fost abrogată de către vreun sinod ecumenic, în momentul analizei contradicțiilor propune fie aplicarea principiului *lex posterior derogat priori*, fie superioritatea autorității sinodului care emană canoanele, dând și exemple de canoane abrogate de către Sinodul Trulan, cum ar fi abrogarea canonului 15 Neocezarea prin can. 16 Trulan. Constantin Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, p. 153.

⁵⁶ Milaș, *Kirchenrecht*, p. 69. Valerian Șesan oferă în mare parte aceleași exemple de canoane abrogate de către sinoadele ecumenice, cu ar fi: can. 5 ap. prin can. 12 și 48 Trulan, can. 41 ap. prin can. 11 VII ec., can. 37 ap. prin can. 8 Trulan și 6 VII ec. Valerian ȘESAN, „Revision der Kanones und anderer kirchlicher Nonnen, sowie deren Kodifizierung”, pp. 313-314.

⁵⁷ Milaș, *Kirchenrecht*, p. 70, n. 5; Rodopoulos, *Canon Law*, p. 105, n. 46;

cum în can. 12, 13, 66, 67, 84 apostolic sau 59, 62, 63, 97, 102 Cartagina⁵⁸; d. când împrejurările în care se află Biserica nu mai corespund cu cele în care s-a dat legea, iar autoritatea bisericească o abrogă sau o înlocuiește (can. 6 Ancira și can. 3 Petru al Alexandriei prin can. 73 Vasile cel Mare, can. 5 apostolic cu 12 Trulan, can. 37 ap., 5 I ec., 19 IV ec. prin 8 Trulan și 6 VII ec.); e. când o nouă lege desființează o practică particulară, iar nu un obicei general (can. 2 I-II); f. când canonul cade în desuetudine și nu mai este folosit.

Abrogarea parțială a legii are loc prin derogare de la lege prin privilegiu sau dispensă, acordată cuiva pentru scutirea de împlinirea legii, ambele cândite sunt gândite ca o concesie datorată slăbiciunii omenești. Privilegiul încetează când dispare rațiunea sa sau raporturile de drept. Dispensa nu se poate aplica la legile bisericești fundamentale. După încetarea rațiunii dispensei aceasta dispare. Care este impactul acestor teze în interpretarea canoanelor se poate vedea printr-un exemplu concret.

La a doua posibilitate de abrogare a legii, Nicodim Milaș oferă mai multe exemple de canoane care au fost abrogate datorită trecerii perioadei pentru care acelea au fost date. În lista sa de canoane amintește: can. 3 Trulan, 8 Neocezarea, 102 Cartagina, 47 Vasile cel Mare⁵⁹.

Această idee a abrogării canonoanelor respective este fundamentală pentru rezultatele interpretării la care ajunge episcopul sârb. Unul dintre canoanele care a dus la o adevărată dispută în întreg spațiul teologic ortodox, începând cu 1907, este can. 3 Trulan. Prin publicarea în 1907 a broșurii Рукоположење као сметња браку (Hirotonia ca piedică pentru căsătorie)⁶⁰, ale cărei idei de structurare se regăsesc în Dreptul bisericesc oriental și în Comentariile la

⁵⁸ Milaș, *Kirchenrecht*, p. 70, n. 5; Rodopoulos, *Canon Law*, p. 105.

⁵⁹ N. Milasch, *Kirchenrecht*, p. 70, n. 5;

⁶⁰ Никодим Милаш, *Рукоположење као сметња браку*, Мостар 1907. 32 pp. Traducere română: Dr. Nicodim Milaș, „Hirotonia ca pedecă pentru căsătorie”, *Revista Teologică*, An. 1, nr. 4 (1907), pp. 150-159. Nicodim Milaș, „Hirotonia ca pedecă pentru căsătorie. Partea a II-a”, *Revista Teologică*, An. 1, nr. 5 (1907), pp. 196-203. Nicodim Milaș, „Hirotonia ca pedecă pentru căsătorie. Partea a III-a”, *Revista Teologică*, An. 1, nr. 6 (1907), pp. 240-248. Nicodim Milaș, „Hirotonia ca pedecă pentru căsătorie. Partea a IV-a”, *Revista Teologică*, An. 1, nr. 7-8 (1907), p. 300-304 republicate în broșura Nicodim Milaș, *Hirotonia ca piedica pentru căsătorie. O chestiune de Drept Canonic*, Editura Arhidiecezana, Sibiu, 1907.

canoane, a dus la o întreagă dispută cu argumente pro și contra posibilității de recăsătorie a preoților⁶¹. Fără a intra în dezbateră în sine, se poate vedea cum interpretare pe care o aplică Nicodim Milaș în susținerea acestei idei și metodele exegetice pentru a ajunge la argumente pentru recăsătoria preoților, deși această practică este interzisă de către tradiția canonică, este în strânsă legătură cu viziunea sa despre dreptul canonic și despre natura canoanelor. Exemplul interpretării canonului 3 Trulan este unul paradigmatic pentru întreaga gândire a marelui canonist sârb. Milaș are în vedere în structurarea lucrării: fundamente biblice, fundamente juridice și canonice începând din sec. IV, posibilitatea de modificare a acestora conform „doctrinei dreptului canonic”, modul acestei modificări, sau sub altă denumire, după cum am văzut la analiza viziunii sale despre dreptul canonic, argumente de drept divin, argumente de drept uman care cuprind legi bisericești și politico-bisericești, abrogarea anumitor canoane.

Concluzii

Abordarea problemelor canonice și a naturii dreptului canonic ortodox în scrierile lui Nicodim Milaș reprezintă o raportare continuă și, de cele mai multe ori mimetică, la teoria occidentală modernă a dreptului de factură formalist-seculară, în principal la teoriile lui Friedrich Carl von Savigny. Scopul principal al acestei tendințe, care

⁶¹ Pe lângă Nicodim Milaș, au adus argumente în favoarea recăsătoriei preoților: Vasile Găină, *Admisibilitatea căsătoriei a doua a preoților din punct de vedere dogmatic, canonic și practic*, Societatea tipografică bucovinească, Editura foii clericale „Viitorul”, Cernăuți, 1907. *Memoriu. Recăsătorirea preoților ort. or. după Dr. V. Găină și Dr. N. Milaș*, Flondoreni, 1919. Împotriva recăsătoririi preoților au fost: Mariu Theodorian, *Recăsătoria preoților. Încercare de Marin Theodorian*, Inst. de arte grafice „Eminescu”, București, 1907, 47 p. Emilian Voiutschi, *Recăsătoria preoților*, Cernăuți, 1907, 46 p. (Emilian Wojucki, „Die Wiederverehelichung der Priester in d. morgenl. Kirche”, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 88 (1908), pp. 405-440; broșură: Kirchheim & Co, Mainz, 1908, 38 pp.); Gheorghe Ciuhandu, „Căsătoria a doua a preoților”, *Biserica și școala*, nr. 11, 16/29 Martie, 1908, pp. 1-2. Au luat atitudini față de această problemă și sârbii prin Ștefan N. Veselinovici, *Despre căsătoria preoților*, Belgrad, 1907, (Rector al seminarului teologic din Belgrad) și I. Vucicovici „Păreri cu prilejul mișcării clerului ortodox pentru căsătoria a doua”, *Bogoslovskia Glasnik*.

poate fi numită legalistă, a fost acela de a încadra științific Dreptul canonic în vastul domeniu al dreptului. Prin aceasta, Nicodim Milaș este tributar unei viziuni apusene atât eclesiologice, văzând Biserica drept societate perfectă, cât și canonice, decursă din cea eclesiologică, aplicând canoanelor aceleași principii de înțelegere pe care dreptul roman le aplica legilor civile. De aceea putem concluziona:

1. Nicodim Milaș se înscrie în linia generală de abordare a dreptului canonic pe un fundal apusean la care aplică realitățile canonice ortodoxe.

2. Încercarea de sistematizare a dreptului canonic duce la o metaistorie canonică, textele pierzându-și contextul lor istoric pentru a putea fi încadrate într-un sistem de drept, ceea ce duce la mici distorsiuni ale viziunii canonice ortodoxe.

3. Canoanele sunt percepute ca legi bisericești având alt scop față de legile civile, dar nu neapărat și altă natură.

4. Divizarea dreptului canonic și a canoanelor este, în mare parte, tributară dreptului canonic catolic

5. Această divizarea este aplicată interpretării canoanelor, ducând la interpretări contrare unei viziuni canonice ortodoxe generale, exemplul cel mai evident fiind interpretarea.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.203-221

Contribuția profesorului Nicolae Chițescu la aprofundarea unor teme dogmatice din perspectivă ecumenică

Pr. drd. Cristian RĂDULESCU

popa_turcu@yahoo.com

Abstract:

The great Romanian theologian, Professor Nicolae Chițescu has also contributed to the development of some dogmatic themes from the ecumenical perspective. Member of the commission „Faith and Constitution” of the Ecumenical Council of Churches and of the Inter-Orthodox commissions of dialogue with the Anglicans and the Old Oriental Churches has significantly contributed to the dialogue that took place between our Church and the remembered Churches. He particularly campaigned for the rapprochement between the Orthodox Church and the Old Oriental churches, considering that their monophysitism is moderate. He describes the connection of friendship between the Romanian Patriarchate, led by Patriarch Justinian, and the Church of Malabar, India, connection which is sealed by mutual visits. He recalls the visit of Archimandrite Paul Vergheze, rector of the Seminary of Kottayam, in Romania and plays aspects of the conference held by him. He exposes a brief history of the Ecumenical Movement, pointing also the form of organization and the discussions from the meetings of the Ecumenical Council of Churches. Our theologian has also described the point of view of some heterodox on the role of the Orthodox Church in the Ecumenical Movement. The Profession of faith of Pope Paul VI draws Professor Chițescu’s attention, who considers it a medieval twist. He speaks about the presence and absence of Tradition in the Churches, showing that the Orthodox Church does not need a new tradition, because she lives the apostolic-patristic tradition. The contribution brought by the Romanian theologian in the ecumenism is a real and significant one for the Romanian Orthodox Church.

Keywords:

Contribution, ecumenical, Anglican, member, commission, dialogue, visit, tradition.

Introducere

Emeritul teolog și dascăl al Teologiei Dogmatice românești a văzut lumina zilei în data de 30 martie 1904 în localitatea Moroeni, județul Dâmbovița. Despre părinții săi mărturisește chiar el spunând: „tatăl meu a fost notar, iar mama mea a fost, în împrejurări familiale deosebite, întruchiparea jertfei și a dragostei”¹. Clasele primare le-a urmat în comuna natală iar ca dascăl i-a avut pe Ioan Ciorănescu și Haralambie Lică. Studiile secundare le-a urmat la liceul „Enăchiță Văcărescu” din Târgoviște (1916-1921) iar mai apoi la „Seminarul Central” din București (1921-1924). După ce timp de un an va activa ca învățător în comuna natală, în anul următor, 1925, va primi din partea patriarhului Miron Cristea o bursă și va urma apoi cursurile Facultății de Teologie protestantă din Paris unde își va susține și obține licența în anul 1930 cu titlul „*Le papyrus d'Amenemope et le livre des Proverbes*”. Dar la Paris nu a frecventat doar cursurile de Teologie ci și pe cele de Litere, Filozofie și Drept, întorcându-se în țară cu diploma de elev al școlii „*Des Hautes Etudes*” și cu titlul de „*Bachelier en Theologie*”. Ucenic al profesorului Ioan Mihălcescu își va susține mai întâi lucrarea de licență sub îndrumarea acestuia cu titlul „*Sinodul de la Ferrara-Florența*” iar în anul 1937, sub îndrumarea aceluiași mare dascăl și ierarh va obține titlul de doctor în teologie la Facultatea din București în urma susținerii lucrării cu titlul „*Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în operele Sfinților Părinți*”. Atât teza de licență de la Paris cât și cea de la București au primit calitative maxime. Între anii 1930-1934 a fost asistent onorific la catedra de Liturgică și Pastorală iar între 1934-1937 la catedra de Teologie Dogmatică și Istoria Religiiilor. La aceeași catedră va fi asistent titular până în 1945 când va fi numit, prin concurs, profesor agregat la disciplinele Dogmatică și Simbolică. În luna decembrie a anului 1948 va fi numit profesor titular la aceeași catedră în cadrul Institutului Teologic Universitar din București unde va funcționa până la data de 1 septembrie 1973. După pensionare va activa ca profesor consultant pentru studenții care urmau cursurile de doctorat.²

Părintele profesor Ștefan Sandu vorbind despre opera teologului Nicolae Chițescu, afirmă că aceasta a avut un rol hotărâtor în cadrul

¹ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți, teză de doctorat*, București, tipografia Activitatea Grafică, 1937, p. 187, cv.

² Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Sibiu, 2014, Ediția a III-a revăzută și adăugită, pp. 134-136.

teologiei ortodoxe, bucurându-se de recunoaștere internațională iar „contribuția fundamentală a prof. dr. Nicolae Chițescu este aceea că a prezentat în mod deosebit legătura strânsă dintre Teologia Dogmatică și Teologia Simbolică din perspectivă ortodoxă. Dogmatica ortodoxă a fost expusă pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, iar Teologia Simbolică a fost tratată interconfesional pe baza izvoarelor simbolice ale celor trei mari confesiuni creștine și a literaturii teologice de specialitate”³.

Lect. Dr. Cristinel Ioja are de asemenea cuvinte de laudă la adresa operei marelui teolog și trăitor român: „ucenic prin formație teologică și în ceea ce privește metoda de lucru a dogmatistului român Ioan Irineu Mihălcescu, profesorul Nicolae Chițescu aduce contribuții însemnate în Teologia Dogmatică Română, într-o perioadă în care aceasta se află încă sub influența manualelor de școală scrise după modelul celor occidentale. Contribuția sa fundamentală rămâne în Teologia Dogmatică Ortodoxă, realizarea unor temeinice studii care înlocuiesc în ceea ce privește răscumpărarea, aspectul de satisfacție, specific teologiei anselmiene, cu aspectele de factură biblică și patristică, aspectul de jertfă, aspectul ontologic, aspectul recapitulativ”⁴. Activitatea publicistică a profesorului Chițescu din revista Glasul Bisericii „arată relația specială a teologului nostru cu parohia, cu viața ei, cu viața Bisericii în general, fiind conștient totodată de provocările pastorale și misionare la care aceasta – prin ierarhii, preoții și credincioșii ei – trebuia să facă față”⁵.

Părintele profesor universitar doctor Ioan Tulcan, tratând despre aspectele hristologiei în opera marelui dascăl al Bisericii noastre, afirmă că „teologul ortodox Nicolae Chițescu face parte dintr-o pleiadă de teologi dogmatiști ortodocși români, care au ilustrat catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică a Institutului Teologic Universitar din București cu deosebită competență și măiestrie”⁶.

Opera sa teologică este una foarte vastă. Fiind profesor titular la catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică în cadrul Institutului Teologic de Grad Universitar din București, acesta împreună cu alți colegi au elaborat în 1958 Manualul de Teologie Dogmatică și Simbolică în două volume. Din cel dintâi volum care are 555 pagini

³ Pr. prof. dr. Ștefan Sandu, *Noțiunea dogmei în teologia profesorului universitar doctor Nicolae Chițescu*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă București”, 2005, p. 13.

⁴ Lect. Dr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și Dogmatişti*, Timișoara, ed. Marineasa, 2008, p. 126.

⁵ Lect. Dr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și Dogmatişti*, p. 127.

⁶ Pr. prof. dr. Ioan Tulcan, *Aspecte ale hristologiei în opera profesorului Nicolae Chițescu*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă”, București, 2005, p. 75.

profesorul Nicolae Chițescu a întocmit aproape 500. *„Ca profesor de Dogmatică, prof. N. Chițescu s-a impus prin seriozitate și deosebită competență, prin bogată activitate publicistică și științifică pe linia înaintașului și magistrului său Ioan Irineu Mihălcescu”*⁷.

Profesorul Nicolae Chițescu a elaborat studii de Teologie Dogmatică de o importanță majoră, aplecându-se asupra mai multor teme dintre care amintim: Harul, eclesiologia, soteriologia, hristologia, revelația, dogma, paradigmele divine dar și teme cu iz ecumenic datorită faptului că a făcut parte din comisii ale Mișcării Ecumenice. Deși a participat la mai multe dialoguri ecumenice, cum ar fi cele avute cu Bisericele vechi-orientale ori cu anglicanii, totuși a rămas fidel învățăturii ortodoxe, apărând întotdeauna dreapta credință și nu a făcut nici un fel de concesie în privința dogmelor. În continuare vom reda activitatea și opera profesorului român doctor Nicolae Chițescu cu privire la tema ecumenismului, o temă care ridică multe probleme pentru teologii actuali.

1. Rolul profesorului doctor Nicolae Chițescu în cadrul conferinței panortodoxe de la Rodos și organizarea Mișcării Ecumenice.

Adevărat trăitor și apărător al dreptei credințe, profesorul Nicolae Chițescu a avut o activitate rodnică și în ceea ce privește ecumenismul, mai ales în cea de-a doua parte a vieții sale. Fiecare Biserică ori formațiune religioasă cât de mică crede că deține adevărul revelat. Totuși în aceste condiții se vede suferința fiecărei entități religioase din dezbinarea cultelor. Mișcarea ecumenică își dorește o apropiere între aceste Biserici sau chiar unirea lor dacă ar fi posibil. Pentru realizarea acestui deziderat s-au făcut eforturi mari iar delegații ale Bisericilor s-au întrunit la diferite conferințe ecumenice sau mondiale. Profesorul Nicolae Chițescu a avut un rol deosebit de important în aceste conferințe fiind membru al comisiei Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic precum și membru în comisiile interortodoxe de dialog cu anglicanii și bisericile Vechi-Orientale. Teologul nostru a făcut însă parte din delegația Bisericii Ortodoxe Române la Conferințe panortodoxe, precum cea de la Rodos.

⁷ Prof. dr. Nicolae Chițescu, pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Catedra de Dogmatică, Teologie Fundamentală și Istoria Religiiilor*, în „Studii Teologice”, an. XXXIII, nr. 7-10/1981, p. 555.

Conferința panortodoxă de la Rodos, desfășurată între 20 septembrie și 5 octombrie 1961, a dovedit criticilor eterodocși că prezicerile făcute nu consună cu adevărul de totdeauna din Biserica noastră. Impedimentele evocate de ei au fost trecute cu bine de ortodocși care s-au întrunit la Conferința amintită mai sus. Alte întâlniri asemănătoare au mai avut loc la Vatoped la Sfântul Munte Athos în 1923 și la Atena în 1936 când s-a desfășurat Congresul Profesorilor de Teologie, însă nici una din aceste întruniri nu a adunat toate Ortodoxiile. Pentru Conferința de la Rodos s-au preluat cele 17 teme care au fost fixate la Vatoped și s-au îmbunătățit, toate Bisericile fiind de acord cu acestea. Biserica Ortodoxă Română a dat aviz favorabil după ce teologii de specialitate au studiat cu multă luare aminte temele propuse. Au fost delegați din partea Sfântului Sinod al Bisericii noastre următorii: Î.P.S. Iustin Moiescu mitropolitul Moldovei și Sucevei, P.S. Andrei Moldovanu episcopul românilor din cele două Americi, P.S. Nicolae Corneanu episcopul Aradului, pr. prof. Liviu Stan și Pr. Gr. Cernăianu, consilieri teologici, precum și profesorul doctor Nicolae Chițescu de la Institutul Teologic de Grad Universitar din București. Î.P.S. Iustin a fost însoțit și de ieromonahul Lucian Florea. Profesorul Chițescu amintește că alături de Biserica Ortodoxă Română au mai participat și delegații din următoarele Ortodoxii: Patriarhia Ecumenică, Biserica Alexandriei, Biserica Antiohiei, Biserica Ierusalimului, Biserica Rusiei, Biserica Serbiei, Biserica Bulgariei, Biserica Ciprului, Biserica Greciei, Biserica Poloniei și Biserica Cehoslovaciei. La această conferință panortodoxă de la Rodos au participat și delegați ai celorlalte Biserici însă doar în calitate de observatori. Atmosfera a fost una frățească, dominând dragostea și buna înțelegere. S-au transmis mesaje cu urări de bine din partea tuturor Bisericilor. Conferința de la Rodos avea ca obiectiv înfăptuirea unui mare pas spre un viitor Prosinod ecumenic. Profesorul Chițescu afirma despre această conferință următoarele: „*Conferința panortodoxă de la Rodos are o însemnătate deosebită pentru Biserica Ortodoxă din mai multe pricini: Întâi pentru că a reușit să adune reprezentanții tuturor Bisericilor Ortodoxe... În al Doilea rând pentru că a rezolvat toate problemele procedurale... În al treilea rând pentru că prin unanimitatea în toate hotărârile luate s-a manifestat încă odată unitatea Ortodoxiei... În al patrulea rând, pentru că Ortodoxia de pretutindeni a dovedit odată mai mult că este strâns legată de preocupările și năzuințele de azi ale popoarelor și îndeosebi de cea mai vitală dintre toate – pacea*”⁸.

⁸ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Conferința Panortodoxă de la Rodos* în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, an XXXVII, nr. 9-12/ 1961, p. 735.

Cu privire la Mișcarea Ecumenică este bine să fim atenți la problemele pe care li ridică aceasta. Dar ce reprezintă oare Mișcarea Ecumenică? Răspunsul îl primim de la profesorul Chițescu: „*Mișcarea Ecumenică din vremea noastră este efortul colectiv al Bisericilor creștine de apropiere, colaborare și unire și care – încă în curs de desfășurare fiind – a primit până în prezent adeziunea a circa 200 de culte sau comunități creștine mărturisind credința în Prea Sfânta Treime*”⁹. Mișcarea Ecumenică și-a împărțit, la început, activitatea în trei sectoare: Mișcarea pentru credință și constituție, Creștinismul practic și Consiliul misiunilor, dar în timp s-a observat că această metodă nu este eficientă, cele trei organizații unindu-se ulterior. Atunci când vorbește despre Mișcarea Ecumenică profesorul Nicolae Chițescu recunoaște că nu poate fii lipsit de subiectivitate, numindu-se „*fiu credincios al Bisericii Ortodoxe*”. Biserica Ortodoxă este considerată de teologul nostru ca fiind cea care binecuvântează pe celelalte ce doresc unirea pentru a reface „*mantia cea fără de cusătură*” pe care nici măcar soldații romani nu au avut curajul să o sfășie. Încercările de unire dinaintea contemporaneității sunt considerate ca aparținând de preistoria Mișcării Ecumenice.

Mișcarea Ecumenică a parcurs mai multe etape până să ajungă la această formă actuală. Inițiativele de unire au aparținut atât ortodocșilor cât și eterodocșilor. În anul 1902, Ioachim al III-lea, patriarhul ecumenic a cerut părerea tuturor Bisericilor ortodoxe în problema unirii cu romano-catolicii și protestanții. Răspunsul primit a fost favorabil dar și precaut în același timp. Mitropolitul Dorotei al Brusei va propune în anul 1919, în calitate de locțiitor al patriarhului ecumenic, un program ce va fii urmat apoi de Mișcarea Ecumenică. În 1920 el va transmite acest program tuturor bisericilor creștine. Dintre promotorii ecumenismului amintește pe Ch. Brent din partea Episcopaliană a protestantismului precum și pe „*adevăratul profet al ecumenismului*” Nathan Soderbloom.

Conferința de la Stockholm, ținută între 19-30 august 1925, a adunat 680 de delegați din 37 de țări reprezentanți ai celor 31 de confesiuni prezente. La această conferință s-au ridicat probleme practice iar rezolvarea lor se dorea printr-un „*program de viață și acțiune*”. Al doilea curent al mișcării ecumenice a fost „*Credință și Constituție*” iar prima conferință s-a ținut la Lausanne între 3 și 21 august 1927. Prin contopirea acestor două curente (Viață și Acțiune și Credință și

⁹ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Mișcarea Ecumenică în Ortodoxia*, an XIV, nr. 1-2/1962, p. 4.

Constituție), în 22 august 1948 s-a constituit prima ședință a „*Consiliului Ecumenic al Bisericii*”. La această primă ședință de la Amsterdam au participat 147 de Biserici din 44 de state. Profesorul Nicolae Chițescu enumeră și amintește câteva detalii despre cele trei adunări generale ale Consiliului Ecumenic al Bisericii și despre integrarea Consiliului Internațional al Misiunilor în Consiliul Ecumenic al Bisericii la adunarea generală de la New-Delhi în 19 noiembrie 1961. Tot la această adunare a fost primită și Biserica Ortodoxă Română în Consiliul Ecumenic al Bisericii dimpreună cu alte Biserici surori Ortodoxe. „*Cu intrarea Bisericii Ortodoxe celor mai numeroase, poziția Ortodoxiei în Mișcarea Ecumenică s-a întărit și ea poate influența în bine lucrările Consiliului Ecumenic, a cărui structură s-a modificat, simultan, și prin integrarea Consiliului Internațional al Misiunilor*”¹⁰.

Mișcarea Ecumenică a crescut continuu în ceea ce privește numărul Bisericii ce aderă la ea și are ca obiectiv lucrarea comună duhovnicească prin colaborarea dintre misionari pentru a se putea reface o unitate cât mai mare. Baza Consiliului Ecumenic este dată de întâiul articol din Constituție „*Consiliul Ecumenic al Bisericii este o asociație frățască de Biserici, care mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor, după Scriptură și se străduiesc să răspundă împreună la chemarea lor comună pentru slava singurului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh*”¹¹. Această formulă de bază a fost acceptată de toate Bisericele Ortodoxe.

În baza unor raporturi de la adunările generale profesorul Chițescu consideră că „*sarcina Consiliului Ecumenic al Bisericii este de a servi Bisericele pentru îndeplinirea în lumea întreagă, a chemării lor comune, date de Dumnezeu*”¹² iar unitatea crește odată cu lucrarea comună pentru îndeplinirea misiunii. Programul Consiliului Ecumenic pune în evidență lucrarea pentru unitatea Bisericii, metoda de lucru fiind bine definită în Constituție. Programul Consiliului Ecumenic nu se poate realiza într-un timp scurt ci este nevoie de o perioadă mai lungă pentru a îndeplini obiectivele propuse, însă prin urmarea acestui program nu se urmărește știrbirea vreunei Biserici sau adăugarea de noi învățături sub nici o formă. În opinia teologului nostru Consiliul Ecumenic nu este o „*supra-Biserică*” iar

¹⁰ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Mișcarea Ecumenică* în „Ortodoxia”, an XIV, nr. 1-2/1962, pp. 24-25.

¹¹ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Mișcarea Ecumenică* în „Ortodoxia”, an XIV, nr. 1-2/1962, p. 29.

¹² Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Mișcarea Ecumenică* în „Ortodoxia”, an XIV, nr. 1-2/1962, p. 31.

scopul lui nu este nicidecum de a negocia uniri între Biserici ci de a realiza o legătură vie între Biserici. Consiliul Ecumenic nu poate fi întemeiat pe o concepție particulară a vreunei Biserici iar primirea în sânul său al vreunei Biserici nu înseamnă nicidecum primirea învățăturii particulare a acelei Biserici.

Implicațiile eclesiologice ale Bisericilor membre în Consiliul Ecumenic sunt privite de profesorul Chițescu în legătură cu declarația de la Toronto. Iată care sunt acestea:

- Convingerea comună că Hristos este Capul dumnezeiesc al Trupului
- Sprijinirea pe Noul Testament atunci când se afirmă că Biserica lui Hristos este una
- Apartenența la Biserica lui Hristos se întinde dincolo de corpul credincioșilor
- Relația Bisericilor cu Biserica Sobornicească este un punct comun de studiu
- Bisericile din Consiliul Ecumenic recunosc în celelalte Biserici „elemente” ale adevăratei Biserici
- Bisericile membre pot primi sfaturi unele de la altele dar cu scopul de a învăța de la
- Mântuitorul, mărturia pe care să o dea în numele Lui în lume
- Ca urmare practică se dorește solidaritatea Bisericilor, ajutorarea frățească atunci când este nevoie.
- Stabilirea raporturilor duhovnicești pentru a învăța cum să se ajute unele pe altele în lucrarea de zidire a Trupului lui Hristos.

În urma acestor lămuriri asupra rolului Consiliului Ecumenic, profesorul Chițescu concluzionează următoarele: „Nici o Biserică nu trebuie deci să se teamă că trebuie să renege moștenirea sa din pricina intrării ei în Consiliu. Pe măsură ce se va desfășura discuția între Biserici și se vor strânge din nou contactele între ele, se vor ivi noi probleme și noi hotărâri. Căci Consiliul există pentru ca Bisericile să iasă din impasul la care fuseseră reduse în relațiile lor între ele. Dar nici o Biserică nu va fi silită niciodată să ia o hotărâre împotriva convingerii sau dorinței ei”¹³.

Profesorul Nicolae Chițescu este de acord cu doctorul W. A. Visser't Hooft, secretarul general al Consiliului Ecumenic, care insistă asupra faptului că nu se dorește crearea unei Supra-Biserici. Pastorul doctor W. A. Visser't Hooft formulează în lucrarea sa,

¹³ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Mișcarea Ecumenică în „Ortodoxia”*, an XIV, nr. 1-2/1962, p. 42.

Supra-Biserica și Mișcarea Ecumenică, șase declarații în care arată scopul urmărit în toate Adunările Generale ce au caracter ecumenic. Concluzia trasă din aceste declarații este că țelul Mișcării Ecumenice este de a înnoi viața Bisericilor prin chemarea la apropiere și unitate și nu de a crea o Supra-Biserică așa cum greșit a fost acuzată.

Organizarea Mișcării Ecumenice este și ea tratată de profesorul nostru. Deși inițial la Amsterdam se stabilise ca întâlnirile să aibă loc din șase în șase ani la New-Delhi intervalul a fost redus cu un an. Consiliul Ecumenic are șase președinți, o sută membri în Comitetul Central, 24 membri în comitetul Executiv. În adunarea de la New-Delhi s-au ales noi membri în comisia pentru Credință și Constituție. Unul din cele 120 de locuri a fost dat Bisericii Ortodoxe Române. Acest loc a fost ocupat de doctorul Nicolae Chițescu, profesor la Institutul Teologic din București. Dintre publicațiile Consiliului Ecumenic sunt amintite lucrările de pregătire ori dările de seamă, multe dintre ele fiind surse de inspirație pentru autorul nostru.

În opinia profesorului Chițescu deosebirile doctrinare, cultice și organizatorice dintre Biserici fac greu de atins scopul integral al Consiliului Ecumenic. Însă dialogul ecumenic este de abia la început iar Bisericile „lucrează ca și cum ar fii unite, fiindcă Mântuitorul ne-a asigurat că până într-o sfârșit va fii o turmă și un singur Păstor (Matei 19,26). Cum? Când? Vremurile și ceasul sunt taina Lui nepătrunsă”¹⁴.

Între 12-16 iulie 1963 s-a întrunit la Montreal comisia pentru Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Această conferință ecumenică ajunsese la a patra întâlnire iar scopul ei era acela de a încerca o apropiere între Biserici pentru a bună colaborare în viitor în vederea unirii. Pentru această conferință s-au făcut pregătiri timp de 10 ani fixându-se temele ce vor fii discutate, șase la număr. Programul a fost unul foarte încărcat terminându-se abia la ora 22.00. După această oră mai aveau loc întâlniri între delegațiile ortodoxe, întâlniri ce se terminau noaptea târziu. Programul de rugăciune a fost unul alternativ la fel ca și la alte întruniri. Delegația noastră a fost condusă de Î.P.S. Iustin Moisescu și din ea a făcut parte și teologul român Nicolae Chițescu, care laudă activitatea membrilor Bisericii noastre la această conferință. Impresia generală asupra acestei conferințe a fost una bună, constatându-se o bună colaborare între membrii participanți ai diferitelor Biserici. „Faptul

¹⁴ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Mișcarea Ecumenică* în „Ortodoxia”, an XIV, nr. 1-2/1962, p. 59.

că, pentru prima dată, de la începutul acestor conferințe mondiale pentru Credință și Constituție, din 1927 până azi ortodocșii și protestanții au votat în unanimitate un Mesaj către Biserici și cinci Rapoarte adresate tuturor Bisericilor reprezintă, totuși, un pas înainte pe calea acestei apropieri, colaborări și uniri finale pentru care s-a rugat însuși Domnul”¹⁵.

La dialogul ecumenic ia parte și Biserica Ortodoxă Română, contribuind astfel la o bună colaborare între Biserica Ortodoxă și celelalte Biserici. Deși se prevestea a fii un eșec conlucrarea celor 14 Biserici Ortodoxe în cadrul Mișcării Ecumenice, totuși spre surprinderea multora, toate Bisericile au vorbit într-un singur glas. „În duh de smerenie și spre lauda lui Dumnezeu, care pe cele de lipsă le împlinește și pe cele neputincioase le vindecă, drept este să amintim aici contribuția Bisericii Ortodoxe române la menținerea acestei unități a Ortodoxiei de pretutindeni, în general, și aportul Prea Fericitului Iustinian, în special”¹⁶. Așadar în cadrul Sfintei noastre Biserici, profesorul Chițescu elogiază aportul Patriarhului Iustinian în relațiile inter-creștine, amintind că acesta, în cuvântările sale, și nu numai, a purtat mereu grija pentru unitatea Ortodoxiei. Cu binecuvântarea sa au avut loc întâlniri cu Bisericile surori, fie în țara noastră fie în străinătate. Sunt amintite în acest sens contribuțiile aduse de Biserica Ortodoxă Română la conferințele panortodoxe de la Rodos precum și în cadrul Consiliului Ecumenic, legăturile ținute prin corespondență (scrisori frățești) dar și publicațiile centrale. Bursierii de peste hotare, cursurile de îndrumare pastorală și misionară dar și donațiile făcute către alte Biserici au întărit deopotrivă unitatea Bisericii. „Conducerea Bisericii noastre a căutat, prin toate mijloacele, întărirea Ortodoxiei și ridicarea prestigiului ei, în scopul unei colaborări cât mai eficace pentru a ajuta la rezolvarea echitabilă și urgentă a problemelor vitale ale lumii contemporane”¹⁷.

În spiritul ecumenismului, profesorul academician doctor J. Robert Nelson a efectuat o vizită în România între 6 și 10 martie 1970. Această vizită este descrisă de profesorul Chițescu într-un scurt articol¹⁸. Profesorul academician doctor J. Robert Nelson era

¹⁵ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Conferința de la Montreal a comisiei pentru Credință și Constituție* în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, an XXXIX, nr. 11-12/1963, p. 692.

¹⁶ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române* în Ortodoxia, an XX, nr.2/ 1968, p.197.

¹⁷ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române* în Ortodoxia, an XX, nr.2/ 1968, p. 200.

¹⁸ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Vizita Pr. prof. J. Robert Nelson, președintele*

președintele comitetului de lucru al comisiei Credință și Constituție, cu doctorat obținut la Universitatea din Zurich și alte 4 titluri de doctor honoris causa. În țara noastră s-a întâlnit cu prof. dr. Miron Nicolăescu, președintele Academiei Române, dar și cu Patriarhul Iustinian. A susținut, de față cu profesorii și studenții Institutului Teologic din București, conferința intitulată „*Convergența eclesiologicală în teologia ecumenică contemporană*”.

2. Viziunea teologului român asupra relației dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orientale

Întocmind o scurtă schiță istorică a încercărilor de împăcare, profesorul Chițescu începe în ordine cronologică, cu Bisericile Vechi-Orientale. În secolul al V-lea s-au despărțit de Biserica Ecumenică adepții lui Nestorie, cel osândit împreună cu învățătura sa la al III-lea Sinod Ecumenic de la Efes precum și discipolii lui Eutihie și Dioscor care învățau monofizitismul și care au fost osândiți la al IV-lea sinod ecumenic. Motivul adevărat pentru care aceste Biserici s-au despărțit de Biserica-Mamă nu este unul de ordin religios ci naționalist, învățăturile religioase fiind mai mult pretextul care a stat la originea despărțirii¹⁹. Împrejurările istorice au făcut ca aceste Biserici să fie izolate timp de un mileniu și jumătate

Comitetului de lucru al Comisiei Credință și Constituție, Biserica Ortodoxă Română, an LXXXVIII, nr. 3-4/ 1970, pp.299-300.

¹⁹ Despre aceste Biserici profesorul Chițescu a scris un studiu intitulat *Ortodoxia și Bisericile Răsăritene mai mici* în „Ortodoxia” nr. 4/1961, pp. 483-554. În acest studiu închinat Bisericii Vechi-Orientale: Siriană-Iacobită, Caldeană-Nestoriană, Indiană-Malabră, Coptă și Armeană, profesorul Nicolae Chițescu deschide cea mai dureroasă pagină din istoria Bisericii ortodoxe. Ruperea acestor Biserici de Trupul Bisericii Ortodoxe este considerată ca o ceartă familială. În descrierea acestora se folosește în linii mari aceeași structură: scurt istoric, organizarea actuală principalele deosebiri dogmatice și liturgice, încercările de împăcare și starea actuală. Monofizitismul este considerat „*moderat*”, hristologia fiind ortodoxă doar terminologia monofizită. În cazul Bisericii Etiopiene este vorba despre un monofizitism „*suspect sau curios*” deoarece Dioscor e venerat ca martir și sfânt iar Eutihie, părintele lui spiritual, e combătut. Este criticată metoda inchiziției catolice aplicată asupra creștinilor din Malabar, arătând că nu se deosebesc cu nimic de musulmani. Multe din învățăturile acestor Biserici sunt o dovadă că Biserica Ortodoxă are dreptate în anumite probleme dogmatice în comparație cu romano-catolicii și protestanții. Astfel se păstrează varianta originală a Crezului, numărul de șapte al Sfințelor Taine precum și denumirea de Biserici Ortodoxe.

de Biserica Mamă, dezvoltarea lor stagnând mult în acest timp. Biserica Ortodoxă care este păstrătoarea tuturor „comorilor spirituale și dogmatice” întreprinde activități de unire încercând să reîntregească Trupul Bisericii, mantia cea fără de cusătură.

Dialogul dintre ortodocși și necalcedonieni din 1967 este considerat de profesorul Chițescu ca o „conversație cu caracter particular”, el fiind delegatul Bisericii noastre la această întrunire de la Bristol. Profesorul Chițescu a susținut referatul „*Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voințe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu necalcedonienii*”²⁰. În acest referat autorul arată „ceea ce apropie pe ortodocși de necalcedonieni, după ce a amintit că aceștia primesc în linii mari învățătura despre cele două voințe. Ambele familii de Biserici contemplă în Hristos pe Dumnezeu, care se manifestă prin firea omenească, o restaurează, o înalță și o îndumnezeiește”²¹. În opinia teologului român la această reuniune s-a făcut un mare progres întrucât s-a ajuns la faza hotărâtoare a unirii, terenul dogmatic fiind netezit.

Încercările de unire cu aceste Biserici au reprezentat o preocupare constantă pentru Biserica Ortodoxă care dorește o refacere a unității ecumenice din perioada primară a Bisericii. Biserica Ortodoxă Română, prin vizitele frățești, a căutat apropierea de Bisericile Vechi-Orientale. În anul 1969 Patriarhul Iustinian a efectuat o vizită în India invitând pe rectorul Seminarului din Kottayam, arhimandritul Paul Verghese să vină în România. În anul următor această invitație a fost onorată prin vizita secretarului asociat al Consiliului Ecumenic, arhimandritul profesor P. Verghese²². Acesta a susținut două conferințe cu următoarele teme: Hristologia Întrupării și Probleme ale relațiilor dintre Biserica Ortodoxă de Răsărit și Bisericile Vechi-Orientale. Vizita a fost de bun augur, legându-se relații de prietenie și dragoste frățească între cele două Biserici.

3. Dialogul Bisericii Ortodoxe cu Biserica reformată și anglicană

Primele două dialoguri dintre Biserica noastră și cea reformată au avut loc la Debrețin. Între 10 și 15 octombrie 1979 a avut loc în

²⁰ În „Ortodoxia”, an XVIII, nr. 1/1965, pp. 295-307.

²¹ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Conversațiile neoficiale dintre teologii ortodocși și cei necalcedonieni* în „Ortodoxia”, an XIX, nr. 4/1967, p. 619.

²² Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Vizita P.C. arhimandrit Paul Verghese rectorul Seminarului Teologic din Kottayam (Kerala – India)* în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXVIII, nr. 3-4/ 1970, pp.311-312.

capitala Ungariei, la Budapesta, cel de-al treilea dialog dintre Biserica Ortodoxă și reformată. În opinia profesorului Chițescu aceste dialoguri sunt „schimburi frățești de păreri”, el împreună cu preotul profesor Constantin Galeriu fiind delegații Sfintei noastre Biserici la această întrunire. Impresia generală asupra acestei întâlniri este că a fost una reușită, ambii reprezentanții ai Ortodoxiei românești participând activ la lucrările ce au avut parte fiind apreciați de ceilalți membri atât în plen cât și cu alte ocazii.

Dialogul dintre Biserica Ortodoxă și cea Anglicană, în vederea unei colaborări urmată de o apropiere în vederea unirii, a mobilizat teologi vestiți din ambele tabere, unii dintre ei dedicându-și bună parte din viață acestei activități. Amintim pe profesorul episcop Hanson Allchin de la anglicani precum și arhiepiscopul Metodiul al Marii Britanii și al Tatierei²³. În 1977 anglicanii au început să hirotonească femei iar episcopul grec al Marii Britanii din acea vreme, Atenagora, a dus o luptă crâncenă pentru oprirea acestei cooperări. Această luptă a fost oprită, așa cum mărturisește chiar el, de profesorul Nicolae Chițescu care a spus că: „ar fii inconsecventă această încetare a dialogului cu anglicanii, care de abia au început să hirotonească femei, în timp ce organizăm începerea dialogului cu protestanții care hirotonească femei încă din secolul XVI-lea”²⁴. Între 20-27 iulie 1981 a avut loc la Chambesy-Geneva întâlnirea dintre ortodocși și anglicani. Din partea Ortodoxiei au fost prezenți 15 ierarhi și 3 membri ai secretariatului iar din partea Bisericii anglicane 16 ierarhi și profesori. Teologul român Nicolae Chițescu a ajuns la Geneva abia a treia zi de lucrări, găsindu-le într-o stare avansată conform spuselor sale. Foarte interesant a fost programul de rugăciune: dimineața se slujea alternativ Sfânta Liturghie de către ortodocși sau o slujbă cu

²³ Cu arhiepiscopul Metodiul al Marii Britanii profesorul Chițescu a legat o strânsă prietenie publicând chiar în revista „Studii Teologice” an XXXVII, nr. 7-8/1985, pp. 586-589, o scurtă prezentare a operelor teologice și istorice ale acestuia. În mai multe rânduri a prezentat revista editată de Arhiepiscopia Marii Britanii și Tatiirelor, „Biserică și Teologie”, în revistele autohtone. A se vedea în acest sens „Studii Teologice” an. XXXIII, nr. 3-4/ 1981, pp.298-305, an. XXXVI, nr. 1-2/1984, pp. 144-152 precum și an. XXXVII, nr. 3/1985, pp. 514-523. Chiar de la numirea sa ca arhiepiscop al Marii Britanii, profesorul Chițescu a avut sentimente de admirație pentru el numindu-l „mare prieten al Bisericii și al țării noastre” și dorindu-i „îndelungată arhipăstorire plină de roade bogate pentru Biserica Ortodoxă”(Ortodoxia an. XXXII, nr. 2/1980pp. 421-422).

²⁴ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Dialogul Ortodox-Anglican* în „Ortodoxia”, an XXXIII, nr. 3/1981, p. 474.

împărtășire de către anglicani iar seara la vecernie se proceda la fel. Membrii participanți la acest dialog s-au împărțit în trei subcomisii și au tratat următoare teme după cum urmează:

- Subcomisia I – Misterul Bisericii
- Subcomisia II – Participare la Harul Sfintei Treimi
- Subcomisia III – Paradosis – tradiție.

S-au făcut eforturi mari de apropiere între cele două participante la dialog mai ales în ceea ce privește adaosul Filioque. Rolul profesorului Chițescu la acest dialog a fost foarte însemnat după cum el însuși mărturisește: „*Subsemnatul am fost foarte atent la problemele care s-au discutat în subcomisii sau în plenare și am introdus mai multe schimbări de ordin teologic sau cu iz politic*”²⁵. Profesorul doctor Nicolae Chițescu împreună cu preotul Silviu-Petre Pufulete au reprezentat „*Patriarhatul României*” la acest dialog ortodox-anglican.

Pentru Mișcarea Ecumenică, Biserica Ortodoxă are un rol deosebit de important. Acest rol a fost arătat de Profesorul Chițescu în mai multe rânduri în studiile sale. Dar la fel ca în toate cazurile acesta apelează și la părerile altor teologi eterodocși pentru a relata și părerea altora în acest caz. Astfel teologul român traduce conferința profesorului Edmund Schlink din Heidelberg conferință ce a purtat titlul „*Importanța Bisericii Ortodoxe pentru Mișcarea Ecumenică*”²⁶. Bisericile Ortodoxe au participat activ la viața ecumenică atât până la al doilea război mondial cât și din 1961 încolo. De la început reprezentanții Ortodoxiei în Mișcarea Ecumenică au fost primiți cu bucurie și prețuire. Profesorul E. Schlink arată importanța Bisericii noastre pentru ecumenism și pentru mântuirea fiecărui creștin prin adunarea la Sfânta Liturghie, păstrarea nealterată a dogmelor, unitatea dogmatică, etc. În Biserica Ortodoxă felul organizării comunității este ca un paznic împotriva dezorganizării clerului. În opinia aceluiași profesor protestant, pentru a înțelege mai bine Biserica Ortodoxă, creștinii neortodocși trebuie să cerceteze istoria ei dar mai ales Sfânta Liturghie, iar cei ortodocși să facă mai mult pentru a fii înțeleși de ceilalți. În final profesorul Edmund Schlink afirmă că expunerea sa „*a fost o încercare de a înțelege Biserica Ortodoxă. Prietenii mei ortodocși pot să judece dacă*

²⁵ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Dialogul Ortodox-Anglican* în „Ortodoxia”, an XXXIII, nr. 3/1981, p. 479.

²⁶ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Importanța Bisericii Ortodoxe pentru Mișcarea Ecumenică* în „Ortodoxia”, an XXVII, nr. 3/1975, pp. 501-508.

am înțeles-o bine. Eu am convingerea că acestei Biserici i s-a încredințat o lumină mare, o comoară de mare preț și puterile mântuirii, care sunt de o mare însemnătate pentru întreaga creștinătate și pentru lume. Tocmai fiindcă sunt convins de aceasta am încercat s-o încurajez să așeze această lumină pe un sfeșnic cât mai sus și vizibilă pentru toți”²⁷.

4. Mărturisirea de credință a papii Paul al VI-lea.

Publicată în „*Revista del Clero Italiano*” nr. 8/1968 precum și în alte periodice romano-catolice ale vremii a reprezentat și ea un punct de interes pentru profesorul Chițescu. Împreună cu pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae și pr. prof. dr. Petru Rezuș, acesta analizează mărturisirea sus amintită într-un studiu publicat în anul 1969. Scopul mărturisirii papii Paul al VI-lea este de a arăta încă o dată că este fiu credincios al învățăturilor de credință lăsate de Sfinții Apostoli Petru și Pavel dar și acela de a întări credința fiilor Bisericii romano-catolice. Conștient de neliniștea și agitația din unele cercuri catolice moderne, papa Paul al VI-lea consideră necesar, din partea sa, să dea o nouă mărturisire de credință, atrăgând atenția asupra faptului că teologii, în cercetările lor, au dat naștere unor tulburări în popor prin lezarea învățăturii creștine. Considerându-se succesor al Sfântului Apostol Petru, papa Paul al VI-lea încearcă să introducă un Crez nou care, în opinia lui, e mai adaptat vremii. Acest Crez nou nu face decât să transmită învățătura romano-catolică cu toate inovațiile ei de la Schisma din 1054 până în prezent, în fruntea listei stând adaosul „*Filioque*”. Papa Paul al VI-lea își împarte Crezul său după Crezul niceo-constantinopolitan, în 12 articole cu specificația că sau inversat articolele 9 și 10. „*Deși păstrează și folosește împărțirea formală a Simbolului Credinței, cuprinsul doctrinar al articolelor este uneori denaturat. Aparent, Mărturisirea de credință expune, de multe ori cu aceleași cuvinte, conținutul cunoscut al articolelor, dar acum nu mai este numai Filioque în acest Crez contemporan al papii Paul al VI-lea, cum era pe vremea lui Benedict al VIII-lea, ci toate celelalte inovații romano-catolice. Mărturisirea de credință este o veritabilă sinteză a lor*”²⁸. În articolul

²⁷ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Importanța Bisericii Ortodoxe pentru Mișcarea Ecumenică* în „Ortodoxia”, an XXVII, nr. 3/1975, p. 508.

²⁸ Prof. dr. Nicolae Chițescu, pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, pr. prof. dr. Petru Rezuș, *Mărturisirea de credință a papii Paul al VI-lea* în „Ortodoxia”, an XXI, nr. 2/1969, p. 260.

1 se prezintă învățătura despre Sfânta Treime cu adaosul Filioque. În articolele 2-7 este cuprinsă hristologia iar articolul 8 se ocupă cu învățătura despre Sfântul Duh. Articolul 9 din Simbolul de credință este despre Biserică iar articolul 10 despre Botez. Aceste articole sunt inversate de papa Paul al VI-lea pentru a-și putea „legitima” primatul și infailibilitatea. Papa Paul al VI-lea nu încearcă în nici un fel să explice doctrina catolică ci doar înșiră învățăturile de credință, observându-se clar influența medievală în mărturisirea sa mai ales atunci când își exprimă punctul de vedere cu referire la progresul civilizației. Nu se observă în această mărturisire de credință nici un efort de a micșora diferențele doctrinare prin explicarea lor care se impunea.

Din Mărturisirea de credință a papei Paul al VI-lea rezultă clar că acesta nu este un adept al ecumenismului, fiind însuflețită de tendințe negative. Deși se dorea ca acest Crez să fie spre întărirea credinței romano-catolice, el nu este decât o Mărturisire de credință cu tentă medievală ce expune doctrina catolică dar nu o explică. Acest Crez *„reprezintă mai mult o rămânere doctrinară pe loc decât, chiar o dare înapoi a conducerii romano-catolicismului, nicidecum un pas înainte care rupe orice perspective, în această situație, de contacte ecumeniste sau de începere a unui dialog”*²⁹. Deși marea majoritate a teologilor catolici tind spre o înnoire papa Paul al VI-lea prin mărturisirea sa frânează această mișcare spre ecumenism, mișcare pe care toate Bisericile o au în plan.

5. Relația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție privită în mod simbolic

În cadrul dialogului dintre Biserica Ortodoxă și celelalte Biserici, mai devreme sau mai târziu, se ajunge, fără îndoială, la tratarea subiectului Scriptură și Tradiție. Conștient de importanța acestui subiect și de rolul pe care îl are în cadrul ecumenismului, profesorul Chițescu întocmește un studiu despre această temă. Vorbind despre prezența și absența Tradiției în Biserici teologul român afirmă că *„protestanții și cultele protestante nu primesc tradiția, anglicanii și vechii catolici o primesc parțial, iar ortodocșii, romano-catolicii și Biseri-*

²⁹ Prof. dr. Nicolae Chițescu, pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, pr. prof. dr. Petru Rezuș, *Mărturisirea de credință a papii Paul al VI-lea în „Ortodoxia”*, an. XXI, nr. 2/1969, p. 265.

cile răsăritene o primesc, în chipuri deosebite unele de altele”³⁰. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt extrem de importante în viața Bisericii, trăirea și gândirea Sfinților Părinți fiind biblică. În Biserica primară, după ce Mântuitorul s-a înălțat la ceruri, mai bine de zece ani Tradiția a fost unicul izvor al credinței. Abia mai pe urmă a început fixarea în scris a canonului Scripturii Noului Testament. În apărarea Tradiției, profesorul Nicolae Chițescu aduce foarte multe argumente din Sfânta Scriptură arătând că Sfinții Apostoli au înlăturat obiceiurile necreștine și au organizat cultul dând Bisericii posibilitatea de a se organiza. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție este văzută de profesorul Chițescu și în lumina Sfinților Părinți. Tradiția sau „depozitul” dumnezeiesc este explicarea învățăturii descoperite, explicare pe care o găsim în operele patristice. În opinia teologului nostru între aceste două izvoare nu există o „competiție” ci Sfânta Tradiție este tâlcuitoarea Sfintei Scripturi.

În dialogul ecumenic protestanții recunosc Tradiției o valoare normativă iar unii teologi recunosc că Tradiția interpretează Scriptura. Biserica Ortodoxă nu a avut nevoie de o Tradiție nouă ci ea trăiește pe cea „apostolică patristică” având ca specific Sfânta Liturghie și întreg cultul. Protestanții cu toate ramurile lor și-au creat o Tradiție proprie, afară de cea apostolică și patristică. Romano-catolicii au tendința de a da întâietate Tradiției târzii înaintea celei apostolice. Vorbind despre adaosul Filioque de la sinodul din Toledo din 589, și despre scandalurile provocate de acesta, profesorul Nicolae Chițescu afirmă că „Biserica nu s-a separat timp de aproape un mileniu, pentru deosebirile evidente de tradiții, a căror însemnătate atinge nu numai domeniul cultului și organizației, ci chiar pe acela al doctrinei despre Sfânta Treime... este evident că cele două părți ale Bisericii creștine au trăit nedespărțit un mileniu întreg, deși s-au dezvoltat în mod deosebit, sub influențe de ordin național, cultural și în împrejurări istorice deosebite”³¹.

Este evidentă deschiderea profesorului Nicolae Chițescu spre ecumenism și dorința acestuia ca toate Bisericile să vină la cunoștința adevărului. Deși în scrierile sale este un aprig apologet al doctrinei ortodoxe, arătându-i superioritatea la fiecare temă tratată simbolic, atunci când vorbește despre ecumenism, teologul nostru dă dovadă de economie, fiind un adept al ecumenismului dar în același timp rămâne un trăitor ortodox împletind știința teologiei cu evlavlia.

³⁰ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Scriptură, Tradiție și Tradiții* în „Ortodoxia”, an. XV, nr. 3-4/1963, p. 364.

³¹ Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Scriptură, Tradiție și Tradiții* în „Ortodoxia”, an. XV, nr. 3-4/1963, p. 416.

„Profesorul Nicolae Chițescu a participat activ la Conferințele teologice interconfesionale cu referate, coreferate și intervenții, iar ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române a participat la Adunări Generale ale Consiliului Ecumenic al Bisericii, Conferința Creștină pentru Pace și Conferința Bisericilor Europene. A fost mulți ani membru al comisiei Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericii, și membru din partea Bisericii Ortodoxe Române în Comisia interortodoxă de dialog cu Bisericile Vechi Orientale”.³²

Concluzii

Opera dogmatică și viața profesorului Nicolae Chițescu reprezintă pentru oricine este dornic de studiu, un reper. Marele dascăl al Teologiei Dogmatice autohtone a studiat atât în țară cât și în străinătate, obținând calitative maxime la susținerea examenelor finale. A fost profesor la Facultatea de Teologie din București și a condus lucrările de doctorat ale mai multor teologi români importanți. Deși nu sunt mulți, teologii români care au scris despre opera teologului nostru, au doar cuvinte de apreciere.

A participat la dialogurile dintre Biserica Ortodoxă și anglicani precum și la cele avute cu reformații. A militat, în special, pentru apropierea dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orientale considerând ca monofizitismul lor este unul verbal, moderat, și că aceste Biserici s-au despărțit de adevărata Biserică din cauza unor neînțelegeri de ordin politic și nu religios. Consemnează vizita Arhimandritului Paul Vergheze, rectorul Seminarului din Kottayam, India, în România și amintește despre conferința susținută de acesta.

Describe Mișcarea Ecumenică, amintind că rolul Consiliului Ecumenic al Bisericii nu este acela de a negocia unirea dintre Biserici ori de a adăuga vreo învățătură nouă. Nu se urmărește nici crearea unei supra-Biserici. A fost membru în comisia Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericii.

Împreună cu preotul profesor doctor Dumitru Stăniloae și cu preotul profesor doctor Petru Rezuș, publică un comentariu la adresa Mărturisirii de credință a lui Papa Paul al VI-lea, arătând că

³² Pr. prof. dr. Ștefan N. Sandu, *Noțiunea dogmei în teologia profesorului universitar doctor Nicolae Chițescu*, în „Anuarul Facultății de Teologie București”, 2005, p. 19.

această mărturisire nu face decât să reia toate inovațiile apusene de la schisma din 1054 și până în contemporaneitate.

Demonstrează rolul deosebit de important al Tradiției și valoarea ei în iconomia mântuirii, arătând cât de mult pierd acele Biserici care nu au păstrat adevărata Tradiție. Biserica Ortodoxă nu are nevoie de o Tradiție nouă întrucât ea a păstrat Tradiția apostolică-patristică.

Deschiderea teologului nostru spre ecumenism este evidentă, mai ales în partea a doua a vieții sale. A căutat întotdeauna să meargă pe calea iconomiei dorind ca toți să vină la cunoștința adevărului. Amintim faptul că, profesorul doctor Nicolae Chițescu, subliniază în mai multe rânduri faptul că Biserica Ortodoxă nu poate renunța absolut la nici una din dogmele sale întrucât învățăturile de credință nu pot fi negociate. A fost întotdeauna ferm în ceea ce privește dogmele, nefăcând nicio concesie în privința acestora.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.222-257

Filosofia practică sau praxis în spiritualitatea Sfântului Maxim Mărturisitorul

Arhid. Vicențiu ROMÂNULU
vicentiuromanu@yahoo.com

Abstract:

The practical life, that the erudite Byzantine monk Maxim the Confessor calls it also „the practical philosophy” or „the moral philosophy”, establishes the first step of the spiritual life and identifies with the practice of the 10 commandments or the askesis. This practice is not only related to bodily mortification acts (food withdrawal, wake, privations, hard work, etc.), but also to the whole working that serves on the one hand to fight the sins and bad habits in order to purify the body and the mind (which represents the negative of praxis) and, on the other hand, to practice the virtues. The one who is on the first step of the spiritual life must have an accurate reference to the ideas and meanings of things, in order to use them according to their real rationalities. The mind controlled by bad habits alienates itself from God and becomes the slave of these sins as long as it remains tangled in them. Passionate spiritual therapy against the use of things because of their misunderstanding of the rationale is to separate the meanings of things passions; therefore, in prayer, the mind must be clean simple meanings of things and thoughts even when passions have been removed, because there is always a risk of falling.

The way we mistakenly relate to things represents our addiction to their surface, without being able to perceive them as gifts from our Creator through which we could establish a real connection with Him. At the very core of this devious reference is the demonic influence that creates us, through sensations than enslave our mind, through irresistible feelings which distort our craving and alienate our mind from understanding the real meaning.

The sin is the false use of the rationalities of things, which means that the fight against bad habits has to be constant and well organized, according to the rhythm of the development of these habits. A sinful life is described

through a process of disintegration of the human being. There is no bad habit that can satisfy the human being but it inevitably conveys another bad habit and so on. I approached the prospect described by scholar monk regarding the birth and passion stages, noting how the soul decays demonic attacks by storming passions and nefarious action on ambivalent love which man owes to God and neighbor; and that means we emphasized the preventer by focusing on spiritual goods and preeminence value ascetic ascent of the soul of man. What we can say with certainty is that some passions are contrary to others, that some exclude others, but as a whole they form a whole, condition each other and all, without exception, are expressions of passion fundamental love irrational self or filautia. The moment Maxim the Holy differentiates the bad habits and the sins he has previously mentioned, he frequently refers to those three soul abilities. The triad already established by his predecessors is of real importance to the trichotomic understanding of the Maxim's spiritual thinking of the bad habits. These triad refers to gluttony, avarice and empty praise. In conclusion, Saint Maxim attests that the sins are examples of the misuse of spiritual qualities created by God to be used in accordance to their high meaning: serving God and humanity with love.

Keywords:

practical philosophy, spiritual life, contemplation, meaning of things, sin, spiritual qualities, filautia, praxis.

1. Considerații generale

Personalitatea sfântului Maxim Mărturisitorul (580-662) este uriașă, iar încercarea de a analiza opera acestei figuri teologice proeminente este adeseori susceptibilă de riscul fragmentării și relativizării gândirii ilustrului teolog. În prologul monumentalei sale prime ediții teologul elvețian Hans Urs von Balthasar spunea că „viziunea lumii pe care ne-a lăsat-o sfântul Maxim Mărturisitorul în scrierile sale este, mai mult decât într-o privință, culmea și încheierea matură a gândirii grecești, atât a celei teologice, cât și a celei filozofice”¹. Gândirea lui este o sinteză grandioasă și personală a marilor curente filozofice ale antichității și a principalelor idei teologice patristice²; de aceea,

¹ Hans Urs von Balthasar, *Die Kosmische Liturgie. Maximus des Bekenner: Hohe und Krisis des Grieschies Weltbildes*, Herder, Freiburg-in-Breisgau, 1941, p.1.

² *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, volumul II, traducere, introducere și note de pr prof. dr. Dumitru Stăniloae, editura Humanitas, București 1999, p.15.

întreaga sa teologie poate fi considerată „un imn închinat unității tuturor lucrurilor, unitate realizată prin iubirea creatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu: unirea omului cu Dumnezeu și a lui Dumnezeu cu omul, unirea întregii creații în om, atunci când acesta își îndeplinește vocația de a fi microcosmos și mediator, cel în care toate lucrurile create sunt înălțate către Dumnezeu, de la Care au venit”³. Acest „autentic părinte al teologiei bizantine”⁴ este mai întâi de toate un teolog cu o viziune holistică duhovnicească asupra întregului edificiu creatural pe care nu-l poate gândi în afara Rațiunii supreme unificatoare, în a Cărei „iubire nimic nu se pierde, ci totul dăinuie”. Cheia de boltă a întregii viziuni teologice maximiene este Persoana lui Hristos și lucrarea Sa mântuitoare⁵, Cel prin Care, în Care și pentru Care au fost create toate: „taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și sensul ascuns al întregii creații sensibile și inteligibile; dar cel care cunoaște Taina Crucii și a Mormântului cunoaște și rațiunile ființiale ale tuturor lucrurilor, iar cel care pătrunde încă și mai departe și este inițiat în Taina Învierii, înțelege scopul pentru care Dumnezeu a creat la început toate lucrurile”⁶. Acest sfânt martir arăta în altă parte un alt adevăr de o importanță covârșitoare pentru viața etico-ascetică și mistic-liturgică a creștinului, și anume că întruparea lui Hristos se realizează veșnic în noi prin virtuți. Aceasta Îl arată pe Dumnezeu Om în om permanent, pentru ca omul să devină veșnic un dumnezeu, în iubirea lui Hristos, în care cei doi îndrăgostiți s-au găsit pentru totdeauna în nunta tainică a înomenirii Logosului. Se vede de aici puterea acestui „fericit schimb ontologic” prin care Dumnezeu, înomenindu-se permanent, Îl îndumnezeiește pe om prin filantropia sa, pentru ca „prin această întreagă schimbare Dumnezeu să devină om pentru îndumnezeirea omului, iar omul să devină dumnezeu

³ Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de pr. prof. Remus Rus, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1999, p.5-6.

⁴ J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere de pr. prof. Nicolae Buga, București, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 139.

⁵ I.-H. Dalmais, „La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, în *Sciences ecclésiastiques* 14, 1962, p. 446, 450.

⁶ *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, volumul II, *Capete gnostice sau teologice*, I, 66, p. 150. A se vedea și *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, volumul III, *Răspunsuri către Talasie 60*, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. D. Stăniloae, editura Harisma, București 1994, p. 330-336.

pentru înomenirea lui Dumnezeu...căci Cuvântul voiește să lucreze întotdeauna și în toți taina întrupării Sale”⁷, pentru ca teophilia și philanthropia să devină sistola și diasistola existenței umane.

În general, antropologia maximiană a fost discutată și dezbătută în cadrele hristologice așa cum se impuneau ele în gândirea sa teologică; destul de sărace sunt reflexiile teologice asupra legăturii antropologiei maximiene cu viziunea ascetico-mistică a marelui gânditor răsăritean și prea puțin s-a scris despre raportul dintre teologia și spiritualitatea sfântului Maxim din perspectiva viziunii sale strict antropologice. Viziunea maximiană despre om s-a născut din reflexiile personale și originale ale eruditului monah asupra hristologiei calcedoniene și post calcedoniene care au influențat decisiv spiritualitatea sa. Omul reprezintă pentru sfântul Maxim centrul creației și recapitularea ei în universul uman interior, prin calitatea acestuia de microcosmos, care la rândul-i își împlinește vocația de preot al creației (și pe care o oferă euharistic și doxologic Creatorului) prin unirea cu Logosul înomenit, conformându-și destinul hristologic cu rațiunea sa divină. Această fericită unitate se realizează prin calitatea iubirii dumnezeiești și îndumnezeitoare, ca factor coagulant care-i unește pe cei deosebiți ontologic, „pentru că lucrul cel mai desăvârșit al iubirii și ținta ultimă spre care tinde lucrarea ei este să le pregătească și să le potrivească aceleași însușiri și numiri prin comunicare afectuoasă reciprocă, făcându-l pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu om... căci mai sus de ea nu e nimic la care să urce omul iubitor de Dumnezeu”⁸.

De aceea, în studiul de față voi încerca să subliniez faptul că, pentru sfântul Maxim, scopul vieții practice este curățirea minții de patimi, astfel încât ea să se poată îndrepta spre contemplare și spre rugăciunea curată; pentru acest lucru, însă e nevoie de o raportare corectă la lucruri și la ideile lor, pentru că „întrebuințarea rațională sau irațională pe care o facem cu lucrurile este cea care ne face virtuoși sau perversi”⁹. Această înțelegere corectă a lucrurilor cre-

⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 7, în volumul *Părinți și Scriitori bisericești* 80, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 87.

⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, în volumul *Părinți și Scriitori bisericești* 81, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 34, 35.

⁹ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* I, 92, introduction et

ate se realizează prin împlinirea poruncilor, „care eliberează mintea de patimi”¹⁰ căci „scopul poruncilor este de a face simple înțeleșurile lucrurilor”¹¹, iar în cei ce le împlinesc „se consolidează forța dreptății... prefăcând frica sufletului într-o afecțiune față de bine ce se întărește pe încetul prin voință...și într-o deprindere care face să se nască deodată cu sine iubirea față de alții...căci în aceasta constă împlinirea legii, toți unindu-se întreolaltă prin iubire.”¹². De aceea, pentru eruditul monah bizantin orice abatere de la viețuirea evanghelică „trasată” de Hristos prin porunci reprezintă un eșec existențial, păcatul, răul, ca „necunoaștere a cauzei celei bune a lucrurilor”¹³. În continuare voi evidenția preocuparea sfântului Maxim despre acțiunea devastatoare a păcatului și a mecanismului nașterii patimii în viața duhovnicească a creștinului, patimă pe care o definește ca fiind: „o mișcare a sufletului împotriva firii, spre o iubire irațională sau spre o ură fără judecată pentru un obiect sensibil oarecare sau din cauza lui...”¹⁴. Abordând această problemă duhovnicească, monahul bizantin dedică un rol determinant în ierarhia patimilor philautiei sau iubirii iraționale de sine, ea fiind numită „maica patimilor”¹⁵ sau „maica relelor”¹⁶. Într-adevăr „începutul tuturor patimilor este iubirea trupească de sine”¹⁷, reprezentând o sinteză a tuturor patimilor pentru cine este posedat de ea¹⁸. Desigur, în spiritualitatea maximiană problematica distincției patimilor se face în perspectivă trihotomică: minte, suflet și trup, ca elemente interrelaționate ale unui întreg, existând diferențierea ascetică între „patimile trupului și ale sufletului”¹⁹. De aceea, în finalul studiului voi

traduction par J. Pegon, S. J., dans *Sources chretiennes* 9, Editions du Cerf, Paris, 1943, p. 90.

¹⁰ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* IV, 47, p. 162. Vezi și *Centuries sur la charité* IV, 56, 70, 91 p. 164, 167, 172.

¹¹ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* II, 4, p. 94.

¹² *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, volumul III, Răspunsuri către Talasie 64, p. 413.

¹³ *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, volumul III, p. 34.

¹⁴ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* II, 16, p. 97-98. Vezi și *Centuries* II, 17: „Cât despre răutate, ea constă în judecata falsă sprijinită pe reprezentările lucrurilor și urmează abuzul de lucruri (întrebuințarea greșită)”, p. 98.

¹⁵ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* II, 8, p. 95.

¹⁶ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* II, 59, p. 111.

¹⁷ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* III, 57, p. 141.

¹⁸ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* III, 8: „Cel ce are iubirea trupească de sine e vădit că are toate patimile”, p. 126.

¹⁹ Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité* I, 64, p. 62.

încerca să arăt că patimile, văzute în perspectivă tripartită, reprezintă o acțiune dezintegratoare asupra firii umane, iar virtuțile constituie pentru sfântul Maxim un antidot al patimilor și restaurare a naturii umane, pentru sfântul martir neexistând neaparat o corespondență milimetrică între ierarhia patimilor și a virtuților, ci mai mult o legătură dintre patimi și virtuți în perspectivă trihotomică.

2. Relația între praxis și theoria

Noțiunea de *praxis* apare de nenumărate ori în opera sfântului Maxim Mărturisitorul și este frecvent legată de cea de *contemplație*, acest cuplu noțional servind adeseori, începând cu Origen și mai ales cu Evagrie²⁰, care a impus folosirea lui în spiritualitatea creștină orientală, să denumească primele două etape ale vieții spirituale²¹.

²⁰ Despre noțiunea de *praxis*, originile sale și sensul său la Evagrie a se vedea A. Guillaumont, „Introduction a la Evagre le Pontique, Traite pratique ou Le moine”, în *Sources chretiennes* 171, Paris 1971, p. 38-63. De asemenea, Assaad Elias Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzuge der Bibelhermeneutik bei Maximius Confessor*, Boston, 2003, p. 108: „...der Bekenner die Zusammengehörigkeit von der vita practica und vita contemplativa akzentuiert und sich dadurch gezielt von Evagrius Ponticus absetzt, welcher die praxis als eine blosse und zu uberwindende Voraussetzung fur die theoria ansieht”.

²¹ O enumerare exhaustivă a celor doi termeni corespondenți ai celor două trepte spirituale o oferă M. Viller, „Aux sources de la spiritualite de saint Maxime”, în *Revue d'ascetique et de mystique* 11, 1930, p. 156-184; J. Pegon, *Introduction a Maxime le Confesseur, Centuries sur la charite*, în *Sources chretiennes* 9, Paris 1945, p. 38-49, în special P. J. Loosen S.J., *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Munster 1941, p. 8-9; H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Einsiedeln*, 1961, p. 330-338; I.-H. Dalmais, „Le vocabulaire des activites intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, în *Melanges offerts au P. M.-D. Chenu (Bibliothèque thomiste 37)*, Paris 1967, p. 200-202; J.-Cl. Larchet, *Introduction a la Saint Maxime le Confesseur, Questions a Thalassios*, Paris 1992, p. 29-40. De exemplu, cuplul noțional: *hēthike philosophía, physikē theoria, mystikē theologia* se întâlnesc de exemplu în *Mystagogia* 4, p. 9-10, în PG 91, 672 B, în *Talasie* 5, p. 52, în PG 90, 280 A: „...pământul este inima lui Adam...pe care-l mănâncă omul întru necazuri multe prin **înțelepciunea lucrătoare**...curățind gândurile ce răsar din inimă ca niște spini... în timp ce **contemplația duhovnicească** și-o seceră ca pe o iarbă naturală... și astfel... mănâncă **pâinea nestricăcioasă a teologiei**, care e singura pâine a vieții și singura care susține întru ne-

Viața practică, pe care eruditul monah bizantin o mai numește și „*filosofia practică*” sau „*filosofie morală*” constituie prima treaptă a vieții spirituale și se identifică cu practicarea poruncilor sau ascezei, care nu constă doar în actele mortificării corporale (post, privegheri, privațiuni, muncă), ci în toată lucrarea care servește, pe de o parte la combaterea păcatelor și a patimilor pentru purificarea trupului și-a minții (ceea ce reprezintă aspectul negativ al lui *prāxis* – n.n.²²), iar pe de altă parte la practicarea virtuților. Dobândirea virtuților, fiind finalitatea primei părți a ascezei, putem înțelege, așa cum consideră învățatul monah ascet, că viața virtuoasă poate fi considerată ca esență a lui *prāxis*²³. Înțeles într-un sens deliberativ, așa cum îl avem în *Ambigua* 10, viața virtuoasă arată o afinitate remarcabilă cu noțiunea de *gnóme*, lucru care facilitează înțelegerea unei exegeze destul de particulară pe care Maxim o propune în *Talasie* 25²⁴. În

stricăciune făptura celor ce o mănâncă”. În PG 90, 1097 B, vorbind despre cele trei sâmbete, amintește de : *praktikē philosophía, physikē philosophían theologikē philosophía*. În *Ambigua* Io.10, 1129 A este folosit *hēthike* în loc de *praktikē*, precum și în PG 90, 888D: *hēthike philosophía*; de asemenea, în PG 90, 353 D: *praktikēn philosophían, physikēn philosophían, theologikē philosophían*; *Ambigua*, PG 91, 1233 C, 1300 B, 1369 A, 1393 A; PG 90, 273 A; PG 90, 288 C; PG 90, 329 A; PG 90, 336 D; PG 90, 385 B; PG 90, 445 D. O listă impresionantă și exhaustivă despre existența celor trei trepte se găsește la prof. S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, editura Evanghelistos, București, 2009, p. 150-152, notele 662-665.

²² Adeseori, *prāxis* este identificat cu *vita negativa*, caracterizată prin purificarea (*kátharsis*) de patimi și păcate, după cum interpretează sfântul Maxim fuga fiilor din seminția lui Veniamin spre stânca de la Rimon (Jd 20, 45) ca însemnând „*dispoziția practică stabilă care omoară fără dificultate dezordinea patimilor*”, cf. *Quaestiones et dubia* 41, în PG 90, 819 A.

²³ I.-H. Dalmais, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l’anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu (Bibliothèque thomiste 37)*, Paris, 1967, p. 200. În PG 90, 864 C, sfântul Maxim explicând expresia „*voi împărți Sikima*” înțelege prin aceasta să „*ofere modurile bărbătești ale virtuților, prin practică, proporțional cu experiența proprie; fiindcă Sikima se tâlcuieste înălțimea umărului, mai precis este deprinderea care, pe de o parte, se înfrânează de la toate patimile, iar pe de altă parte, săvârșește toate virtuțile*”. Pe de altă parte, *prāxis* „*determină adevărata rațiune, ca fiind deliberativă pentru tot ceea ce este viața practică*”, cf. *Ambiguorum* Io. 10, în PG 91, 1109 B,

²⁴ P.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberte de l’homme. Recherches sur l’anthropologie theologique de saint Maxime le Confesseur*, les Editions du Cerf, Paris, 2003, p. 306.

intenția de a degaja, printr-o lectură alegorică a versetelor din I Cor. 11, 7-13, un sens moral pentru „om”, „femeie” și „cap”, sfântul Maxim interpretează „omul” ca intelect (noûs) angajat într-o dimensiune practică, contemplativă și mistică a vieții creștine, în timp ce „femeia” ar fi *dispoziția* (hêxis) care însoțește mintea practică sau *simțirea* (aîsthesis) minții sau chiar *gândirea* (díanoia) teologică. Diferența care există între minte și dispoziție sau simțire sau gândire prin care petrece activitatea proprie a minții ar explica atunci chemarea opusă care se adresează bărbatului și femeii, în ceea ce privește comportamentul al capului care semnifică raportul cu Hristos²⁵.

Ceea ce este deosebit de interesant de urmărit e faptul că sfântul Maxim înțelege *praxis*, deosebindu-se în această privință de preopinientul său Evagrie²⁶, nu doar ca o simplă etapă care urmează să fie depășită prin *contemplația naturală* pe care o pregătește și care-i succede. Ea rămâne prezentă în toate celelalte trepte până în piscul vieții spirituale unde achizițiile sale duhovnicești sunt absolut necesare. *Praxis* nu este doar o pregătire a *contemplației naturale* la care nu se ajunge fără virtuți²⁷ și fără nepătimire²⁸, ci complementul in-

²⁵ „Bărbatul este mintea activă care are drept cap rațiunea credinței spre care privește ca spre Hristos...iar femeie a acestei minți este deprinderea făptuirii, care e acoperită cu părul bogat al diferitelor chipuri de viață practică... bărbatul este mintea care cultivă contemplația naturală în duh, având drept cap rațiunea creatoare a tuturor...pe care nu o acoperă nici unul din lucrurile văzute; femeia acestei minți este simțirea care adună rațiunile divine din ea... iar cap al lui Hristos este Mintea spre care duce Rațiunea, prin sine, mintea ce urcă prin contemplația cucernică a lucrurilor...bărbatul este mintea ajunsă înlăuntrul cunoașterii tainice a lui Dumnezeu (a teologiei mistice) având drept cap neacoperit pe Hristos...femeia acestei minți este cugetarea curățită de toată imaginația sensibilă...iar cap al lui Hristos este Mintea spre Care Rațiunea ridică mintea ce se dorește după identificarea cu Dumnezeu prin har...”, cf. PG 90, 329 D-331 BC.

²⁶ J. Pegon, *Introduction a Maxime le Confesseur, Centuries sur la charite*, p. 39.

²⁷ În PG 90, 273 B, unde Petru este simbolul vieții practice (praxeos) și Ioan, al contemplației (theorías) sau cele două Testamente: „Cel dintâi curăță firea omenească de toată întinăciunea prin **filosofia practică**, celălalt ridică mintea prin **contemplația tainică**”, cf. PG 90, 273 A. De asemenea, este elocvent textul din PG 90, 468 D, unde se vorbește despre Ezechia și Isaia ca simboluri ale lui praxis și contemplație, adică „osteneala contemplării făpturilor și sudorile împreunate cu lucrarea virtuților”.

²⁸ În PG 90, 544, C-D, se vorbește despre „cele patru nepătimiri generale: **prima nepătimire** este înfrânarea desăvârșită de la păcatele cu fapta..., **a doua** este lepădarea totală a gândurilor care consimt cu păcatele..., **a treia** este nemișcarea totală a poftelor spre patimi..., **a patra** este curățirea totală chiar

dispensabil și permanent al acesteia. Înfrânarea afectelor și nașterea virtuților reprezintă două procedee paralele care presupun buna funcționare a sufletului; de aceea, lupta împotriva afectelor și dezvoltarea virtuților sunt posibile întrupării lui Hristos, Care a dăruit prin Botez credința în Sfânta Treime, ceea ce reprezintă punctul de plecare pentru ostenele duhovnicești, *prâxis*-ul fiind astfel un proces sinergic în viziunea spirituală maximiană²⁹.

Sfântul Maxim nu folosește o idee unitară pentru a da socoteală pentru treptele urcușului mistic, ci se mulțumește cu diada tradițională, redată de el prin perechea de cuvinte *prâxis-theoría*, respectiv *areté-gnōsis*³⁰.

Dacă *prâxis* și *theoría* sunt atât de des citate împreună de sfântul Maxim, formând în ochii lui un cuplu unit și indisociabil, aceasta înseamnă că ele sunt în mod fundamental una prin natură³¹ și conduc omul spre același scop divin, condiționându-se, confirmându-se și verificându-se una prin alta, căci „*făptuirea este lucrare și manifestare a contemplației*”³² sau cum se exprimă în *Ambigua*: „*cel ce a înțeles prin contemplație lucrurile, cu dreaptă credință așa cum sunt...are în sine concentrată toată virtutea...având cuprinsă în rațiune făptuirea fără luptă...căci partea rațională a sufletului e pe de o parte **contemplativă** (theoretikōn), pe de alta, **activă** (praktikōn); contemplativă e prin minte, cunoscând cum sunt lucrurile, iar activă, prin chibzuință, care hotărăște rațiunea dreaptă a celor ce sunt de făcut. Și latura contemplativă o numesc minte, iar cea activă, rațiune; cea dintâi, înțelepciune, cea de-a doua, prudență*”³³. Viața practică a despătimirii și a dobândirii virtuților care nu ar conduce la contemplarea naturală a lucrurilor, ar rămâne

și de la închipuirea simplă a patimilor...”

²⁹ În PG 90, 1068 AB: „Cine te-a luminat pe tine în credința Sfintei celei de o ființă și închinății Treimi? Sau cine ți-a făcut cunoscută iconomia întrupării Unuia din Treime?...nu harul lui Hristos care sălășluiește în tine și care este arvuna Duhului Sfânt?...drept aceea, să ne curățim de patimile ce ne împiedică și orbesc mintea noastră”.

³⁰ Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, p. 107.

³¹ În PG 90, 273 C: „...se vorbește în Scriptură și de un om și de doi, dacă unul este purtătorul ulciorului și altul este stăpânul casei; de unul se vorbește poate din pricina unei singure firi, iar de doi din pricină că această fire este împărțită între **cei activi** și **cei contemplativi**; pe aceștia amestecându-i Cuvântul prin Duhul, îi numește și-i face unul”.

³² *Mystagogia* 5, în PG 91, 680 B: „*hē prâxis ésti énérgεια kái phanerosis tēs theorías*”.

³³ PG 91, 1109 B-C sau: „Bărbat puternic este cel ce unește cunoștința cu făptuirea”, cf. PG 90, 992.

nedesăvârșită, și invers, orice tentativă de contemplare în duh a creației care nu este fundamentată pe praxis va fi sortită eșecului³⁴: „desăvârșit este cel ce luptă împotriva ispitelor cu voia, prin înfrânare, și în cele fără de voie stăruiește cu răbdare, iar **întreg este cel ce-și însoțește făptuirea cu cunoștința și a cărui contemplație nu este lipsită de fapte**”³⁵, spune sfântul Maxim, iar în alt loc definește mai pregnant indisolubilitatea celor două trepte spirituale: „...**taina mântuirii noastre arată...că activitatea este o contemplare activă și că, contemplarea este praxis mistagogică...într-un cuvânt virtutea apare ca o manifestare a cunoștinței, iar cunoștința ca o putere susținătoare a virtuții; și prin amândouă, adică prin virtute și prin cunoștință, se manifestă o singură înțelepciune**”³⁶. De aceea, nu ar trebui să ne pară surprinzător că sfântul Maxim va considera o funcție esențială și, am putea spune, imediată în raport cu îndumnezeirea; purificarea de patimi, considerată ca având sfârșit în dobândirea de virtuți, este pusă de sfântul Maxim în relație cu procesul îndumnezeirii într-un raport de analogie inversă cu chenoza îndumnezeitoare a Cuvântului: „înfierea ne-o hărăzește dăruindu-ne, după har, nașterea cea mai presus de fire, de sus, prin Duh; pe aceasta o păzește și o păstrează împreună cu Dumnezeu libera voință a celor ce s-au născut, cultivând cu dragoste adevărată harul dăruit și **sporind prin împlinirea sârguincioasă a poruncilor** frumusețea dăruită prin har și **înaintând prin golirea de patimi atâta îndumnezeire, cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava maiestății Sale pentru mântuirea noastră, făcându-Se cu adevărat om**”³⁷.

³⁴ În PG 90, 440 A se vorbește simbolismul numelor Ozia și Zaharia: „...**deci mintea, până are în ea vie pomenirea lui Dumnezeu, caută prin contemplație pe Domnul; dar nu oricum, ci în frica Domnului, adică prin împlinirea poruncilor.**”

³⁵ PG 90, 593 D. În *Ambiguorum ad Ioannem*, de exemplu, vorbește despre rațiunea care se împlinește prin făptuire și contemplație, căci: „**rațiunea este unită numaidecât cu făptuirea și judecata cu privire la făptuire se cuprinde în contemplație, căci...prin amândouă se creează și se păzește toată virtutea iubitoare de înțelepciune și ele o arată pe aceasta prin trup...deci cel ce a înțeles prin contemplație lucrurile, cu dreaptă credință așa cum sunt...are în sine concentrată toată virtutea...având cuprinsă în rațiune făptuirea fără luptă, prin minte fiind și susținându-se toată virtutea și cunoștința**”, în PG 91, 1108 A-B – 1110 A.

³⁶ În PG 90, 681 A, precum și în PG 90, 512 B: „...**slava frumuseții dumnezeiești... constă din unirea activității și contemplației.**”

³⁷ PG 90, 877 A. Un alt text superb ilustrează cum durerile și suferințele morale atribuite lui praxis au rol covârșitor în procesul îndumnezeirii:

În majoritatea textelor sale, eruditul monah examinează *prāxis* în totalitatea conotațiilor sale în raport cu *theoría* ca drum desăvârșit spre îndumnezeire, ambele fiind trepte ale slavei în care Dumnezeu îl ridică pe om până deificarea sa: „*totdeauna, Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu trece pe aceia care-L urmează prin viața practică și contemplație* (dia *práxeos kái theoría*)... schimbându-i din slavă în slavă până ce fiecare primește dumnezeirea (conform stării sale – n.n.)³⁸. În *Ambigua*, *prāxis* și *theoria* sunt prezentate ca aducând omul la îndumnezeire, ridicându-l mai presus de materie și formă și separându-l de toate celelalte creaturi și asimilându-l, într-o oarecare măsură lui Dumnezeu³⁹. Sfântul mărturisitor a evocat în mai multe reprize rolul îndumnezeitor al lui *prāxis* și al *theoriei*, considerând că ele permit o adevărată asimilare în Dumnezeu-Cuvântul, așa cum frumos se exprimă atunci când explică de ce Duhul S-a pogorât tocmai după zece zile de la Înălțarea Domnului: „*Cuvântul lui Dumnezeu, ascuns în cele zece porunci ale Sale, Se face corp în noi, coborându-Se cu noi prin activitatea noastră morală; pe urmă, iarăși ne urcă prin cunoștință... devenind dumnezeu după har*⁴⁰. De asemenea, „în cel

„*Aceasta (omorârea voinței pentru păcat și învierea voinței prin/în virtute – n.n.) căutând-o sfinții prin Duhul Sfânt, au dobândit filosofia lucrătoare...și, devenind curați, și-au mișcat ochiul mintal al sufletului spre țința finală a fapturilor prin același Duh, căutând, după învierea voinței, și nestrăciunea firii pe care nu o aveau și rațiunile nemuririi celei dumnezeiești...dorind slava ei în Hristos, ca precum au pățimit împreună cu El în veacul acesta, așa să fie și slăviți împreună cu El în veacul viitor...căci Hristos, fiind prin fire Dumnezeu și Om, ca Dumnezeu Îl moștenim noi după har într-un chip mai presus de fire, prin participarea cea negrăită; iar ca om...Se moștenește și El Însuși pe Sine împreună cu noi, datorită coborârii Lui neînțelese. Pe Acesta sfinții dorindu-L în chip tainic în duh, au învățat că slavei celei întru Hristos ce se va arăta în viitor pe urma virtuții, trebuie să-i premeargă în timpul de față pătimirile în El pentru virtute*”, în PG 90, 612 C-D-613 A.

³⁸ *Ambiguorum ad Ioannem*. 48, în PG 91, 1364 A.

³⁹ „...*(omul) el devine dumnezeu prin har, fiind după trup mai presus de materie prin prāxis (dia práxeos) și după minte mai presus de formă prin contemplație (dia theoría)...stabilizându-se în starea virtuții și a cunoștinței imateriale, și devenind întreg fără formă, prin Dumnezeu-Cuvântul, Care este imaterial și fără formă în mod propriu prin natură...*”, cf. *Ambiguorum Io.* 30, în PG 91, 1273 BC.

⁴⁰ *Questiones et dubia* 61, în PG 90, 833 C. Tot în această scriere, sfântul Maxim atrage atenția asupra lui *prāxis* și *theoría* false, tâlcuind cuvântul Domnului despre ochiul și mâna care te smintesc: „*De ai o cunoștință contemplativă ca pe un ochi, dar te face să te mândrești, scoate-o de la tine,*

ce se află pe treapta făptuirii, Cuvântul, îngroșându-Se prin chipurile (modalitățile) virtuții, Se face trup; **în cel contemplativ** însă, subțindu-Se prin cugetările duhovnicești, Se face precum era la început, Dumnezeu-Cuvântul⁴¹. Dar această asimilare cu Logosul divin înomenit este examinată mai ales de sfântul Maxim în „*formele noneuharistice ale comuniunii*”⁴². El asimilează trupul Cuvântului adevăratei virtuți, ceea ce semnifică, invers, că cel care practică virtutea comunică cu trupul Cuvântului întrupat⁴³; mai mult, sfântul Maxim pare în același timp să limiteze treapta făptuirii la o funcție pregătitoare pentru îndumnezeire, afirmând că aceasta se desăvârșește pe baza aceleia, o ierarhie fiind stabilită între comuniunea cu trupul Cuvântului care reprezintă și „*reîntoarcerea desăvârșită a firii la ea însăși și restabilirea ei prin virtute și cunoștință*, sângele, îndumnezeirea care o va ține prin har în fericirea veșnică, iar oasele, însăși puterea necunoscută care va susține firea în fericirea veșnică prin îndumnezeire”⁴⁴. În același timp, eruditul monah scria preacuviosului presbiter și egumen Pyrrhus în Epistola 19: „...căci prin deprinderile tale statornice pornite din inimă, hrănești ca prin niște sâni, **conform făptuirii și contemplației**, cuvântul, crescut din dăruirea cugetărilor și purtărilor dreptcredincioase, care hrănește îndumnezeirea minții”⁴⁵. Și în *Ambigua*, sfântul Maxim lua în considerare participarea și comuniunea cu diferite membre ale lui Hristos, „mâncând carnea Mielului și Cuvântului...după puterea și treapta lui și după harul Duhului dat lui de Cuvântul dumnezeiesc, conform cu înțelesul fiecărui mădular”⁴⁶, exprimând în mod indirect

iar de ai o **făptuire cuviincioasă**, dar ți se face pricină de îngâmfare, scoate-o și pe ea”, cf. *Questiones et dubia* 35 în PG 90, 813 C-816 A.

⁴¹ *Capita theologiae et oeconomiae* II, 37, în PG 90, 1141 D.

⁴² J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, les Editions du Cerf, 1996, p. 455.

⁴³ PG 90, 377 D: „Trupul Cuvântului este virtutea adevărată, sângele cunoștința fără greșală iar oasele, teologia cea negrăită; căci precum sângele se preface în forma trupului, tot așa cunoștința se preface prin făptuire în virtute; și precum oasele susțin trupul și sângele, la fel rațiunile mai presus de orice înțelegere despre dumnezeire, aflându-se în sânul făpturilor, creează și susțin în chip neștiut ființele lucrurilor și dau naștere oricărei cunoștințe și virtuți”.

⁴⁴ PG 90, 380 AB.

⁴⁵ PG 91, 592 B.

⁴⁶ *Ambiguorum ad Ioannem* 124, în PG 90, 1364 B-1365 C: „...de **cap** se va împărtăși cel care are credința, posedând logoi-i în mod absolut liber prin principii nedemonstrabile cu referire la teologia, prin care tot corpul confirmat prin virtuți și cunoștință crește în mod spiritual; de **urechi** se va împărtăși cel care cu știință primește în mod duhovnicesc cuvintele divine și docil, a devenit

îndumnezeirea credinciosului, ceea ce ne face să concluzionăm că diferitele membre ale lui Hristos sunt prezente prin El ca fiind core-spondente cu diferite moduri ale lui *prāxis*, *theoría* și *theologia*.

3. Raportarea corectă la lucruri și la ideile lor

În concepția sa teologică, sfântul Maxim consideră că tot ceea ce există este creat pentru Dumnezeu, originea, sensul și scopul lor, iar cel care le prețuiește mai mult decât pe Creator „*nu are mintea pironită în dragostea de Dumnezeu*”⁴⁷. Cel care se află pe prima treaptă a vieții duhovnicești, trebuie să aibă o raportare corectă la ideile și sensurile lucrurilor pentru a putea să le utilizeze conform rațiunilor după care au fost create⁴⁸. El atrage atenția asupra faptului că lucrurile față de care am simțit vreodată vreo patimă, ne fac să le purtăm după aceea închipuirile pătimăse, „*căci lupta cu amintirile este mai anevoioasă ca lupta cu lucrurile înseși*”⁴⁹. Amintirea este responsabilă

datorită lor ascultător de Dumnezeu până la moarte prin fapte; de **ochi**, cel care intuiește duhovnicește zidirea...de **piept**, cel care și-a umplut inima de înțelesuri duhovnicești...de **mâini**, cel care nu a săvârșit nimic împotriva poruncilor, prin ignoranță sau prin neglijență, ci acționează pregătit penru a împlini lucrarea, **după prāxis**, legilor divine ale sufletului; de **pântece**, cel care are fecunditatea sufletului...abundând în înțelesurile duhovnicești și a dobândit cea mai aprinsă dragoste și dorință nepătimașă de a se împreuna cu Dumnezeu;...de **măruntaie**,cel care cercetează printr-o cunoștință mai ascunsă a minții adâncurile lui Dumnezeu; de **părțile cele mai de jos ale Cuvântului** se împartășește cu înțelepciune cel ce stă în chip rațional împotriva materiei și își păzește cu totul neîntinat trupul și sufletul, întipărint în el fără stricăciune, **virtuțile**, Cuvântul devenit trup...de **coapse**, se va împartăși cel care are Cuvântul săslăsluit în partea pasională a sufletului; de **genunchi**, cel care se apleacă cu compătimire spre cei slabi în credință, imitând coborârea Cuvântului la noi; de **fluire și picioare**, cel care își ține pașii sufletului neclătinați în credință, virtute și cunoștință, și înaintând spre scop se grăbește spre cununa chemării de sus și sare împreună cu Cuvântul peste munții și dealurile răutății”.

⁴⁷ PG 90, 961 C. Sfântul Maxim notează în altă parte: „Cel ce și-a desfăcut mintea de preocuparea de Dumnezeu și o are legată de ceva dintre cele care cad sub simțuri, acela cinstește trupul mai mult decât sufletul și cele făcute de Dumnezeu mai mult decât pe Dumnezeu, Care le-a făcut”, în PG 90, 961 D.

⁴⁸ PG 90, 981 B.

⁴⁹ PG 90, 973 B. Vezi și PG 90, 979 A, despre „gândul cel patimaș” (tòn empathè logismon) și „primirea simplă a gândului de poftă”, precum și PG 90, 981 A, despre „războiul demonilor prin gânduri” (día tòn logismon tòn dāimonon pólemos).

cu aducerea gândului simplu în minte care stârnește patima, iar procesul terapeutic de igienizare a minții este descrescător pentru ca „mai întâi să depărtăm rezultatul păcatului iar apoi pașind spre început să sfârșim cu pricina păcatului”⁵⁰. Numai mintea curată păstrează înțelesurile lucrurilor neîntinate, acesta fiind semnul celei mai depline nepătimiri⁵¹.

Mintea stăpânită de patimi se îndepărtează de Dumnezeu și devine roaba lucrurilor atâta timp cât zăbovește în ele⁵². De aceea, iscusitul ascet recomandă ca mintea să deslușească înțelesul simplu al lucrului pentru a se feri de privirea lui pătimășă, deoarece „păcătoșenia este o judecată greșită cu privire la înțelesurile lucrurilor căreia îi urmează reaua întrebuițare a lucrurilor”⁵³. Modul în care ne raportăm greșit la lucruri reprezintă obișnuința noastră abuzivă de a alipi exagerat de suprafața lor, nemaivăzând în ele daruri ale Creatorului prin care ne cheamă la comuniunea cu El. Dar la originea acestei raportări greșite stă influența demonică care ne creează, prin simțurile care robesc mintea, senzații irezistibile, denaturând pofta și deturnând mintea de la scopul de a le înțelege sensul: „Diavoli ne războiesc fie prin lucruri, fie prin înțelesurile pătimășe ale lucrurilor”⁵⁴. De aceea, pe cât este mai ușor de a păcătui cu mintea decât cu lucrul, cu atât este mai greu de a păstra gândurile curate, pentru o raportare justă la lucruri, căci: „lucrurile sunt afară de minte, dar ideile lor stau înăuntru; în minte este, prin urmare, puterea de a se folosi bine sau rău de ele, căci folosirea greșită a ideilor este urmată de reaua întrebuițare a lucrurilor”⁵⁵. Încercând să stabilească mecanismul de pervertire a gândurilor pătimășe repercutate asupra lucrurilor, sfântul Max-

⁵⁰ PG 90, 979 B.

⁵¹ „Mintea curată petrece în înțelesurile simple ale lucrurilor”, în PG 90, 981 B, D.

⁵² PG 90, 983.

⁵³ În PG 90, 984 B. De asemenea: „Căci mintea tulburată de patimi primește **cugetări pătimășe**, (tă empathe noēmata) fie că veghează trupul, fie că doarme”, în PG 90, 1005 C.

⁵⁴ PG 90, 1007 A.

⁵⁵ PG 90, 1008, A, B. Vezi și PG 90, 1007 A și 1009 C, precum și PG 90, 1013 B. De asemenea, elocvent este și textul din PG 90, 1064 B : „Scriptura nu înlătură nimic din cele date nouă de Dumnezeu spre folosire, dar pedepsește lipsa de măsură și îndreaptă lipsa de judecată; de pildă, nu oprește pe om să mănânce, să facă copii, să aibă avere și să o chivernisească drept; dar îl oprește de la lăcomia pântecelui, de la desfrânare și de la celelalte; nu-l oprește nici să cugete la acestea (căci pentru asta s-au făcut), dar îl oprește să cugete pătimăș” (tò empathos nóein).

im spune: „Prin acestea trei, primește mintea înțelesuri pătimăse: prin simțire, prin schimbări în starea organică și prin amintire. Prin simțire, când lucrurile de care suntem împătimiți, venind în atingere cu ea, o mișcă spre gânduri pătimăse; prin schimbări în starea organică, când mustul trupului, schimbându-și amestecarea printr-o hrană neînfrânată sau prin lucrarea diavolilor, sau prin vreo boală, mișcă mintea iarăși spre gânduri pătimăse; iar prin amintire, când aceasta, aducând în legătură cugetările sale cu lucrurile față de care am simțit vreo patimă, de asemenea mișcă mintea spre gânduri pătimăse.”⁵⁶.

Un aspect important al acestei problematice îl subliniază eruditul monah atunci când spune că înclinarea spre rău constă atât din cauza patimilor din noi, cât și lucrării demonice din afara noastră⁵⁷, iar remediul este ca partea rațională din noi „să se supună rațiunii dumnezeiești și să stăpânească peste partea nerațională; să se păzească această rânduială în toate și nu va mai fi răul în făptură, nici vreo putere care să atragă spre rău”⁵⁸. De aceea, „folosindu-ne cu dreaptă judecată de înțelesurile lucrurilor, dobândim cumpătare, iubire și cunoștință; iar folosindu-ne fără judecată, cădem în necumpătare, ură și neștiință”⁵⁹, căci „nimic nu e rău din cele ce sunt, decât reaua întrebuițare, care vine din negrija minții de a cultiva cele firești”⁶⁰. Toate gândurile pătimăse îmbolnăvesc facultățile sufletului atătând partea poftitoare a sufletului, tulburând pe cea irascibilă și întunecând pe cea rațională și în sensul acesta, spune sfântul Maxim, „necurăția sufletului constă în a nu lucra după fire, căci din aceasta se nasc în minte gândurile pătimăse, iar când lucrează după fire atunci puterile pătimitoare, adică iușimea și pofta, rămân fără patimă în întâlnirea cu lucrurile și cu înțelesurile lor”⁶¹.

⁵⁶ PG 90, 1008 B. Vezi de asemenea și PG 90, 1008 C-D și PG 90, 1009 A, despre buna sau reaua întrebuițare a lucrurilor și a accidentelor lor. Despre schimbările organice ale trupului nașterea gândurilor pătimăse vezi și PG 90, 1016 A, B.

⁵⁷ Vezi în acest sens PG 90, 1009 C, unde se subliniază ideea că „răul nu ar fi în făpturi, dacă nu ar fi altă putere care ne atrage spre el” și 1012 A, în care vorbește despre „**gândurile compuse** care constau din patimă și idee...mișcate spre păcatul cu mintea”. Vezi și textul: „să despărțim patima de înțeles și va rămâne gândul simplu”, în PG 90, 1029 B.

⁵⁸ PG 90, 1012 B.

⁵⁹ PG 90, 1017 B.

⁶⁰ PG 90, 1017 C, D.

⁶¹ PG 90, 1027 C. În același sens, precizează monahul bizantin în PG 90, 1027 D că „mare virtute este să nu te împătimeiști de lucruri, dar cu mult mai mare decât aceasta e să rămâi fără patimă față de înțelesurile lor”, iar ca remedii recomandă „iubirea și înfrânarea care păstrează mintea nepătimașă față de lucruri și față de înțelesurile lor”, în PG 90, 1027 D.

Terapia duhovnicească împotriva folosirii pătimășe a lucrurilor din cauza înțelegerii greșite a rațiunilor lor constă în a despărți patimile de înțelesurile lucrurilor, „căci altfel nu se pot privi lucrurile fără patimă”⁶². De aceea, „mintea celui iubitor de Dumnezeu nu luptă împotriva lucrurilor, nici împotriva înțelesurilor acestora, ci împotriva patimilor împletite cu înțelesurile”⁶³.

Recurgând la o analiză psihologico-spirituală extrem de fină, eruditul monah spune că sunt trei lucruri diferite: creatura, înțelesul lucrului creat și patima: „lucrul este de pildă barbat, femeie, aur și așa mai departe; înțelesul este amintirea simplă a ceva dintre cele mai de sus; iar patima este iubirea nerațională sau ura fără judecată a ceva dintre cele de mai înainte; deci lupta este împotriva patimii”⁶⁴. În rugăciune, însă, mintea trebuie să fie curată de înțelesurile simple ale lucrurilor și de gânduri chiar dacă patimile au fost înlăturate, pentru că există oricând riscul căderii, mai ales în faza purificării, căci „gândurile nu sunt încă întoarse spre cele dumnezeiești”⁶⁵. În același registru al finei analize psihologico-duhovnicească, Mărturisitorul spune că izbăvirea de gândurile păcătoase nu este același lucru cu eliberarea de patimi, deoarece igiena duhovnicească a minții de gânduri nu este totală atunci când lucrurile materiale lipsesc, „căci adeseori se izbăvește cineva de gânduri când nu sunt de față acele lucruri față de care are anumite patimi; dar patimile se ascund în suflet, iar când se arată lucrurile, ies la iveală”⁶⁶. Diferențiind între gândul simplu și gândul pătimăș, monahul Maxim arată în continuarea demersului său ascetic că,

⁶² PG 90, 1029 A.

⁶³ PG 90, 1029 A.

⁶⁴ PG 90, 1029 A.

⁶⁵ PG 90, 1037 B: „precum trupul are ca lume lucrurile, așa și mintea are ca lume ideile...căci cele ce le face trupul cu fapta în lumea lucrurilor, acelea le face și mintea în lumea gândurilor,...căci înțelesul simplu al lucrurilor omenești nu silește mintea să disprețuiască cele dumnezeiești”.

⁶⁶ PG 90, 1041. Vezi și PG 90, 1059, precum și PG 90, 1032 D: „multe patimi sunt ascunse în sufletele noastre, dar ele ies la iveală de-abia atunci când se arată lucrurile” sau: „cineva poate să nu fie tulburat de patimi când lipsesc lucrurile, bucurându-se de o parțială nepățimire; când însă se arată lucrurile, îndată patimile răpesc mintea”, în PG 90, 1060 C, unde Maxim recomandă precauție maximă chiar și atunci când mintea nu e tulburată pătimăș la apariția lucrului: „nu socoti că ai ajuns la **nepățimirea desăvârșită (téleian apátheian)** câtă vreme lipsește lucrul; când se arată însă și te lași nemișcat atât lucrul, cât și amintirea lui de după aceea, să știi că ai intrat în hotarele ei; totuși nici atunci să nu disprețuiești grija, deoarece numai **virtutea prelungită** omoară patimile...”.

luptând împotriva primului gând, se evită geneza patimii, pe când eliminarea gândului pătimăș din minte atrage după sine anularea consimțirii cu acesta⁶⁷ și astfel „cel ce s-a lepădat de lucruri, a făcut pe omul din afară monah, dar nu încă și pe cel dinlăuntru. Iar cel ce s-a lepădat și de înțeleșurile pătimășe ale acestora, l-a făcut și pe omul dinlăuntru, care e mintea”⁶⁸. Cert este faptul că mintea primește întipărirea fiecărui gând care o locuiește și în funcție de modul în care se raportează la el își schimbă forma, spiritualizând-o sau materializând-o⁶⁹. De aceea, recomandarea Mărturisitorului este raportarea evlavioasă la lucrurile create, înțelegându-le ca daruri ale bunătății dumnezeiești, căci: „cei ce se apropie de lucruri cu evlavie și nu nascocesc niciun prilej de a se mândri, vor afla înțeleșurile prea luminoase ale lor, sădind în ei înțelegerea cea mai deplină a lor”⁷⁰. Acest lucru este posibil prin grija permanentă la mișcările gândurilor atunci când se nasc din întâlnirea simțurilor noastre cu lucrurile, pentru ca inima să nu devină „laborator de gânduri rele”⁷¹, ceea ce necesită o neobosită trezvie și atenție duhovnicească și, de aceea, „trebuie să fim nu numai omorătorii patimilor trupesti, ci și pierzătorii gândurilor pătimășe din suflet, după sfântul care zice: în dimineți am omorât pe toți păcătoșii pământului, ca să pierd din cetatea Domnului pe toți cei ce săvârșesc fărădelegea (Ps 100, 8), adică patimile trupului și gândurile nelegiuite ale sufletului”⁷². De aceea, în viziunea eruditului monah, mintea, însoțită de înțelepciune, trebuie să înainteze spre dobândirea nepătimirii, căci, în mod contrar, „oprirea pe drumul virtuții este începutul păcatului, deaorece mintea se ocupă atunci pătimăș cu vreunul dintre lucrurile materiale...și face gândul curat și tăiat împrejur al purtării evlavioase, netăiat împrejur și întinat”⁷³. Explicând înțelesul duhovnicesc al lui Fineas, Maxim arată că tre-

⁶⁷ În PG 90, 1057 C, sfântul Maxim arată modul prin care ascetul poate respinge gândurile păcătoase: „...gândurile pătimășe se resping fie prin psalmodiere, fie prin rugăciune, fie prin înălțarea minții spre cer sau prin altă oarecare desfacere de lucruri și de loc”.

⁶⁸ PG 90, 1060 A.

⁶⁹ PG 90, 1045 D, unde încheie spunând: „ajungând în Dumnezeu, devine cu totul fără chip și fără formă”.

⁷⁰ PG 90, 1092 A-B.

⁷¹ PG 90, 299. Vezi în acest sens și explicarea alegorică a „vițelului de aur turnat”, a „cerceilor” și a „brățârilor” cu privire la afecțiunea pătimășă față de patimi, născută din raportarea incorectă la lucruri în PG 90, 304: „turnat” este deoarece deprinderea patimilor și făptuirea lor se modelează după chipul nălucirii păcătoase rămase în cugetare”.

⁷² PG 90, 172.

⁷³ PG 90, 305.

buie scoasă din minte „plăcerea străină împreună cu gândul pătimăș... căci gândul dă plăcerii o formă, întrucât aceasta e fără chip și formă după rațiunea ei”⁷⁴.

4. Păcatul – întrebuițare greșită a rațiunilor lucrurilor

În scrierile sale duhovnicești, sfântul Maxim pune accent deosebit pe latura ascetică a vieții duhovnicești în care nevoitorul își concentrează atenția asupra contracarării atacurilor demonice care, pervertind puterile sufletești, nasc păcatul. În concepție maximiană, „patima este o mișcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire irațională, fie spre o ură fără judecată a unui lucru sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor”⁷⁵. Întrebuițarea rea a acestor puteri sufletești este exprimată prin înclinarea irațională a către trup și lume, în locul adevăratei surse a existenței, prin tentința către plăcerile sensibile, în locul celor duhovnicești: „răul este abaterea lucrării puterilor sădite în fire de la scopul lor...în urma unei judecăți greșite”⁷⁶. Din această cauză, patima este întotdeauna provocată de vreun oarecare obiect sensibil, prin a cărui prezență sunt trezite în suflet puterile pasionale, *epithimia* și *thimos*: „Necurăția sufletului constă în a nu lucra după fire; căci din acestea se nasc în minte gândurile pătimășe; și lucrează după fire atunci când puterile ei pătimitoare, adică iuțimea și pofta rămân fără patimi în întâlnirea cu lucrurile și cu înțelesurile lor”⁷⁷.

Lupta cu patimile trebuie să se dezvolte în mod consecvent și organizat, corespunzător ritmului de dezvoltare a patimilor, pentru că o viață păcătoasă se caracterizează printr-un proces de dezintegrare al ființei umane; nicio patimă nu îl satisface pe om și ea duce inevitabil la nașterea altor patimi. Ca principiu, eruditul ascet Maxim vorbește despre trei stimuli care ne mișcă spre rău:

⁷⁴ PG 91, 1201 C.

⁷⁵ PG 90, 988 D-989 A. Sfântul Maxim vorbește despre *patima de ocară* (*affectus vituperium*) care este „mișcarea sufletului împotriva firii”, cf. PG 90, 968 A.

⁷⁶ În PG 90, 253 B. Explicând textul din Iuda 23 despre „câmașa mânjită de trup”, sfântul Maxim arată că „din patimile țesute întreolaltă trupul ne face o câmașă necurăță și mânjită care arată prin ea sufletul, după ce i-a dat o altă formă și un alt chip decât cel dumnezeiesc”, în PG 90, 293 D.

⁷⁷ PG 90, 1028 C. De asemenea, vorbind despre cele patru grade de necurăție a minții, sfântul Maxim spune: „necurăția minții constă în a avea o cunoștință mincinoasă, a ignora ceva din cele universale, a avea gânduri pătimășe și a consimți cu păcatul”, în PG 90, 1028 B.

„trei sunt cele care ne mișcă spre cele rele: patimile, demonii și hotărârea cea rea; patimile, atunci când dorim vreun lucru împotriva rațiunii...sau când ne mâniem sau ne supărăm fără să se cuvină...; dracii, atunci când din neatenția noastră, stârnesc cu multă furie patimile...iar hotărârea rea, când, cunoscând binele, alegem răul”⁷⁸.

În dezvoltarea sa însă, patima parcurge patru stadii. Respectând în acest fel planul, trebuie, înainte de toate, să ne gândim la condițiile în care se desfășoară această luptă, la atitudinea față de lucrurile materiale, care sunt motive exterioare pentru trezirea patimilor. Cauza exterioară a patimii este obiectul sensibil, iar legătura cu el se face prin simțuri, când se leagă de acel obiect sensibil⁷⁹, ori prin gândul la el când obiectul lipsește⁸⁰, ceea ce înseamnă că percepția sensibilă și gândul reprezintă punctul de plecare al patimii, prima etapă în dezvoltarea sa. Însă gândul simplu nu reprezintă păcatul, dar dacă este reținut în suflet, „se stârnește patima”⁸¹, transformându-se în gând pătimas, deși și acest stadiu al dezvoltării patimii este încă scuzabil⁸². Patima devine păcat doar în stadiul al treilea și al patrulea, când gândul pătimas, înrădăcinându-se în suflet, trece la *consimțire*, iar mai apoi și la păcatul acțiunii⁸³, moment în care

⁷⁸ PG 90, 995 A, B. De asemenea, sfântul Maxim vorbește și despre pricini diferite de păcat: „același păcat săvârșit de mai mulți nu are o singură pricină, ci mai multe; de pildă, altceva este a păcătui din deprindere și altceva este a păcătui dintr-o nebăgare în seamă”, în PG 90, 1040 C.

⁷⁹ „Unele patimi sunt ale iușimii, altele ale părții poftitoare a sufletului; dar și unele și altele se stârnesc **prin simțuri**...când sufletul se află în afară de dragoste și de înfrânare”, în PG 90, 973 C.

⁸⁰ „Lucrurile față de care am simțit vreodată vreo patimă ne fac să le purtăm după aceea închipuirile pătimase...căci lupta cu amintirile este mai anevoioasă decât lupta cu lucrurile însuși”, în PG 90, 973 B.

⁸¹ PG 90, 980 A-B: „Omorâți mădulele voastrele de pe pământ: curvia, necurăția, patima, pofta cea rea, lăcomia (Col 3, 5). Sământa numită cugetul trupului; curvie, păcatul cu fapta; necurăție a numit învoirea; patimă, gândul cel pătimas; pofta cea rea, primirea simplă a gândului de poftă; lăcomie a numit materia care naște și face să crească patima...mai întâi amintirea aduce gândul simplu în minte; acesta zăbovind, se stârnește patima; aceasta, la rândul ei, nefiind scoasă afară, încovoie mintea la **învoire**; întâmplându-se aceasta, se ajunge, în sfârșit, la păcatul cu fapta...mai întâi să depărtăm rezultatul păcatului, apoi pășins pe rând, spre început, să sfârșim cu pricina păcatului; iar pricina este... lăcomia pântecele, care este mama și doica curviei.

⁸² *Quaestiones et dubia* 31, în PG 90, 812 B: „... căci atacul și pofta sunt nevinovate...”.

⁸³ *Quaestiones et dubia* 31, în PG 90, 813 A, precum și cele patru grade de intensitate ale răutății, cf. PG 90, 1028 C. Despre *hēxis* și *energeian*

păcatul trece spre minte pe puntea simțirii⁸⁴, căci „fără vreun lucru sensibil, care să atragă puterile sufletului spre el, prin mijlocirea vreunui simț, n-ar lua ființă patima...căci dacă nu este femeie, nu este nici curvie; dacă nu sunt mâncăruri, nu este nici lăcomie; dacă nu este aur, nu există nici patima iubirii de arginți; deci orice mișcare pătimașă a puterilor noastre naturale e stăpânită de un lucru sensibil sau de un drac, care ațâță prin acel lucru sufletul spre păcat”⁸⁵, căci „orice patimă e o împlinire dintr-un lucru supus simțurilor și dintr-o putere naturală, cum este mânia sau pofta sau rațiunea, abătute de la ceea ce e potrivit cu firea”⁸⁶.

Angrenat în dialectica plăcere-durere⁸⁷, omul dă naștere, prin facultățile sale sufletești, unei serii de patimi prin care dezbină natura umană, alipind-o pătimaș de lumea simțurilor; acest lucru

patimilor a se consulta excelenta teză de doctorat a profesorului iezuit Philipp Gabriel RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, p. 286-289.

⁸⁴ Despre nașterea patimii și dialectica plăcere-durere a se vedea cele două definiții ale răului în PG 90, 253 B-D și 256 A-D; în PG 90, 412 D avem o frumoasă explicare a pomului vieții versus pomul cunoștinței binelui și răului, ca simboluri ale minții și simțirii: „minte are puterea de a deosebi cele între cele spirituale și cele supuse simțurilor, ea fiind puterea de discernământ a sufletului...iar simțirea are puterea de a deosebi între plăcerea și durerea trupului...și convinge pe om să îmbrățișeze plăcerea și să fugă de durere”. În PG 90, 628 A-B, sfântul Maxim vorbește de asemenea despre durere, ca mijloc pedagogic și terapeutic prin care Dumnezeu, ca un antidot, vindecă plăcerea simțială și o redirecționează spre minte, pentru că e știut faptul că „în trăsătura pătimitoare stătea puterea păcatului și a morții, adică domnia silnică a păcatului prin plăcere și stăpânia morții prin durere, **căci e vădit că în trăsătura pătimitoare a firii stă puterea plăcerii și a durerii...**”, precum și textul din PG 90, 629 D: „pentru că vrând să scăpăm de simțirea chinuitoare a durerii, ne luăm refugiul la plăcere, încercând să ne mângâiem firea torturată de chinurile durerii; dar grăbindu-ne să tocim împunsăturile durerii prin plăcere, întărim și mai mult zapisul aceleia împotriva noastră, neputând ajunge la o plăcere eliberată de durere și de osteneți”; de asemenea a se vedea și faimoasa explicare alegorică a expresiei „fața diavolului” în PG 90, 472 D: „...fața” diavolului este poleiala plăcerii prin care pune stăpânire peste orice suflet care se grăbește să o primească și prețuiește mai mult lucrurile sensibile care vrăjesc simțurile, decât contemplarea celor inteligibile care îngrașă mintea”. În PG 90, 740 D, sfântul Maxim vorbește despre „mișcarea minții care adaugă patimilor un chip și plăsmuiește o frumusețe plăcută simțurilor, căci fără puterea născocitoare a minții, patima nu e dusă spre plăsmuirea unei forme”.

⁸⁵ PG 90, 472 D și scolia 8, 476 A.

⁸⁶ PG 90, 301 C.

⁸⁷ Vezi supra, n. 65.

crează o atenție falsă asupra caracterului multiplu al lumii din jurul nostru prin diversele opinii și imaginații care oferă o satisfacție pătimasă și fărâmițează natura unică în mii de fragmente; este remarcabil faptul cum sfântul Maxim leagă revolta interioară a patimilor individuale de dezbinarea exterioară care contaminează întreaga umanitate, vorbind despre „toți care s-au făcut unul, având în ei rațiunea cea una a existenței, arătată ca atotuna prin fire”⁸⁸.

Prin urmare, influența nefastă a patimii se extinde și asupra relațiilor cu aproapele, relații pe care le deteriorează, păcatul stricând armonia între oameni, căci „cele ce desfac dragostea dintre prieteni sunt acestea: a pizmui și a fi pizmuț, a păgubi și a fi păgubit, a nu cinsti și a nu fi cinstit și gândurile bănuitoare...deci ia aminte, de nu cumva răutatea care te desparte de fratele tău nu se află în fratele, ci în tine”⁸⁹. Dezbinându-i pe oameni unii de alții, patimile îi despart de fapt pe oameni de funcția unificatoare a dragostei desăvârșite, care „nu sfâșie firea cea unică a oamenilor...ci iubește pe toți oamenii la fel”⁹⁰. Și, în acest caz, omul refuză iubirea lui Dumnezeu atunci când greșește împotriva aproapelui, sfântul Maxim legând refuzul iubirii divine de patimile părții poftitoare care denotă o legătură cu lumea simțurilor și o tăgăduire a chemării omului de a-și găsi adevărata plăcere și finalitate în Dumnezeu; iar prin patimile părții irascibile, omul manifestă neascultarea față de chemarea de a-l iubi pe semenul său ca pe sine însuși; „dragostea de Dumnezeu se împotrivește poftelor, căci înduplecă mintea să se înfrâneze de la plăceri; iar cea către aproapele se împotrivește mâniei, căci o face să disprețuiască slava și avuția”⁹¹.

Pe de altă parte, în aceeași abordare terapeutică împotriva patimilor, sfântul Maxim consideră că fericirea materială trebuie

⁸⁸ PG 90, 399 B.

⁸⁹ PG 90, 1052 C-D, unde sfântul Maxim spune că în urma căderii „firea cea unică (a oamenilor – n.n.) s-a tăiat în nenumărate părțicele și noi cei ce suntem de aceeași fire, ne mâncăm unii pe alții ca reptilele și fiarele”.

⁹⁰ PG 90, 976 B. De asemenea, „încă nu are dragoste desăvârșită...cel ce pe unul îl iubește, iar pe altul urându-l, pentru pricina asta sau aceea; sau pe același o dată iubindu-l, altă dată urându-l, pentru aceleași pricini”, în PG 90, 976 A sau, în prelungirea aceleiași idei, în PG 90, 985 D – 988 A: „dacă pe unii îi urăști, pe alții nici nu-i iubești, nici nu-i urăști; pe alții iarăși îi iubești, dar potrivit; și pe alții îi iubești foarte tare; din această neegalitate cunoaște că ești departe de dragostea desăvârșită, care cere să iubești pe tot omul la fel” sau „cel ce nu iubește pe cineva, prin aceasta încă nu-l și urăște; iar cel ce nu-l urăște, încă nu-l și iubește, ci poate să stea la mijloc: adică nici să-l iubească, nici să-l urască...” în PG 90, 1001 A.

⁹¹ PG 90, 1066 C.

să ne fie indiferentă, pentru a dobândi bunăstarea adevărată, pe care, monahul ascet, o abordează negativ din punct de vedere al scopurilor ascetice: „*Cel ce iubește pe Dumnezeu cu siguranță iubește și pe aproapele; iar unul ca acesta nu poate păstra banii, ci-i folosește cu dumnezeiască cuviință, dând fiecăruia din cei ce au trebuință*”⁹².

Dacă mirenilor nu le este recomandat să stăruie pentru fericirea materială,⁹³ atunci, desigur, cu atât mai mult, reprezentanților forme de desăvârșite de viață, adică monahilor. Însă bunurile materiale sunt doar motive pentru patimi, pe când rădăcina răului se ascunde în străfundurile sufletului omenesc, în patimile înseși.

Dezvoltarea tuturor patimilor este condiționată de influența tainică a puterii demonice: „*Dracii iau prilejurile de a stârni în noi gândurile pătimase din patimile aflate în suflet...războindu-ne mintea prin aceste gânduri, o silesc la consimțirea cu păcatul...și după ce au pustiit sufletul prin gânduri pătimase, au așezat idolul păcatului...*”⁹⁴, și mai mult decât atât ei, nu menajează pe nimeni, indiferent de treapta duhovnicească pe care se află: „*dracii războiesc pe cei ce se ridică pe treapta cea mai înaltă a rugăciunii, ca să nu primească înțeleșurile simple ale lucrurilor; pe cei ce se îndeletnicesc cu cunoașterea, ca să zăbovească în ei gândurile pătimase; iar pe cei ce se nevoiesc cu făptuirea, ca să-i înduplece să păcătuiască cu lucrul; în tot felul îi războiesc pe toți, ca să îi despartă pe oameni de Dumnezeu*”⁹⁵. Prin toate acestea, experimentatul monah demonstrează faptul că patima nu ține de rațiunea firii, „*pentru că rațiunea firii nu se poate arăta la un loc cu patima, precum nici patima nu se naște împreună cu firea*”⁹⁶. Pentru sfântul Maxim, absurditatea și iraționalitatea patimii reiese din faptul că „*răutatea este o faptă a sufletului înțelegător și anume uitarea bunătății celor după fire, care se naște din afecțiunea pătimasă față de trup și lume*”⁹⁷. Toate acestea ne

⁹² PG 90, 965 A. De asemenea, grija excesivă pentru trup poate produce un dezechilibru duhovnicesc între el și suflet, căci atunci „*când trupul este în vigoare și se îngrașă prin patimi, sufletul e chinuit și întunecat, retrăgându-se de la el deprinderea virtuților și iluminarea cunoștinței...*”, în PG 91, 1300 D.

⁹³ PG 91, 365D: „*să nu ne legăm deci sufletul de cele vremelnice; nici să nu ne împovărăm mintea, fiind ea prin fire liberă de materie...să fugim de Sodoma, de rătăcirea simțurilor în jurul celor sensibile...să nu căutăm nimic din cele ce nu ni s-a poruncit de Dumnezeu să le căutăm...*”.

⁹⁴ PG 90, 993 C. A se vedea și PG 90, 1005 D: „*...patimile le fac să crească dracii necurați, luând în sprijin negrija noastră, și tot ei le întărită*”.

⁹⁵ PG 90, 1013 B,C.

⁹⁶ PG 90, 745 A.

⁹⁷ Thalassios, Prologos ad scholia, în PG 90, 264 D.

conduc spre o temă sensibilă pentru spiritualitatea maximiană, și anume problematica iubirii de sine ca iubire nefirească de trup sau *filautia*, care invită toate patimile să-și pună în aplicare funcția lor dezintegratoare asupra ființei umane.

5. Filautia – eșec existențial și născătoare a patimilor

Sfântul Maxim a găsit un suport larg la predecesorii săi, mai ales la Evagrie, în ceea ce privește importanța iubirii de sine⁹⁸. În scrierile sale, sfântul Maxim oferă iubirii de sine locul central în care toate patimile își găsesc expresie, baza tuturor, dar în același timp, și o patimă de sine stătătoare⁹⁹. Așa cum dragostea reprezintă culmea virtuților, fiind în acord cu scopul vieții creștine, la fel, ca și corespondent negativ, iubirea de sine reprezintă pervertirea acesteia, sursa tiraniei patimilor și a dezordinii umane, căci „la început vicleanul diavol l-a înșelat pe om prin răutatea vicleniei, îmbiindu-i momeala plăcerii înfățișată prin iubirea de sine, prin care l-a despărțit pe om de Dumnezeu și pe noi întreolaltă, făcându-ne prin alegerea socotinței să părăsim cugetul cel drept și să împărțim în modul acesta firea, tăind-o în multe opinii și închipuiri...prin aceasta a convins pe om să se abată de la mișcarea cea după fire și să-și miște pofta de la ceea ce e îngăduit spre ceea ce e oprit și să dea consistență în sine celor mai mari și mai vechi rele, născocitoare a tot păcatul: neștiința, iubirea de sine și tirania, care se susțin întreolaltă¹⁰⁰ sau, cum remarcă în Răspunsuri către Talasie 40, „iubirea trupească de sine a fiecăruia a sălbăticit prea blânda fire și a tăiat ființa cea una în părți multe și potrivnice, ba, cum mai rău nu se poate, chiar stricăcioase una alteia”¹⁰¹.

⁹⁸ O analiză atentă și consistentă a oferit-o deja I. Hausherr, „Philautia. De la tendresse pour soi a la charite, selon Saint Maxime le Confesseur”, în *Orientalia Christiana Analecta* 137, Roma, 1952, ideile esențiale fiind reanalizate și sistematizate de L. Thunberg, *Antropologia teologică a sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, trad. de A. Popescu, ed. Sofia, București 2005, p. 260-269.

⁹⁹ L. Thunberg, *Antropologia teologică a sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 258.

¹⁰⁰ PG 91, 396 D – 397 A. De aceea, sfântul Maxim subliniază scopul terapeutic al înomenirii Sale prin care a reînnoit puterea iubirii care să-i facă pe oameni să se unească cu Dumnezeu și cu ei înșiși și să se opună iubirii egoiste, primul păcat și primul făt al diavolului maica patimilor de după ea.

¹⁰¹ PG 90, 397 C.

Astfel, ea reprezintă „maica patimilor”¹⁰² sau „maica relelor, iubirea nerațională a trupului...din care se nasc cele dintâi trei gânduri pătimase, care sunt și cele mai generale: al lăcomiei pântecelui, al iubirii de argint și al slavei deșarte...din ele se naște toată lista patimilor”¹⁰³. Sfântul Maxim o definește explicit ca slăbiciune trupească a simțurilor, filautia fiind atașamentul pătimas al omului față de trup, o iubire irațională pentru trup sau a trupului¹⁰⁴, fiind astfel legată cu precădere de facultatea concupiscentă a sufletului. Știm că sfântul Maxim privește căderea omului ca pe o întrebuintare greșită a capacității sale naturale pentru plăcerea duhovnicească și o preferință pentru plăcerea senzuală¹⁰⁵; acest eșec existențial a rezultat din experiența dublă a plăcerii și a durerii, „fiindcă orice răutate pierе odată cu modalitățile care o produc, și astfel omul aflând prin experiență că orice plăcere are ca urmasă în mod sigur durerea, își avea toată pornirea spre plăcere și toată fuga dinspre durere”¹⁰⁶. Eruditul monah concluzionează astfel că iubirea de sine, fiind rădăcina tuturor relelor și manifestându-se prin toate patimile, este legată cu precădere de plăcere, care este atât fiica cât și sfârșitul iubirii de sine, dar în existența pământească nu poate evita faptul că este legată de durere.

Pe de altă parte însă, nu este suficient să descriem filautia doar prin raportarea ei la pofta senzuală; alipirea irațională de trup, care constituie în primul rând iubirea de sine, duce la toate celelalte patimi, al căror sfârșit este mândria, după cum spune sfântul

¹⁰² „hō metera tōn pathōn”, în PG 90, 985 C.

¹⁰³ PG 90, 1004 B. De asemenea, în PG 90, 1034 C, filautia mai este numită „obârșia tuturor patimilor” (arhē pānton tōn pathōn) precum și : „iubirea trupească de sine este iubirea pătimasă și nerațională față de trup...cel ce are iubirea trupească de sine e vădit că are toate patimile”, în PG 90, 1020 B. O expresie clară a ierarhiei elaborate a patimilor în care filautia formează baza o găsim în PG 90, 256 A-D, unde sunt enumerate patimile care se nasc din iubirea trupească de noi înșine prin plăcere (27 păcate) și prin durere (24 păcate) și șase păcate cauzate de combinarea acestor două dorințe.

¹⁰⁴ PG 90, 1033 C: „Începutul tuturor patimilor este iubirea trupească de sine... iubirea nerațională față de trup...cine a tăiat-o pe aceasta a tăiat deodată toate patimile care se nasc din ea”.

¹⁰⁵ „Cu cât se îngrijea omul mai mult de cunoștința celor văzute numai prin simțire, cu atât își strângea în jurul său mai tare neștiința de Dumnezeu... și se lipea mai mult de experiența gustării prin simțire a bunurilor materiale cunoscute...și se aprindea mai mult patima iubirii trupești de sine...și născocea mai multe moduri de producere a plăcerii...”, în PG 90, 397 D.

¹⁰⁶ PG 90, 1033 D.

Maxim: „Începutul tuturor patimilor este iubirea trupească de sine, iar sfârșitul este mândria; iubirea trupească de sine este iubirea nerațională față de trup; cine a tăiat-o pe aceasta a tăiat deodată toate patimile care se nasc din ea”¹⁰⁷. Putem observa că mândria, ca ultimă treaptă a ierarhiei patimilor, manifestă evidente accente ale iubirii de sine, aspectul mândriei jucând un rol important în triada lăcomie, iubire de arginți și slavă deșartă. Totodată, necumpătarea pricinuită de lăcomie, cu cele două aspecte ale sale, de mâncare multă și de mâncare cu plăcere, cât și ura față de aproapele, cauzată de iubirea de arginți și de slava deșartă, izvorăsc din iubirea de sine¹⁰⁸. E ușor de observat faptul că, sfântul Maxim punând în legătură slava deșartă cu ura față de aproapele, stabilește o relație strânsă între iubirea de sine, contrară iubirii față de aproapele, și slava deșartă.

În același timp, slava deșartă, mândria și lăcomia reprezintă expresii ale satisfacerii părții senzuale ale sufletului, având originea într-o cerință a trupului, deși ele iau forme diferite la mireni și călugări, „căci la călugăr, slava deșartă este plăcerea pe care o simte atunci când își etalează virtuțile, iar mândria este acea atitudine care se manifestă împotriva fraților săi călugări...iar pentru omul din lume, păcatele mândriei se manifestă prin lauda de sine cu privire la bogățiile pământești sau la prestigiul social”¹⁰⁹. Predominanța alipirii la simțuri a iubirii de sine este ilustrată remarcabil în interpretarea alegorică

¹⁰⁷ PG 90, 1033 C.

¹⁰⁸ PG 90, 1020 A: „multa mâncare și mâncarea cu plăcere sunt pricini de necumpătare; iubirea de argint și slava deșartă sunt pricini de ură față de aproapele. Iar maica acestora, iubirea trupească de sine (philautia) este pricina amândurora”.

¹⁰⁹ L. Thunberg, *Antropologia teologică*, p. 273. A se vedea de exemplu și textul: „Patima iubirii de sine însuflă monahului gândul să-și miluiască trupul...aducând ca motiv buna grijă și chivernisire, ca atrăgându-l puțin câte puțin, să-l facă să cadă în iubirea de plăceri; iar mireanului îi însuflă ca grija de trup să și-o prefacă în poftă”, cf. P.G. 90, 1004 C sau textele: „Slava deșartă și iubirea de argint se nasc una pe alta; căci cei ce iubesc slava deșartă se silesc să se îmbogățească, iar cei ce s-au îmbogățit doresc să fie slăviți. Dar asta se întâmplă la mireni. Căci monahul tocmai când e sărac suferă mai mult de slava deșartă, iar când are argint îl ascunde, rușinându-se...propriu slavei deșarte a monahului este că se întemeiază pe virtute, iar propriu mândriei lui este că se fălește cu biruințele sale morale, punându-le pe seama sa, nu pe a lui Dumnezeu...iar propriu slavei deșarte și mândriei mireanului este că se fălește cu frumusețea, bogăția și cu puterea lui...**izbânzile mirenilor sunt decăderile monahilor, iar izbânzile monahilor sunt decăderile mirenilor**”, cf. PG 90, 1042 C-D și 1044 A.

a istoriei lui David și Abesalom: David reprezintă mintea activă, iar Abesalom, cu care a luptat, dar de care fuge în ținutul Galaad, este interpretat ca un fel de mândrie sau închipuire de sine, pentru că numele lui înseamnă „socotita pace a tatălui...căci socotind că am biruit patimile, dăm naștere închipuirii de sine”; Abesalom era fiul lui David, dar mama lui era fiica regelui Ghesur, care se tâlcuiește „călăuza zidului, care este trupul, iar călăuza trupului este legea trupului sau simțirea” din care se naște închipuirea de sine¹¹⁰.

Astfel, alipirea grosieră de trup rămâne o caracteristică a tuturor patimilor, deși importanța păcatelor mândriei este totdeauna scoasă în evidență și, în acest caz, „dacă se poate spune că Fericitul Augustin subordonează mândriei păcatul senzualității, sfântul Maxim, urmându-l pe Evagrie și tradiția răsăriteană, procedează invers: el atribuie un loc important păcatului mândriei în sfera vieții pătimase, a cărui caracteristică principală este alipirea de trup și concupiscenta dezordonată¹¹¹.

Iubirea de sine este definită ca iubire de trup, nu pentru că trupul are vreo legătură cu răul, ci pentru că alipirea de trup împiedică orientarea exclusivă a omului de scopul său dumnezeiesc; cunoaștem faptul că întreaga convingere a sfântului Maxim este pozitivă în ceea ce privește simțurile, trupul sau facultățile pătimitoare care nu sunt rele în sine, ci doar întrebuințarea lor greșită¹¹², lucru care ne duce la concluzia că, în sistemul duhovnicesc al scrierilor sale, eruditul monah acordă și un sens pozitiv *filautiei*. Sfântul Maxim o numește iubire de sine spirituală, adică o iubire de sine a minții atunci când mintea este îndreptată spre scopul ei divin, fiind cu totul liberă de atașamentul pătimas față de trup și față de lumea aceasta. Această iubire a minții este înălțată dincolo de căutarea pătimasă a plăcerii și de încercările de a fugi de durere, neîncetând să-L adore pe Dumnezeu și căutând în iubirea Lui susținerea sufletului său¹¹³.

¹¹⁰ PG 90, 553 C-D.

¹¹¹ L. Thunberg, *Antropologia teologică*, p. 274.

¹¹² Vezi supra: secțiunea despre „raportarea corectă la lucruri și la ideile lor”.

¹¹³ În PG 90, 628 A-B, sfântul Maxim vorbește despre faptul că Dumnezeu „Care a zidit firea omenească nu a creat împreună cu ea nici plăcerea, nici durerea din simțuri, ci a dat minții ei o anumită capacitate de plăcere, prin care să se poată bucura în chip tainic de El, această capacitate (care e dorința naturală a minții lui Dumnezeu), lipind-o primul om de simțire îndată ce a fost creat, și-a văzut plăcerea mișcându-se potrivit firii, spre lucrurile sensibile, prin mijlocirea simțurilor. Dar Cel ce se îngrijește de mântuirea noastră a înfipt în mod providențial în această plăcere, ca pe un mijloc de pedepsire, durerea, prin care s-a zidit înțelept în firea trupului legea morții, ca să limiteze

„...necunoașterea lui Dumnezeu a îndumnezei zidirea, al cărui cult vine din iubirea de trup (filautia) a neamului omenesc...pentru că fiecare din cei ce participă la firea omenească are în sine, într-o anumită calitate și cantitate, vie și lucrătoare, iubirea față de trup, care îl silește ca pe un rob, prin pofta de plăcere și frica de durere, să născocască multe forme ale patimilor...iar izbăvirea de toate aceste rele este dragostea adevărată...prin care ne lepădăm de reaua iubire trupească de noi înșine; în felul acesta, primind în locul iubirii celei rele de noi înșine, **pe cea bună și spirituală**, despărțită cu totul de grija de trup, nu vom înceta să slujim lui Dumnezeu, **prin această iubire bună de noi înșine**, căutând pururea să ne susținem sufletul prin Dumnezeu”¹¹⁴.

O astfel de iubire este iubirea de sine în măsura în care caută ceea ce este bine pentru om, dar nu este iubire în sensul izolării și al separării, căci ceea ce este bine pentru om este transcendent în raport cu el; asta înseamnă că acolo unde iubirea de Dumnezeu predomină este loc și pentru o iubire de sine autentică, pentru că, în concepție maximiană singurul fel acceptabil de iubire de sine este acela care izvorăște din iubirea față de Dumnezeu, pe Care iubindu-L, omul respiră iubirea autentică¹¹⁵.

Un accent interesant pe care sfântul Maxim îl dă în abordarea filautiei este modul în care eruditul ascet leagă acest păcat de triada fundamentală a patimilor, în care preeminența o are facultatea irațională a poftei, exprimând în același timp o alternativă la ierarhia evagriană a celor opt patimi (pe care o are în mod indubitabil în vedere) prin adăugarea altor patru patimi, cum se observă în textul de mai jos, unde constatăm încă o dată sublinierea accentuată a ideii că iubirea irațională de sine ca și cauză a tuturor patimilor: „**Iubirea trupescă de sine este pricina tuturor gândurilor pătimase**. Căci din ea se nasc cele trei gânduri mai generale ale poftei: **al lăcomiei pântecelui, al iubirii de argint și al slavei deșarte**. La rândul lor, din lăcomia pântecelui se naște **gândul curviei**; din iubirea de argint, **gândul zgârceniei**, iar din slava deșartă, **gândul mândrie**. Și toate celelalte gânduri izvorăsc din acestea trei: **al mâniei, al întristării, al pomenirii răului, al deznădejdiei, al pizmei, al bârfirii și celălalte**. Aceste patimi leagă mintea de lucrurile materiale și o țin la pământ, stând cu toate asupra ei, asemenea unui bolovan foarte greu”¹¹⁶.

nebunia minții, care-și mișcă, potrivit firii, dorința spre lucrurile sensibile... ca să o desfințeze și să arate darul plăcerii duhovnicești în minte”.

¹¹⁴ PG 90, 260 B, D.

¹¹⁵ *Quinquies centenorum I*, 50 în PG 90, 1197 B, unde vorbește despre „noerán phylautian”.

¹¹⁶ PG 90, 1033, B-C.

Desigur, nu se poate contesta o clipă faptul că sfântul Maxim este bine familiarizat cu ierarhia evagriană a celor opt patimi¹¹⁷ și, de asemenea, că felul în care tratează el această problematică reflectă o anumită fază a dezvoltării ei istorice (deja în cadrul tradiției evagriene se poate observa o tendință de a depăși numărul de opt patimi și se înțelege că patimile ierarhiei reprezintă numai un punct de plecare pentru o altă mulțime nenumărată de patimi). Aceasta nu înseamnă, desigur, că forma inițială a ierarhiei evagriene își pierduse deja importanța până în vremea sfântului Maxim, căci sfântul Ioan Damaschin este un exemplu elocvent de scriitor la care apar evidente și influențele sistemului maximian și ale celui evagrian originar¹¹⁸. Ceea ce se mai poate constata este că trăsătura monastică a ierarhiei, care îi indică rădăcinile în experiențele ascetice practice, dispare în sistemul apusean¹¹⁹, sistem care a ajuns și în Răsărit, unde îl găsim foarte clar exprimat la mitropolitul Petru Movilă, în a sa *Mărturisire Ortodoxă*, unde numărul patimilor se reduce la șapte, mândria fiind prima dintre ele. Ceea ce ne interesează în continuare și în mod special este modul în care sfântul Maxim își sistematizează această ierarhizare a patimilor în funcție de trihotomia sufletului.

6. Acțiunea tripartită a patimilor

Atunci când sfântul Maxim diferențiază patimile și păcatele pe care le menționează, se referă în mod foarte frecvent la cele trei facultăți ale sufletului¹²⁰. Chiar și atunci când utilizează terminologia evagriană,

¹¹⁷ Acest lucru a fost demonstrat și bine argumentat de L. Thunberg, *Antropologia teologică*, p. 276-286 și nu face obiectul lucrării noastre.

¹¹⁸ *De octo spiritibus nequitiae* 1 în PG 95, 80 A, unde se păstrează chiar și ordinea veche de *lype* – *orge*.

¹¹⁹ Este binecunoscut faptul că sistemul apusean al celor șapte păcate de moarte, stabilit de sfântul Grigorie cel Mare pe baza celor opt patimi, reprezintă nu numai o reconstrucție a ordinii patimilor, ci, totodată, o sistematizare mai restrictivă a lor, manifestată prin faptul că slava deșartă și mândria exprimă aceeași păcătoșenie umană, ele fiind sintetizate într-o singură patimă, iar numărul lor se reduce la șapte; însă, în Răsărit, tendința generală a ierarhiei patimilor era la polul opus, căci puteau fi adăugate și alte patimi, conform ierarhiei maximiene a patimilor, cf. O. Zockler, *Das Lehrstück von den sieben hauptsünden*, Munchen, 1893, p. 41, apud L. Thunberg, *Antropologia teologică*, p. 285, n. 153.

¹²⁰ În paralel cu trihotomia paulină: trup suflet, duh (1 Tes 5, 23) s-a dezvoltat în teologia post-apostolică, pe fondul filosofiei antice, trihotomia

eruditul monah urmează gândirea sfântului Grigorie de Nyssa, mai ales dacă luăm în considerare accentul puternic pe unitatea omului și evaluarea pozitivă a trupului în teologia maximiană. Caracteristic este faptul că găsim majoritatea exemplelor noastre cu privire la utilizarea de către sfântul Maxim a trihotomiei, în relație cu diferitele aspecte ale omului, în scrierile sale ascetice, unde relația cu Evagrie poate fi văzută cel mai clar. În scrieri precum, *Capete gnostice*, *Cuvânt ascetic sau Capete despre dragoste*, sfântul Maxim pare a fi stabilit o legătură conștientă cu Evagrie, pentru a accepta ceea ce el putea accepta și pentru a respinge ceea ce el trebuia să respingă la acest scriitor atât de influent în cercurile monastice.

În *Capete despre dragoste*, sfântul Maxim subliniază faptul că patimile și păcatele trebuie deosebite conform trihotomiei psihice sau conform dihotomiei părților pătimitoare ale sufletului. În unele cazuri, mintea reprezintă partea rațională a trihotomiei, în alte cazuri mintea este prezentată ca fiind deasupra tuturor elementelor, iar în

platonice: rațiune, poftă, mânie; sfântul Irineu a folosit-o pe cea biblică, în timp ce Clement Alexandrinul a fost considerat fondatorul școlii trihotomiste; Origen a folosit mai mult triada paulină, iar Evagrie a fost probabil primul scriitor creștin care s-a rupt de tipul paulin, astfel încât mintea (noûs), a devenit substituentul termenului biblic „duh” (pnéuma). Se pare că de la el a preluat sfântul Maxim aceeași trihotomie ca terminologie fixată, fiind, în același timp, influențat de sfântul Grigorie de Nyssa în ce privește conținutul teologic al triadei, cf. J. Gaith, „La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse”, în *Etudes de Philosophie Medievale* 43, Paris 1953, p. 48, apud L. Thunberg, *Antropologia teologică*, p. 125, n. 81. Oricum, în *Ambigua Io.* PG 91, 1196 C-D și 1197 B-C, sfântul Maxim vorbește despre împărțirea părții pătimitoare a sufletului, arătând că una este supusă rațiunii, alta nu. Cea supusă rațiunii se împarte în *poftă* (tó épithymetikòn) și *iușime* (tò thymikòn); *pofta* este împărțită, la rândul-i, în *plăcere* (hēdonēn) și *întristare* (lypen) căci pofta satisfăcută produce plăcere, iar nesatisfăcută, întristare; o altă împărțire a *poftei* cuprinde: *pofta* și *plăcerea* (în legătură cu cele adevărat bune sau cu cele socotite bune), *întristarea* și *frica* (în legătură cu cele rele). La rândul ei, *iușimea* este împărțită în: *furie* (órgheñ) și *răzbunare* (kóton), furia fiind iușimea pusă în lucrare, în acțiune, iar mânia este iușimea învechită, având ca etimologie „a rămâne” (mēnein) și „a ține în amintire” (tē mnēme). Și încheie sfântul Maxim, afirmând: „*deci este un lucru minunat și mare, care cere multă atenție și sânguință, să poți întâi să stăpânești doimea materială a puterilor innăscute, adică a iușimii și a poftei și a împărțirilor lor; și fericit este cel ce poate să le conducă pe acestea fără șovăială acolo unde-i place rațiunii, cât timp se produce în cei făptuitori, prin filosofia morală, curățirea de gândurile de mai înainte*”, cf. 1197 D.

altele, întregul accent cade asupra celor două elemente ale părții pătimitoare. Referirile directe la trihotomie nu sunt foarte frecvente, dar sunt suficient de clare: „Dintre patimi, unele sunt **trupești**, altele **sufletești**; cele trupești își iau prilejurile din trup, iar cele sufletești din lucrurile de afară...unele dintre patimi sunt ale **mâniei**, altele ale **părții poftitoare** a sufletului...mai anevoie de biruit sunt patimile iușimii decât ale părții poftitoare...toate patimile țin sau numai de iușimea sufletului, sau numai de partea poftitoare a lui, sau de cea rațională...”¹²¹.

Putem observa că sfântul Maxim subliniază în primul rând faptul că unele patimi sunt ale trupului, iar altele ale sufletului, apoi, pe cele ale sufletului le împarte în cele ale părții irascibile și ale părții poftitoare, dar sfârșește prin a raporta restul patimilor la diverse părți ale trihotomiei în ansamblu; acest fapt ne arată clar intenția învățatului monah de a sublinia faptul că patimile se nasc din relațiile care angajează trupul în lumea exterioară a simțurilor, cât și faptul că patimile pun stăpânire pe omul întreg, nefiind exclus niciun element uman.

În alt loc sfântul Maxim afirmă: „păcatele ne vin din reaua întrebuințare a puterilor sufletului, a celei poftitoare, irascibile și raționale; **neștiința și nechibzuința** vin din reaua întrebuințare a puterii raționale; **ura și necumpătarea**, din reaua întrebuințare a puterii irascibile și poftitoare...”¹²², arătând că patimile se nasc din întrebuințarea rea a celor trei puteri ale sufletului și, deși tipurile de patimi care sunt legate aici de diverse elemente nu se întâlnesc în ierarhia evagriană, nu este greu să le relaționăm cu patimile corespunzătoare ale ierarhiei; prin urmare, neștiința și nechibzuința nu sunt departe de perechea mândrie-slavă deșartă, ura de apropiere de mânie, iar necumpătarea de lăcomie și desfrânare. Putem înțelege o referire indirectă la ierarhia patimilor confirmată de textul: „Nu mâncărurile sunt rele, ci **lăcomia pântecelui**; nici facerea de prunci, ci **curvia**; nici banii, ci **iubirea de bani**; nici slava, ci **slava deșartă**”¹²³, unde sfântul Maxim prezintă o tetradă – lăcomia, desfrânarea, iubirea de argint și slava deșartă – care seamănă mult cu structurile ierarhiei evagriene legate de cele opt patimi. Într-un alt text elocvent, sfântul Maxim grăiește: „toate gândurile pătimase sau ațâță partea poftitoare a sufletului sau tulbură pe cea irascibilă sau întunecă pe cea rațională”¹²⁴, subliniind încă

¹²¹ PG 90, 974 C-D.

¹²² PG 90, 1017 C.

¹²³ PG 90, 1021 A.

¹²⁴ PG 90, 1021 B. De asemenea, în PG 90, 988 A: „cei ce ne ispitesc cu îngăduința lui Dumnezeu sau încălzesc partea poftitoare (tó épithymetikòn), sau tulbură

o dată conformitatea celor trei părți ale sufletului cu diverse patimi în relația cu trupul, precum și efectele grave ale patimilor asupra minții. În alte texte, eruditul monah și mărturisitor menționează efectele patimilor părților poftitoare și irascibile ale sufletului, fără a face referire directă la mintea lucrătoare prin elementul rațional al sufletului.

De exemplu, *„când crește pofta, mintea își nălucește materiile plăcerilor în vremea somnului; iar când crește iușimea, vede lucrurile pricinuitoare de frică...partea poftitoare a sufletului întârâtată mai des așează în suflet deprinderea cu greu de clintit a iubirii de plăcere, iar iușimea tulburată continuu face mintea fricoasă și fără bărbăție*¹²⁵, text care ne descrie felul în care mintea, stârnită de activitatea pătimașă a dorinței, visează obiectele aducătoare de dorință, în timp ce lucrarea pătimașă a iușimii înfricoșează mintea robită astfel de elementele pătimitoare ale sufletului, care angajează întreaga ființă a omului într-o goană după plăcere și fugă dinspre frică. Tâlcuind textul din II Paralipomena 32, 20-21 despre împărăția asirienilor, sfântul Maxim descrie modul în care diavolul încearcă să obstrucționeze lucrarea duhovnicească a sufletului prin paralizarea și contaminarea celor trei puteri ale sale, căci *„împărăția vicleană și pierzătoare a diavolului, închipuită prin împărăția asirienilor, pornind război împotriva virtuții și a cunoștinței oamenilor, caută să le doboare sufletul prin puterile înnăscute ale lor; mai întâi le ațâță puterea poftitoare, ca să dorească cele potrivnice firii, îndemnând-o să aleagă cele sensibile în loc de cele inteligibile; apoi le răscolește iușimea, ca să lupte pentru lucru sensibil ales de poftă; în sfârșit, învață rațiunea să născocască moduri ale plăcerilor după simțuri*”¹²⁶. Ca

iușimea (tò thymikón) sau întunecă partea rațională (tò loghikón)...”. Un alt text elocvent despre corespondența patimilor cu cele trei părți ale sufletului îl avem în *Epistola ad Joannem cubicularium, de charitate*, cf. PG 91, 397 A-B, unde sfântul Maxim, v orbînd despre relația mutuală a celor *„trei mari rele: neștiința, filautia și tirania”* și vindecarea lor prin iubire, arată că *„nimeni nu va tăgădui că prin reaua întrebuințare a puterilor proprii, adică a rațiunii, a poftei și a iușimii, se dă consistență celor trei patimi; de aceea prin rațiune omul trebuie să ocolească neștiința și să se miște numai spre Dumnezeu prin cunoștință, cu ajutorul căutării prin dorință, curățit de patima iubirii de sine, să se lase purtat numai de dorința spre Dumnezeu; iar prin iușime despărțindu-se de tiranie, să se străduiască să se apropie numai de Dumnezeu. Și pentru acestea să dea naștere fericitei iubiri, care îl leagă de Dumnezeu și îl face dumnezeu pe iubitorul de Dumnezeu”*.

¹²⁵ PG 90, 1005 C-D.

¹²⁶ PG 90, 472 B. Dezvoltând ideea începută, sfântul Maxim tâlcuind numele „puternic” îl atribuie „dracului cel viclean care pune stăpânire peste poftă și

terapie duhovnicească împotriva efectelor dăunătoare ale celor puteri iraționale ale sufletului contaminate de păcat, sfântul Maxim ne îndeamnă să stopăm gândurile păcătoase prin care alterăm dragostea pentru aproapele: „când vei fi ocărât de cineva sau disprețuit în vreo privință oarecare, fii cu luare aminte dinspre gândurile mâniei, ca nu cumva despărțindu-te de dragoste din pricina supărării, să te așezi în ținutul urii” sau „să nu-ți întinezi mintea ta răbdând gânduri de poftă și de mânie”¹²⁷.

Într-un alt text deosebit de relevant cu privire la tâlcuirea Rugăciunii domnești, sfântul Maxim subliniază relația de cauză-efect a poftei în raport cu iușimea, arătând că atunci când „sfințim Numele Tatălui (pe Fiul – n.n.), omorâm pofta pământească...ajunși la această stare, se domolesc lătrăturile necuviincioase ale iușimii, nemaexistând pofta care să o stârnească și să o înduplece pentru plăcerile ei...căci iușimea, fiind avocatul poftei, încetează să se înfurie când pofta e omorâtă”¹²⁸ sau, în același ton, expunând înțelesul duhovnicesc al lui Fineas și al celor omorâți de el (Numeri 25, 7), sfântul Maxim spune că „iușimea imprimă poftei o mișcare, întrucât aceasta e prin sine nemișcată”¹²⁹. Explicând alegoric textul de la Iona 2, 5-7 și 4, 16 despre căința cetății Ninive și-a îmbrăcării împăratul ei în sac și cenușă, precum și despre postul oamenilor și oprirea adăpării dobitoacelor, boilor și oilor, sfântul Maxim îi mărturisește lui Talasie că „prin împăratul cetății înțelegem mintea, iar dregătorii sunt puterea rațională, irascibilă și poftitoare,...**dobitoacele** sunt cei ce păcătuiesc prin poftă și trag la povara plăcerii prin patimile trupești, **boii** sunt cei ce folosesc toată mișcarea mâniei pentru dobândirea bunurilor pământești, **oile**, cei ce pasc fără de

o aprinde spre dorințele necuviincioase ale plăcerilor urâte, căci nimic nu este mai puternic și mai silnic decât pofta naturală”, iar „războinic” este numit dracul care se așează în iușime și o face să lupte necurmat pentru plăceri”, cf. 472 C.

¹²⁷ PG 90, 965 D și 969 C. De asemenea, sfântul Maxim atrage atenția că „necurăția sufletului constă în a nu lucra după fire...și lucrează după fire atunci când puterile ei pătimitoare, adică iușimea și pofta (hō thymòs kai hē épithymía) rămân fără patimă în întâlnirea lor cu lucrurile”, cf. PG 90, 1028 C.

¹²⁸ Orationis Dominicae expositio, în PG 90, 885 AB. În PG 90, 392 B, tâlcuind cele trei zile în care mulțimile au stat lângă Hristos, sfântul Maxim le înțelege ca fiind „cele trei puteri ale sufletului, prin care stăruind pe lângă rațiunea dumnezeiască a virtuții și cunoștinței...primesc drept hrană nestricăcioasă și hrânitoare de minte, cunoștința lucrurilor.

¹²⁹ Ambiguorum ad Ioannem, în PG 91, 1201 C.

minte, numai prin simțuri cele văzute, ca pe o iarbă..."¹³⁰, învățându-l că pocăința are efect vindecător asupra puterilor sufletești, care oprite de la adăparea răutăților, însănătoșează sufletul, deprinzându-l cu lucrarea benefică a împlinirii poruncilor și dobândirea cunoștinței dumnezeiești.

O importanță deosebită pentru înțelegerea trihotomică a patimilor în gândirea spirituală maximiană este oferită de triada deja consacrată la Evagrie: lăcomia, iubirea de arginți și slava deșartă, căci *„cele trei gânduri pătimase sunt și cele mai generale...și își iau prilejurile din așa-zisa trebuință neaparată a trupului și din ele se naște toată lista patimilor”*¹³¹. Putem observa că mai întâi sfântul Maxim subliniază foarte clar ideea că cele trei patimi sunt legate de facultatea poftei și de o oarecare necesitate a trupului, fără a explica neaparat în ce fel; apoi arată că născătoarea lor este iubirea irațională de sine sau filautia, precum și faptul că la rândul lor nasc tot cortegiul celorlalte patimi; asociind aceste idei cu un alt text maximien în care renumitul monah atenționează că: *„cel ce nu disprețuiește slava, plăcerea și iubirea de argint și stă în slujba lor, nu poate tăia de la sine prilejurile de mânie”*¹³² sau *„multa mâncare și mâncarea cu plăcere sunt pricini de necumpătare, iar iubirea de argint și slava deșartă sunt pricini de ură față de aproapele”*¹³³, putem lesne observa că păcatele mâniei nu sunt incluse, ci cauzate de patimile triadei. Această concluzie este bine ilustrată de sfântul Maxim în *Cuvânt ascetic*, unde vorbește despre ispitirea lui Hristos în pustie prin cele trei patimi generale, dar arată că acolo nu este ispitit de patimile facultății irascibile, ci mai târziu, în timpul pătimirii Sale, se confruntă cu ele și le biruiește: *„știind diavolul că trei sunt lucrurile în jurul cărora se învârtă tot ce-i omenesc, adică mâncările, avuțiile și slava, prin care a prăvălit pe om în prăpastia pierzării, cu acestea trei l-a ispitit și pe El în pustie...dar neputând să-L facă să calce porunca iubirii de Dumnezeu...s-a străduit să-L facă să calce porunca iubirii de aproapele, lucrând prin nelegiuiri iudei...ca neputând răbda încercările, să înceapă a urî pe cei ce întindeau viclenii...făcându-L să calce porunca iubirii aproapelui”*¹³⁴. Acest lucru ne determină să tragem concluzia că, deși sfântul Maxim nu face o referire directă la trihotomia puterilor sufletești atunci când prezintă triada patimilor

¹³⁰ PG 90, 704 D.

¹³¹ PG 90, 1003 B, precum și PG 90, 1033 B, unde prezintă și lista patimilor care se nasc din acestea, cf. supra, n. 91.

¹³² PG 90, 977 A.

¹³³ PG 90, 1020 A.

¹³⁴ PG 90, 920 C și 921 B.

generale, totuși, în relația lor fundamentală cu trupul, ca patimi care nasc apoi păcatele mâniei, elementele triadei sunt legate de aspectul trihotomic al sufletului; în ceea ce privește slava deșartă, ea apare uneori la monahul mărturisitor ca expresie a părții poftitoare, căci „cel ce iubește încă slava deșartă sau e legat de vreunul din lucrurile materiale se supără pe oameni sau ține minte răul, sau are ură față de ei sau slujește gândurilor urâte”¹³⁵. Un alt text care face aluzie indirectă la trihotomia patimilor în raport cu facultățile sufletului, deși lista păcatelor este mai lungă, precum și virtuțile opuse, îl avem în *Epistola 5*, unde putem grupa: *neștiința*, aparținând elementului rațional; *teamă*, celui irascibil și *desfrânarea*, ca aparținând epythimiei¹³⁶.

Concluzii

Am putut observa din textele amintite și comentate ale sfântului Maxim Mărturisitorul că viața practică, pe care eruditul monah bizantin o mai numește și „*filosofia practică*” sau „*filosofie morală*” constituie prima treaptă a vieții spirituale și se identifică cu practicarea poruncilor sau ascezei, care nu constă doar în actele mortificării corporale (post, privegheri, privațiuni, muncă), ci în toată lucrarea care servește, pe de o parte la combaterea păcatelor și a patimilor pentru purificarea trupului și-a minții (ceea ce reprezintă aspectul negativ al lui *prâxis*), iar pe de altă parte la practicarea virtuților, care reprezintă esența lui *prâxis*. De asemenea, în opinia sa, cel care se află pe prima treaptă a vieții duhovnicești, trebuie să aibă o raportare corectă la ideile și sensurile lucrurilor pentru a putea să le utilizeze conform rațiunilor după care au fost create; mintea stăpânită de patimi se îndepărtează de Dumnezeu și devine roaba lucrurilor atâta timp cât zăbovește în ele. Modul în care ne raportăm greșit la lucruri reprezintă obișnuința noastră abuzivă de a ne alipi exagerat de suprafața lor, nemaivăzând în ele daruri ale Creatorului prin care ne cheamă la comuniunea cu El. Dar la originea acestei raportări greșite stă influența demonică care ne creează, prin simțurile care robesc mintea, senzații irezistibile, denaturând pofta și deturnând mintea de la scopul de a le înțelege sensul. Terapia

¹³⁵ PG 90, 1057 A.

¹³⁶ *Epistola ad Constantinum*, în PG 91, 421 A... „înfrânare prin care veștejim toate poftele nerușinate și potolim mișcările dezordonate ale mâniei...și producem cumințenia cunoscătoare potrivnică neștiinței (ăgnoias), curajul potrivnic lașității (deilias)...și curăția potrivnică desfrânării (porneias).

duhovnicească împotriva folosirii pătimășe a lucrurilor din cauza înțelegerii greșite a rațiunilor lor constă în a despărți patimile de înțelesurile lucrurilor; de aceea, în rugăciune, mintea trebuie să fie curată de înțelesurile simple ale lucrurilor și de gânduri chiar dacă patimile au fost înlăturate, pentru că există oricând riscul căderii.

De asemenea, am putut observa modul în care sfântul Maxim înțelege și definește patima, subliniind iraționalitatea ei; apoi am abordat perspectiva descrisă de eruditul monah în ceea ce privește nașterea și stadiile patimii, remarcând felul în care atacurile demonice dezintegrează sufletul prin asaltul patimilor, precum și acțiunea nefastă asupra iubirii ambivalente pe care omul o datorează semenului și lui Dumnezeu; iar ca remedii, am subliniat caracterul prevenitor al împătimirii prin axarea pe bunurile spirituale și preeminența valorică a sufletului în urcușul ascetic al omului. În continuare, am putut constata că iubirea de sine ocupă un loc central în ascetica maximiană, în care toate patimile își găsesc expresie, fiind baza tuturor, dar în același timp, și o patimă de sine stătătoare, sursa tiraniei patimilor și a dezordinii umane; apoi am văzut cum sfântul Maxim o leagă cu precădere de facultatea concupiscentă a sufletului, de plăcere, care este atât fiica cât și sfârșitul iubirii de sine, dar și că în existența pământească nu poate evita faptul că este legată de durere; în același timp, am arătat cum mândria, ca ultimă treaptă a ierarhiei patimilor, manifestă evidente accente ale iubirii de sine, aspectul mândriei jucând un rol important în triada lăcomie, iubire de arginți și slavă deșartă, și, într-un mod interesant, cum ia forme diferite la mireni și călugări, legând totodată iubirea de sine de triada fundamentală a patimilor. Un aspect important este faptul că sfântul Maxim valorizează și pozitiv iubirea de sine, arătând că acolo unde iubirea lui Dumnezeu coordonează viața omului se instalează și iubirea autentică de sine; ceea ce putem afirma cu certitudine este că unele patimi sunt contrare altora, că unele le exclud pe altele, dar în ansamblul lor ele formează un tot unitar, se condiționează unele pe altele și toate, fără excepție, sunt expresii ale patimii fundamentale: iubirea irațională de sine sau filautia.

Am văzut așadar că patimile și păcatele trebuie deosebite conform trihotomiei psihice sau conform dihotomiei părților pătimitoare ale sufletului; patimile se nasc din relațiile care angajează trupul în lumea exterioară a simțurilor, și ele pun stăpânire pe omul întreg, nefiind exclus niciun element uman. Am observat apoi că sfântul Maxim le relaționează cu patimile corespunzătoare ale ierarhiei, căci

o importanță deosebită pentru înțelegerea trihotomică a patimilor în gândirea spirituală maximiană este oferită de triada deja consacrată la antecesorii săi: lăcomia, iubirea de arginți și slava deșartă; iar în final am făcut referire la textele care oferă terapie duhovnicească împotriva efectelor dăunătoare ale celor puteri iraționale ale suflului contaminate de păcat.

Toate aceste texte ne indică faptul că, în viziunea sa teologică, sfântul Maxim pune accent puternic pe unitatea omului, constatând întotdeauna o evaluare pozitivă a trupului în gândirea sa ascetică; totodată, el este ferm convins că omul, în integralitatea ființei sale, este angajat în lucrarea patimilor și că păcatele sunt exemple de întrebuințare greșită și nefirească a facultăților sufletești, create de Dumnezeu spre a fi folosite conform scopului lor nobil: slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui prin iubire.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.258-269

Justiție și dreptate în spiritualitatea ortodoxă. O abordare canonică și duhovnicească

Arhim. Casian RUȘET

razvancasian@yahoo.com

Abstract:

The notion of justice has eschatological dimensions in the Orthodox spirituality. Although in the theological and spiritual memory the True Judge is also the Righteous Judge, Church's canonical tradition brings forward a magisterial and legal perspective that sometimes has ecclesiastic penal implications. The present paper intends to create a connection between the canonical rigor of Church's penal law and the religious-spiritual dimension of this canon law branch of spiritual.

Keywords:

norm, canon, righteousness, justice, rule, forgiveness, vow, love, status, regulation.

1. Preliminarii

Biserica „descrisă” de Sfântă Scriptură este mediul de realizare a „iubirii aproapelui” (Matei 22, 37), cadru în care se desăvârșește credința în nădejde neclintită (Marcu 16, 15-16) și desigur desăvârșita nădejde a darului (1 Petru 1, 13)¹, așadar singura „regulă” de a rămâne în ea

¹ Ioan Chirilă, Gabriel-Viorel Gârdan, *„Element de definirea identității confesionale ortodoxe românești în lucrările de drept canonic elaborate de Andrei Baron de Șaguna – Mitropolitul românilor din Ardeal și părțile Ungariei” în Nicolae Bocșan, Marius Eppel, Ioan Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, coord. „Instituțiile bisericești ortodoxe române din Transilvania (1850-1918). Studii”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 55-56.*

este dragostea de Hristos și de oameni. Regulamentele „bisericești”, prin însăși natura sa tehnică au o vădită propensiune „militărească” – Lev Tolstoi într-una din povestirile sale, pune într-o manieră ironică semnul echivalenței între Evanghelie și un regulament „*jamdarmeresc*”² – însă o atentă evaluare etimologică și analogică ne-ar îndrepta înspre o inevitabilă „coincidentia appositorum” a celor două tipologii.³ Substantivul feminin fr. „*regle*” are o semantică de tip *evantai*: riglă, linie, regulă de purtare, percept, normă, principiu, de regulă, după lege, de obicei, a se conforma, regulament, ordine, rânduială, disciplină, model, exemplu, canon.⁴ În Franța primei jumătăți a secolului al XVI-lea (1538) se întâlnește în limbajul comun cuvântul „*regulament*”, folosit cu sensul de „*conformare*”, după ce la mijlocul secolului XIII era în uz cuvântul „*statut*”.⁵ Desigur limba latină a *livotat* cuvântul „*regula, ae*” = normă, lege; „*statutum*” = decret, edict.⁶

Biserica „istorică” se definește ca și Comunitate, adică un fapt, un dat, ce poate întreține în anumite condiții un „*dialog infinit*”⁷ între Unul și Celălalt. Organism viu, ea este o comunitate a celor ce sunt legați între ei prin credință, lege dumnezeiască, ierarhie și Sfintele Taine, dar temelia de nezdruncinat este Iisus Hristos (I Corinteni 1, 11). Faptul acesta supranatural o face să fie Împărăția lui Dumnezeu pe pământ⁸. „*Ocârmuirea continuă a Sfântului Duh*”⁹ nu îngreșește nicidecum libertatea omului credincios în Biserică, dimpotrivă „așteaptă” de la acesta „*roade*”, adică fapte bune, izvorâte dintr-o credință lucrătoare.

Natura căzută a omului face posibilă deraierea de la ordinea morală, fapt asupra căruia ne-a atenționat și Mântuitorul Iisus Hristos: „*Dacă greșește fratele tău, ceartă-l între tine și el; dacă te ascultă,*

² Dan Puric, „*Cine suntem?*”, Editura Platitera, București, 2008, p. 113.

³ Viorel Dorel Cherciu, „*Evanghelia și regulamentul. Resemnificare neologică a interludiului*”, în „*Analele Universității de Vest din Timișoara. Seria Teologie*”, vol. 14, Timișoara, 2008, p. 127.

⁴ Charles Maquet, „*Dictionnaire analogique*”, Librairie Larousse, Paris, 1936, p.492.

⁵ Albert Dauzant, Jean Dubois, Henri Miterandd, „*Nouveau dictionnaire étimologique, et historique*” Librairie Larousse, Paris, 1964, p. 639 și 712.

⁶ G. Guțu, „*Dicționar latin-român*”, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 1045 și 1153.

⁷ Jean-Luc Nancy, „*Comunitatea absentă*”, traducere de Emilian Cioc, Editura Ideea de Sing Print, Cluj Napoca, 2015, p. 9.

⁸ Valerian Șesan, „*Curs de drept bisericesc universal*”, Cernăuți, 1936, p. 71.

⁹ Ștefan Morariu, „*Autoritatea bisericească în primele veacuri creștine*”, Editura Bren, București, 2007, p. 79.

atunci ai câștigat pe fratele tău, dacă nu te ascultă, mai ia cu tine încă unul sau doi, ca din mărturia unuia sau a doi martori să se lămurească toată pricina, dacă nu ascultă acest lucru, spune-l Bisericii, iar dacă nu ascultă nici de Biserică, să-ți fie ție ca un păgân și vameș" (Matei 18, 15-17). Din această „prescripție” s-a născut în Biserica primară judecata frățască și încercarea de împăcare a celor ce se aflau în litigii, după care, datorită complexității vieții, Biserica a instituit instanțe proprii de judecată¹⁰:

a. *Instanța episcopală* în alcătuirea ei veche, în competența căreia intra judecarea tuturor cauzelor privitoare la cler, dar și alte cauze iscate între mireni;

b. *Instanța horepiscopilor* care judeca abaterile și litigiile care surveneau în viața clericilor subordonați acestora, precum și unele cauze în care i se adresau credincioșii simplii;

c. *Instanța sinodală autocefală de tip vechi*, adică dinainte de secolul al IV-lea.

Cu cât s-a îndepărtat omul de „momentul zero” – întruparea Mântuitorului – cu atât mai mult s-a înmulțit răutatea, ura, dușmănia, răzbunarea ș.a.m.d., semn că s-au „umplut măsurile și se plinesc vremile”¹¹.

Vocația sacerdotală se spune că este o harismă responsabilă¹², chiar o gratuitate „în dar ați primit în dar să dați” (Matei 10, 8), dar are valabilitate existențială numai dacă „își înțelege chemarea”.¹³ Ea are o dublă semnificație: pe de o parte este fenomen uman, înclinație și responsabilitate față de semenii, iar pe de altă parte este și un fapt de credință, un dar special de la Dumnezeu acordat celor pe care îi vrea slujitori ai săi.¹⁴

„Memorialul căderii”¹⁵ ar trebui să fie viu în sufletul și mintea oricărui cleric – indiferent de treapta ierarhică – și a fiecărui credin-

¹⁰ Ioan N. Floca, „Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească”, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 234.

¹¹ Arsenie Boca, „Se umplu măsurile și se plinesc vremile”, Editura Credința Strămoșească, 2009.

¹² Eugen Jurca, „Criza sacerdoțiului în « stihiiile lumii »”, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010, p.49.

¹³ Constantin Rădulescu Motru, „Personalismul energetic și alte scrieri”, Editura Eminescu, București, 1984, p. 651.

¹⁴ Eugen Jurca, „Criza sacerdoțiului...”, p. 53.

¹⁵ Gheorghe Mihai și Neofit ieromonahul, „Consens și disens despre viața muritorilor”, Editura Brumar, Timișoara, 2015, p. 76.

cios, ca să răzbată „valurile vieții” și să ajungă la limanul mântuirii. Îndreptarea și îndumnezeirea îl ține departe de „orizonturile răului”, căci se împărtășește din „religia iubirii” (Ilarion Felea). Ascultarea de Dumnezeu ne eliberează de angoasa ce se întreține continuu din „fenomenologia culpabilității”¹⁶, căci a venit Izbăvitorul.

Înțelegerea duhovnicească, chiar mistică a Slujirii ne-ar izbăvi de dușmănia cronicizată din viața bisericească: „Noi cei maturi ar trebui să știm suficiente lucruri despre imperfecțiunea umană, nu pentru a deveni cinici, sau a da jos de pe soclu un sfânt sau altul, ci pentru a înțelege că desăvârșirea este mai presus de măsurile omenești, sfîntenia ne însemnând perfecțiune, ci smerită acceptare a nedesăvârșirii omenești și o mai smerită căutare a harului lui Dumnezeu, care împlinește lipsurile și vindecă slăbiciunile (s.n.). Suntem păziți de dezamăgiri, dacă admitem că eroul admirat de noi este și el un om păcătos. [...] Biserica este în realitate aflarea împreună, adunarea, însoțirea, coexistența, calea comună, coparticiparea și conglăsuirea tuturor membrilor ei în numele lui Iisus Hristos. [...].

Noi ne-am identificat cu puterea lumească de a cărei protecție ne bucurăm, mândrindu-ne că suntem cinstiți de reprezentanții armatei și că poliția ne ocrotește, în timp ce apostolii erau în conflict cu puterea lumească. [...]”¹⁷

Dreptul bisericesc în aplicabilitatea sa în timp și spațiu nu-și permite „libertatea” de a atenta nicidecum la știrbirea demnității umane deoarece „nu achitarea integrală de îndatoririle religioase ne poate asigura viața veșnică, ci în primul rând atitudinea de iubire față de aproapele, concretizată și prin actele de dreptate față de el, adică respectarea bunurilor sale, a drepturilor și a demnității persoanei sale, secondate de sprijinul material și moral pe care i-l acordăm atunci când se imune și cât putem, desigur”¹⁸.

Credința iubitoare nu poate avea „noduli” când e vorba de slujirea aproapelui sau a departelui: „cum să iubești ca pe tine însuși: gușatul și tâmpul, neghiobul și infirmul, tâlharul și curva, asasinul și bătaușul, muribundul și senilul, nebunul și paraltic, bețivul și drogatul, ciumatul și leprosul, hermafroditul și seropozitivul, pe scurt, deșeurile

¹⁶ Cornel Harangus, Gilda și Ciprian Vâlcă, coord. „Eseuri de fenomenologie a culpabilității”, Editura Artpress, Timișoara, 2004.

¹⁷ Filotheos Faros, „Clerul azi – o privire din interior. Tentații, impasuri, maladii și remedii”, traducere de Ovidiu Lăzărescu, Editura Egumenția, Galați, 2013, pp. 111-121.

¹⁸ Petre Semen, „Datoriile către Dumnezeu și datoriile către aproapele” în „Lumina de Duminică”, anul XI, nr. 47 (520), 29 noiembrie 2015, p. 5.

unei umanități satibular, scursurile unei specii heteroclite și ticăloase?"¹⁹ Hristos ne întărește „imunitatea” față de sordid prin chemarea făcută pe „*deasupra capetelor noastre*”: „*Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi*” (Matei 11, 28).

Decalogul²⁰ – poruncile date în Sinai – creionează traiectoria Dreptului Bisericesc ca o culme a iubirii jertfelnice, unde fiecare persoană botezată în numele Treimii Dumnezeuști se regăsește în toată splendoarea creaturală. Pluralismul religios îngreuiază, dacă nu face imposibilă, o „*nouă alianță*” religie și drept²¹, ținând cont că această realitate fărâmițată de ideologii, credințe, opinii generează și un pluralism juridic ce denotă că ordinea juridică se rostuieste pe omul disociat de orice reper transcendent.²² Numai în acest „*format*” al „*personalizării dreptului*”, mai teologic spus, al recursului la prosopologie²³, având în vedere faptul că „*dikelogia*” face ca „*dreptul să fie redus numai la un oficiu de înregistrare a faptelor dictate de constatările secvențelor cantitative, manifestărilor materiale, episodice și discontinue, și să devină apanajul unei științe supuse obiectivelor utilizatorii – ce generează o normativitate ce nu repercutează din exigențele naturii – și care propune o formalizare logică a acestor fețe fugitive lipsite de profunzime a acestor figuri de roluri, a acestor măști ce disimulează persoanele pe scena socială*”²⁴ Ca dreptul bisericesc să se diferențieze de dreptul civil este nevoie de o permanentă interogație „*cine este omul? Încotro dreptul?*” și totodată o culisare între „*dreptul de la Roma la Ierusalim*”²⁵

¹⁹ Teodor Baconski, „*Slujirea departelui*”, în „*Dilema*”, anul IV, nr. 193, 1996, p.n.

²⁰ Daniel Patriarhul, „*Decalogul – relația omului cu Dumnezeu și responsabilitate față de semenii*”, în „*Ziarul Lumina*”, anul VI, nr. 116 (3113), 25 mai, 2015, p.4.

²¹ Marius Dumitru Linte, „*Religie și Drept – recurs iconic*”, în „*Chipul iconic. Crochiuri antropologice. Reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian*”, III, Editura Platitera, București, 2013, pp. 229-282.

²² Daniel Patriarhul „*Originea religioasă a dreptului, secularizarea lui și nevoia actuală de dialog interdisciplinar*” în „*Ziarul Lumina*”, anul VI, nr. 284 (3281), 11 decembrie, 2015, p.4.

²³ Jean-Marc Trigeant, „*Persona ou la justice au double visage*”, Editura Studio Editoriale din Cultura, Geneva, 1990.

²⁴ Jean-Marc Trigeant, „*Métapsychique et étique au fondement du droit*”, Editura Biere, Bordeaux, 1995, p. 36

²⁵ Marius Dumitru Linte, „*Religie și Drept – recurs iconic*”, în „*Chipul iconic. Crochiuri antropologice. Reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian*”, III, Editura Platitera, București, 2013, pp. 207-283.

Făcând aceste digresiuni, „filosofând”, ne-am gândit la îndemnul ca întotdeauna judecata bisericească să se desfășoare într-un aflux-reflux al biblicității ontologizante: „*Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului*” (Ioan 5, 22); „*căci n-am venit să judec lumea, ci ca să mântuiesc lumea*” (Ioan 12, 47) ș.a.m.d. și cu maximă compasiune față de slăbiciunile omenești. Acuzatorii și apărătorii să nu se complacă a fi niște „*morți vii, ruși de lume, duși dintre noi: crudul adevăr despre viața de birou*”²⁶, ci organe ale Duhului Sfânt.

Andrei Țaguna, ca să exemplificăm, ca să preîntâmpine abaterile disciplinare ale clerului, recomanda următoarele:²⁷

- Să citească neconținut Sfânta Scriptură, cărțile Sfinților Părinți și alte cărți cu conținut teologic;
- Să respecte cu mare strictețe posturile de peste an;
- Să învețe credința pe școlari și pe cei ce nu merg la școală;
- Să fie exemple bune pentru credincioși;
- Să evite anumite deprinderi ce aduc atingere statutului preoțesc;
- Să se abțină de la jocuri, glume;
- Să se ferească de intrarea în cârciumi;
- Să fie cucernici și să nu poarte haine nepotrivite cu statutul preoțesc;
- În orice împrejurare să evite cearta;
- Să fie în dragoste și înțelegere bună cu enoriașii;
- Să se ferească de câștigul spurcat și agonisiri nedrepte;
- Slujbele bisericești să le săvârșească cu cucernicie;
- Să se îngrijească de cântările bisericești ș.a.

Încălcarea normelor de conduită prin care se păstrează buna rânduială a vieții bisericești, adică a normelor cu caracter religios, moral și canonic este privită sau apreciată mai întâi sub aspectul ei de păcat și abia n al doilea rând o atare încălcare este cântărită și cu raportare la legile civile și canoanele Bisericii. Cu alte cuvinte, orice abatere care se săvârșește de către un membru al Bisericii – ierarh, cleric sau mirean – îmbracă întâi o calificare religios-morală și în al doilea rând o calificare juridică.

²⁶ David Bolchoner, „*Morții vii. Ruși de lume, duși dintre noi: crudul adevăr despre viața de birou*”, traducere de Ion Vișoiu, Editura Codex, București, 2006.

²⁷ Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, Ioan Vasile Leb, în „*Între centru și periferie. Mitropolia și Protopopiatul românesc în epoca Țaguna*” în Nicolae Bocșan, Marius Eppel, Ioan Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, coord. „*Instituțiile bisericești ortodoxe române din Transilvania (1850-1918). Studii*”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 292-293.

2. Disciplina bisericească, între rigiditate canonică și dreptate duhovnicească

După doctrina canonică ortodoxă, faptele ilicite, adică actele prin care se încalcă prevederile normelor canonice sau nu se îndeplinesc aceste prevederi, se numesc delictе bisericești și se împart numai după cele două categorii de făptuitori – laici sau clerici – și ca urmare și pedepsele corespunzătoare sunt grupate tot în aceste categorii, deși mai există și cinul monahal. Delictеle generale se adresează tuturor membrilor bisericești indiferent de starea harică.

În principiile organizatorice ale bisericii, pedepsele aplicate de consistoriile spirituale, se împart după gravitatea lor, în pedepse vremelnice și pedepse definitive, ambele categorii fiind aplicate după principiul gradualității și produc efecte atât pe plan spiritual-canonic, cât și în plan administrativ-economic.

Dreptul penal bisericesc acordă o atenție deosebită delictelor apostaziei, ereziei, schismei, neascultării de autoritățile superioare și alte aspecte ținând morală preoțească.

Apostazia²⁸ – lepădarea de credință – premerge venirii anti-dumnezeului, antihrist *„care nu se mulțumește numai cu necredința sa ci vrea necredința tuturor – nu va avea astâmpăr decât în ziua când ar izbuti să ucidă pe Dumnezeu și să-L azvârle din inima și mintea celui din urmă credincios rămas pe pământ; și nu râvnește nebunul la o mândrie mai mare decât aceea de a termina odată cu Dumnezeu, iar în locul lui să-și împlânte în sufletul omului ca pe o sabie a iadului chipul său de fiară. Chinurile cele de pe urmă, cele de la antihrist, în care va lucra toată puterea satanei, vor trece toate prigoanele câte s-au întetît asupra creștinilor, de la început până în zilele acelea.”*²⁹ Ea este un mare păcat, înainte de toate incriminată de canoane – can. 62 ap., can. 2 Sin III Ec., can. 4 Sin III Ec.; can. 6 Sin III Ec.; can. 7 Sin III Ec.

Erezia, la fel, este considerată o *„buruiană rea ”* în *„frumoasa grădină de paradis a Bisericii”*³⁰, cu toate că odată apărută, cultele păgâne îl socoteau chiar pe Hristos un *„eretic periculos”*³¹. Biserica

²⁸ „Apostazia și antihristul după învățăturile Sfinților Părinți”, Fundația Sfinții Martiri Brâncoveni, Constanța, 2008.

²⁹ „Părintele Arsenie Boca – mare îndrumător de suflete din secolul XX”, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2002, p. 182.

³⁰ Teodor M. Popescu, „Privire istorică asupra schismelor, ereziilor și sectelor. Cauzele sociale ale apariției lor” în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1950, p. 347.

³¹ Teodor M. Popescu, „Privire istorică.....”, p. 351.

lui Hristos și-a format o doctrină, un cult și o moștenire liturgică ce nu mai putea fi contestată, însă „demonul ereziei rămâne cel mai perseverent și mai pervers din câți există și cel care se lasă cel mai greu abătut de la opera sa nefastă”.³² Canoanele 46 ap., 47. Ap.; 49 ap.; 50 ap.; 68 ap. fac referire la erezie.

Schisma – cea mai devastatoare pentru Biserică a fost cea din 1054³³ – este vehement condamnată de canoanele 7 ap.; 8 ap.; 10 ap.; 45 ap.; 52 ap.; 53 ap.; 62 ap.; 69 ap.; 32 sin. Laodiceea ș.a.

Delictul **neascultării** de autoritățile superioare bisericești este aspru condamnat de canoanele 31 ap.; 55 ap.; 56 ap.; 84 ap.; 5 sin. Antiohia; 39 sin. Cartagina.

În judecata bisericească **jurământul** este parte procedurală³⁴. El – lt. Juramentum – „constituie un angajament realizat în mod solemn și a cărui respectare este pusă sub protecția lui Dumnezeu, prin invocarea numelui Acestuia. Jurământul se face pentru a garanta fie veridicitatea unei susțineri, fie îndeplinirea unui anumit fapt”³⁵. Contextul în care este prestat ne îngăduie să socotim drept o mărturisire de credință și chiar o rugăciune³⁶, desigur, ținând seama de anumite criterii se pot distinge mai multe categorii de jurăminte.

Folosirea abuzivă a jurământului de către iudei, l-a determinat pe Mântuitorul să rostească cuvinte prohibitive la dresa lui: „Eu însă Vă zic vouă: să nu vă jurați nicidecum nici pe cer, fiindcă este tronul lui Dumnezeu, nici pe pământ fiindcă este așternut al picioarelor Lui, nici pe Ierusalim, fiindcă este cetate a marelui împărat, nici e perii capului tău fiindcă nu poți să faci un fir de păr alb sau negru, ci să fie cuvântul vostru da, da; nu, nu; iar ce este mai mult decât aceasta este de la cel rău” (Matei 5, 33 și u.). Sfântul Vasile cel Mare – can. 29 – interzice jurământul, însă „per a contrarium” el poate fi folosit când împrejurări deosebite îl impun cu necesitate.³⁷

Sperjurul – încălcarea jurământului – este un delict, fapt ce indică că „săvârșirea sa prezintă un grad de pericol important pentru disciplina bisericească”³⁸. Clericii – diacon, preot, episcop – care își

³² Teodor M. Popescu, „Privire istorică.”, p. 368.

³³ Viorel Dorel Cherciu, „Identitatea și alteritatea în istorie, filozofie, teologie”, Editurile Nepsis și Marineasa, Timișoara, pp. 57-70.

³⁴ Paul M. Popovici, „Jurământul în dreptul bisericesc” în „Altarul Banatului”, anul XVIII (57), serie nouă, nr. 46, 2007, pp. 126-132.

³⁵ Paul M. Popovici, „Jurământul”, p. 126.

³⁶ Paul M. Popovici, „Jurământul”, p. 126.

³⁷ Paul M. Popovici, „Jurământul”, p. 129.

³⁸ Paul M. Popovici, „Jurământul”, p. 130.

încalcă jurământul vor fi suspendați din funcție, iar mărturisirea strâmbă duce la caterisire, pe când mirenii care comit sperjur sunt doar opriți de la Sfânta Împărtășanie.

Judecătorul bisericesc are o responsabilitate enormă în pronunțarea unei hotărâri de condamnare, mai ales că prin aceasta se urmărește, pe lângă restabilirea ordinii și recuperarea sau îndreptarea vinovatului.³⁹ O persoană condamnată pentru sperjur nu mai poate compărea vreodată în calitate de martor în procesele bisericești fiind lovită de nedemnitate și aplicându-se o „poena talionis”⁴⁰ – vinovatul de mărturie mincinoasă este sancționat cu pedeapsa care ar fi trebuit să i se aplice persoanei împotriva căreia a făcut afirmații false în mod intenționat.

Episoadele de justiție biblică⁴¹ – Anania și Safira (Faptele Apostolilor, 8 1-9), Simon Magul (Faptele Apostolilor, 8 9-24), Pavel Apostolul (Faptele Apostolilor, 26, 1-32) – au devenit paradigme juridice pentru Biserica primară.⁴² Episcopul înconjurat de prezbiteri și diaconi exercita funcția de judecător al comunităților creștine de sub jurisdicția sa,⁴³ luându-se exemplul de la Sfinții Apostoli⁴⁴, care s-au întrunit în sinodul de la Ierusalim (49-51) de la care își trag obârșia tot felul de sinoade: particulare, mitropolitane, periodice, endemice, permanente, ecumenice, panortodoxe, naționale.⁴⁵

Bizanțul teocratic a folosit clerici în justiție, unde și-au dat măsura competenței aducându-și contribuția la instaurarea ordinii sociale după coordonate creștine.⁴⁶

Dreptul civil a avut totuși un alt „*algoritm*” de dezvoltare decât dreptul cosmic care a rămas în ancadramentul canoanelor și a unor principii imobile. În dreptul procesual civil există „*căi de atac devolutive*” – plângerea, contestația – și căi extraordinare de atac:

³⁹ Paul M. Popovici, „Jurământul”, p. 130.

⁴⁰ Paul M. Popovici, „Jurământul”, p. 131.

⁴¹ E. Safta – Romario „*Arhetipuri juridice în biblici*”, Editura Polirom, Iași, 1997.

⁴² Dragomir Demetrescu „*Disciplina bisericească în primele trei veacuri creștin*” în „*Biserica Ortodoxă Română*”, nr. 1, 1908, p. 82.

⁴³ Mihai V. Miron „*Instanțele juridice în Bisericele Ortodoxe*” în „*Studii Teologice*”, nr. 9-10, 1966, pp. 584-610.

⁴⁴ Gheorghe I. Soare, „*Forma de conducere în Biserica Creștină din primele trei veacuri*”, București, 1938, p. 48.

⁴⁵ Gheorghe I. Soare, „*Forma de conducere...*”, pp. 136 – 142.

⁴⁶ Gheorghe Cronț, „*Clerici în serviciul justiției*”, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, nr. 11-12, 1938, p. 823.

contestația în anulare, revizuirea și recursul extraordinar⁴⁷, care nu se regăsesc în dreptul bisericesc.

Orice domeniu are un limbaj specific, care în cazul instanțelor de judecată bisericești nu se regăsește deoarece lipsește de cele mai multe ori „*personalul calificat*”. Un rezultat satisfăcător în activitatea judiciară s-ar înregistra dacă „*magistrații*” bisericești ar „*stăpânii*” într-o oarecare măsură o „*semiotică juridică manifestată în sintaxă semantică și în pragmatică juridică*”, „*o logică juridică deontică referitoare la limbajul normelor, manifestă într-o axiomatică și o logică exprimând calculul deontic al predicatelor și al claselor*” și „*o logică juridică nenormativă manifestă în teoriile definiției ale argumentării, ale sistematizării și metodologiei*”⁴⁸.

„*Nodul gordian*” al judecătii este neîndoielnic pronunțarea sentinței deoarece instanța urmărește ca propria convingere să fi convins și părțile implicare: câștigătorul și perdantul. Generalitatea stării de păcătoșenie face judecătorul să „*trepideze*” la nivelul conștiinței sale deoarece trebuie să ia o decizie de „*condamnare*” sau „*osândă*”.

Caterisirea poate fi considerată sancțiunea maximă pentru orice cleric, gândindu-ne la scurtimea dintre „*vrednicie*” și „*nevrednicie*” sau „*lepădarea din preoție*”. Ea „*constă în oprirea – pentru totdeauna și ireversibil – a clericului dovedit vinovat de săvârșirea unor fapte, de a mai exercita puterea bisericească, adică dreptul de a învăța, a sfinții și a conduce sau păstori, împreună cu pierderea numelui și demnității de cleric și trecerea lui în rândul laicilor*”.⁴⁹ Fărădelegile săvârșite de clerici cu vinovăție, care atrag pedeapsa caterisirii privesc: a. încălcarea normelor de credință sau abaterea de la dreapta credință a Bisericii – apostazia, erezia, schisma; b. nerespectarea sau încălcarea disciplinei canonice în activitatea învățătoarească, sfințitoare și jurisdicțională sau pastorală – simonia, hirotonirea unui cleric de un episcop pe seama altei eparhii, fără știrea și consimțământul episcopului eparhiot respectiv; propovăduirea în afara eparhiei (parohiei) fără știrea titularului; părăsirea eparhiei (parohiei) fără știrea superiorului; disprețuirea episcopului și despărțirea de el; nesocotirea pedepsei date de forurile de judecată bisericească; neîndeplinirea

⁴⁷ Ilie Stoenescu, Savelly Zilberstein, „*Drept procesual civil*”, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981.

⁴⁸ Gheorghe Mihai „*Elemente constructive de argumentare juridică*”, Editura Academiei, București, 1982, p. 25.

⁴⁹ Ioan N. Floca, „*Caterisirea în Dreptul Bisericesc Ortodox*” în „*Studii Teologice*”, seria a II-a, anul XXXIX, nr. 5, 1987, p. 82.

obligațiilor clericale de a învăța, a sfinții și a conduce sau cârmui pe credincioși pe calea mântuirii; îndeletnicirea cu afaceri străine slujbei preoțești – vânătoria, jocurile de noroc, vrăjitoria ș.a.; refuzul de a săvârși Sfintele Taine; nerespectarea rânduielilor privitoare la post și înfrânarea; citirea și răspândirea de cărți eretice; c. comportamentul clericilor în activitate, în relațiile sociale, de familie și în viața lor particulară, față de persoana proprie – lepădarea de numele de cleric, disprețul față de sfinte și sfinți; folosirea obiectelor de cult în scopuri personale, sustragerea de bunuri sau obiecte sfințite în scopul comercializării, conspirația, camăta, chezașia pentru câștig urât, bătaia, divorțul din motive de evlavie, desfrânarea, adulterul, căsătoria a doua, neîndeplinirea obligațiilor familiale, repudierea soției, căsătoria cu o eretică sau păgână, distracțiile imorale ș.a.⁵⁰. Canoanele, canoniștii, Sfinții Părinți și colecțiile de canoane ale Bisericii Ortodoxe folosesc cuvinte diferite pentru caterisire, fapt ce îngreuiază considerabil judecătorul să ia o decizie într-un asemenea caz.⁵¹

Andrei Șaguna își asigura, dar îi și prevenea pe detractorii săi că nu se pot „...descurca din această perplexitate altminteri decât să vă lăsați de învinuirile voastre și să vă întoarceți cu fiască temere la canoanele pozitive...”⁵².

Puterea bisericească se conferă – preoției de instituire divină – prin actul hirotoniei, care are un caracter indelebil întrucât acesta special vine de sus.⁵³ Oricum și în această chestiune părerile nu sunt convergente și ca atare ea rămâne într-un „orizont deschis”.

3. În loc de concluzii

Trebuie ținut cont că încă din antichitatea greacă Aristotel demarca o „dreptate juridică” (To Dikaion) și o „dreptate morală” (dikeosini), prima având în vedere „egalitatea”, iar a doua avea propensiunea spre alteritate (pros eteron)⁵⁴.

⁵⁰ Ioan N. Floca, „Caterisirea.....” pp. 84-86.

⁵¹ Nicolae V. Dură, „Precizări privind unele noțiuni ale Dreptului Canonic Bisericesc (depunere, caterisire, excomunicare și anatema) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic”, în „Ortodoxia”, anul XXXIX, nr. 2, 1987, pp. 110-135.

⁵² Andrei Șaguna, „Anthonismos”, Sibiu, 1861, p. 56.

⁵³ Nicolae V. Dură, „Precizări privind unele noțiuni.....”, pp. 105-120.

⁵⁴ Nicolae V. Dură „Dreptul și Religia. Normele juridice și normele religio-morale”, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul CXXI, nr. 7, 2003, p. 440.

Omul cu adevărat credincios prețuiește numai Dreptatea lui Dumnezeu (ebr. Tsaedaeq/tse, gr. Dikaio syne Tou Theou), deoarece prin experiența acesteia, El Însuși devine drept (ebr. Tsaddik; gr. Dikaios)⁵⁵. Biblic, se instituie un fel de „*dialectică scripturală*”, în acest sens: dreptatea, ca și împărăția cerească este așteptată („*fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura*” – Matei 5, 6) și mărturisită cu prețul unei suferințe asumate („*fericiți cei prizonieri pentru dreptate că a lor este împărăția cerurilor*” – Matei 5, 10). Pasivismul nu este soteriologic („*căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea lui și toate acestea se vor adăuga vouă*” – Matei 6, 33) și trebuie înlocuit cu activismul militant.

„Omul Nou” (îndreptat) nu are nevoie de nicio „*judecată*” „*căci socotim că prin credință se va îndrepta omul, fără faptele Legii*” (Romani 3, 28). Scrierile pauline nou-testamentare pledează așadar pentru o **nouă cultură a legii**⁵⁶, convenită cu libertatea. Judecata bisericească chiar înfăptuită după regulament ar fi bine să dea (de 70 de ori câte 7) mai întotdeauna o sentință – „*otpusť*” = iertarea.⁵⁷

Cu siguranță că Mântuitorul Iisus, nu ne așteaptă în Împărăție îmbrăcat în „*robă*” de Judecător, ci „*acolo*” îl vom vedea pe Iisus în cămașa înlăcrimată. În Apocalipsă 5, 6 îl descoperim pe Iisus Judecătorul ca Miel înjunghiat, pregătit să judece, ca Unul judecat și osândit, dar care a biruit fărădelegea. Această făgăduință nu ne îndreptățește să renunțăm la disciplină, însă ne responsabilizează ca aceasta să fie făcută cu iubire, pentru că Biserica este mediul de realizarea a iubirii aproapelui (Matei 22, 37), deci cea dintâi regulă a fiecărui regulament este de a rămâne în dragostea lui Hristos față de oameni.

⁵⁵ Picu Ocoleanu, „*Iisus Hristos mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe*”, Editura Christiana, București, 2008, p. 83.

⁵⁶ Picu Ocoleanu „*Liturghia poruncilor divine. Prologomene teologice la o nouă cultură a legii*”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2004.

⁵⁷ Vladimir Jankelevitch, „*Să iertăm?*”, traducerea de Janina Ianosi, Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1998; „*Ieratreă*”, traducerea de Laurențiu Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 1998.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.270-297

Aspecte dogmatice în gândirea Părinților Apostolici

Drd. Teodor-Daniil STOIENESCU
tstoenescu@yahoo.com

Abstract:

Apostolic Fathers, disciples of the Holy Apostles and Christian writers, bridge the New Testament with the Patristic period. Their writings encompass both moral and dogmatic teachings. The dogmatic teachings bring forth elements of theology, Revelation, Triadology, Cosmology, Anthropology, Christology, Soteriology, Ecclesiology, Mystieriology, Angelology and Eschatology. The most elaborated dogmatic themes within the Apostolic Father's thinking are: Cosmology, Anthropology, Christology, Soteriology, Ecclesiology and the Eschatology.

With respect to Cosmology and Anthropology, Saint Clement of Rome considers God as the Creator and Providential Upholder of all the existing things. Through His will and power He created the visible world and the invisible world, moulding man with His holy hands as crown of His creation. Man was created in the image of God as the most valuable asset of His creations. The author of the *Epistle to Diognetus* says that, depending on his will and good deeds, man can be in the likeness of God and, even more, reach the level of deification through love and sacrifice for his neighbour.

Christology and Soteriology are two of the most elaborated dogmatic themes of Apostolic Fathers. Most of Apostolic Fathers follow a righteous Christology dogmatics inspired from the New Testament. Although, there is one exception – the unknown author of *The Shepard of Hermas*. He squares with a rudimentary Christology, identifying the Son with the Holy Spirit which God placed in a pure body, in which He should dwell. While Saint Clement of Rome lays accent on following the Saviour's teaching, the unknown author of the *Epistle of Barnabas* reiterates the importance of Embodiment, Passions and Resurrection of Christ. He says that if the Logos of God would have not entered the body but remain in the glow of

His divine being, people would not remain alive looking at Him. Christ suffered willingly, therefore men could inherit the eternal life. Christ's salvation is a re-creation of man or his 2nd creation. Saint Ignatius Theophorus delivers us the most comprehensive Christology next to Saint Policarp of Smyrna, fighting against the Docetism heresy affirming that Christ did not have a real or natural body during His life on earth, but only an apparent or phantom one, so His passions were imaginary too.

Ecclesiologically wise, the Apostolic Fathers struggled continuously to help the Church remain unified against the flood of heresies. *Didache* shows that the unity of Church is kept through the mystery of Eucharist and Holy Communion. Saint Ignatius Theophorus adds to the Eucharist and the Holy Communion the Ecclesiastical Hierarchy, made of bishops, priests and deacons. The supreme model for the unity of Church is the Oneness of the Trinitarian Persons in the vision of Saint Ignatius Theophorus. He is the first Christian writer using the term «Universal Church». As emphasised within the *Didache*, the Church and Christians drinking from the same eucharistic Chalice will share the same eschatologic destiny.

When it comes to Eschatology, the Apostolic Fathers speak mostly of the resurrection of the dead. The dogma of resurrection of the dead is a milestone for Saint Clement of Rome while in the *Didache* we encounter an idea totally unacceptable to the Church, that only the righteous ones will experience the resurrection of the dead. To the Holy Father, the resurrection of the dead dogma brings forth besides the historical Resurrection of Christ a natural element – the seed. The seed sown in the soil will never bear fruit if it won't die first. Saint Clement of Rome uses the legend of Phoenix bird depicted from the Greek-Latin and Oriental mythology to show the truth on resurrection of the dead.

Same as the Holy Apostles, the Apostolic Fathers believed that Parusia, the 2nd coming of Christ, is close. Therefore, the *Didache* invites all Christians to be vigilant, for no one will know the time when Parusia will come. While the anonymous author of the *Epistle to Diognetus* says that on Doomsday the Lord will come to judge people of all times and places, the anonymous author of the *Epistle of Barnabas* says that on Doomsday all creation will suffer a transfiguration through the work of God.

Keywords:

God, Father, Son. Holy Spirit, Jesus Christ, salvation, Church, man, Parusia of the Lord, resurrection of the dead.

Introducere

Părinții Apostolici sunt acei scriitori creștini care au trăit în a doua jumătate a secolului întâi și prima jumătate a secolului al doilea.

În general ei au fost ucenici ai apostolilor sau cel puțin au cunoscut pe unii dintre apostolii Domnului nostru Iisus Hristos. Scrierile Părinților Apostolici fac trecerea de la scrierile neotestamentare revelate, la literatura patristică. Acestea sunt: *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*; *Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul*; *Omilia numită a doua Epistolă către Corinteni a Sfântului Clement Romanul*; *Epistola zisă a lui Barnaba*; *Cele șapte epistole ale Sfântului Ignatie Teoforul către: Efeseni, Magnezieni, Tralieni, Romani, Filadelfieni, Smirneni și către Sfântul Policarp*; *Epistola către Filipeni a Sfântului Policarp al Smirnei*; *Păstorul lui Herma și Epistola către Diognet*.

În studiul de față ne vom ocupa de principalele aspecte dogmatice, care reies și se evidențiază în aceste scrieri. Părinții Apostolici abordează în scrierile lor, într-un limbaj neotestamentar și simplu, toate aspectele cugetării și vieții creștine. Pe lângă îndemnurile morale care sunt destul de abundente, în scrierile Părinților Apostolici, întâlnim și multe învățături dogmatice inspirate din cărțile Sfintei Scripturi, în special din Noul Testament, învățături dogmatice care vor fi dezvoltate și aprofundate de autorii patristici din veacurile de după Părinții Apostolici.

1. Aspecte dogmatice în *Învățătura celor Doisprezece Apostoli* (Didahia)

În primele șase capitole ale lucrării se vorbește despre faptul că sunt două căi: calea vieții și calea morții. Această parte este plină de îndemnuri morale care îl ajută pe creștin să evite calea morții și să se mențină pe calea vieții. În capitolul al VII-lea este descrisă practica botezului creștin care trebuie făcut în numele Sfintei Treimi¹. Capitolul al VIII-lea vorbește despre postul creștin săptămânal care trebuie să fie miercurea și vinerea, nu luna și joia ca al fariseilor; și despre Rugăciunea Tatăl nostru care trebuie rostită de trei ori pe zi².

În capitolul al IX-lea se vorbește despre Euharistie și despre Biserică. Jertfa Euharistică trebuie precedată de pocăință sau mărturisirea păcatelor după cum vedem din capitolul al XIV-lea. Cei nebotezați nu au voie să se Împărtășească. De asemenea, este

¹ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, VII, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB volumul I, trad. Pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 28.

² *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, VIII, p. 29.

mărturisită unitatea Bisericii care este una: „După cum această pâine frântă era împrăștiată pe munți și fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta”³. Unitatea Bisericii este menținută prin comuniunea euharistică de la același Potir. Frângerea pâinii se săvârșește duminica: „Când vă adunați în duminica Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată”⁴.

În capitolul X ne este prezentată o rugăciune de mulțumire pe care Biserica primară o săvârșea după împărțirea cu Trupul și Sângele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. În această rugăciune sunt pomenite două dintre atributele lui Dumnezeu și anume: sfințenia și atotputernicia. Pe lângă cele două atribute divine pomenite în această rugăciune, autorul anonim subliniază și legătura dintre euharistie, eclesiologie și eshatologie. Dumnezeu este chemat să sfințească și să desăvârșească Biserica a cărui destin este unul eshatologic și anume Împărăția lui Dumnezeu.

„Îți mulțumim Ție Părinte Sfinte, pentru sfânt numele Tău, pe care l-ai sălășluit în inimile noastre și pentru cunoștința, credința și nemurirea, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slavă în veci. Tu, Stăpâne atotputernice, «ai zidit toate» pentru numele Tău. Măncare și băutură ai dat oamenilor spre desfătare, ca să-Ți mulțumească Ție, iar nouă ne-ai dăruit, prin Fiul Tău, mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică. Înainte de toate, Îți mulțumim, că ești puternic. Ție slava în veci. Adu-ți aminte, Doamne de Biserica Ta, ca s-o izbăvești de tot răul și s-o desăvârșești în dragostea Ta și «adună din cele patru vânturi» această Biserică sfințită în împărăția Ta, pe care ai pregătit-o. Că Ție este puterea și slava în veci. Să vină harul și să treacă lumea aceasta”⁵.

Didahia vorbește și despre ierarhia bisericească, recomandând comunităților creștine să hirotonească episcopi și diaconi vrednici, blânzi, neiubitori de bani și încercați, deoarece ei au slujirea profețiilor și a învățătorilor. „Hirotoniți-vă vouă episcopi și diaconi, vrednici de Domnul, bărbați blânzi, neiubitori de argint, adevărați și încercați; că și ei îndeplinesc slujirea profeților și dascălilor. Nu-i disprețuiți, că ei sunt cinstiți între voi împreună cu profeții și dascălii”⁶.

³ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, IX, p. 29.

⁴ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, XIV, p. 31.

⁵ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, X, pp. 29-30.

⁶ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, XV, p. 31.

Ultimul capitol, al XVI-lea, abordează tema eshatologiei. Creștinii sunt îndemnați la priveghere pentru că nimeni nu știe ceasul când va fi Parusia Domnului. După îndemnul la priveghere este descrisă decăderea morală din zilele de pe urmă, venirea profeților falși și a lui antihrist și Parusia Domnului, care va pune capăt tuturor nelegiuirilor.

„Privegheați pentru viața voastră; candelile voastre să nu se stingă, coapsele voastre să nu vi le descingeți, ci fiți gata, că nu știți ceasul în care Domnul nostru va veni. Adunați-vă des, pentru a căuta cele de folos sufletelor voastre. Că nu vă va fi de folos tot timpul credinței voastre, dacă nu veți fi desăvârșiți în timpul cel din urmă. Că în zilele cele din urmă se vor înmulți profeții falși și cei ce strică; și se vor schimba oile în lupi și dragostea se va schimba în ură. Sporind fărădelegea, se vor urî unii pe alții și se vor prigoni și se vor vinde și atunci se va arăta înșelătorul lumii, ca fiu al lui Dumnezeu, și va face semne și minuni; și pământul va fi dat în mâinile lui și va face lucruri nelegiuite, care nu s-au făcut niciodată în veac. Atunci va merge făptura oamenilor în focul cercării și se vor sminti mulți și vor pieri, iar cei care vor stăruia în credința lor vor fi mântuiți de Însuși Cel ce a fost supus blestemului. Și atunci se vor arăta semnele adevărului; mai întâi semnul deschiderii cerului, apoi semnul glasului trâmbiței și al treilea, învierea morților; dar nu a tuturor, ci după cum s-a zis: «Va veni Domnul și toți sfinții cu El. Atunci lumea va vedea pe Domnul, venind pe norii cerului»⁷.

Este interesantă ultima idee care arată că nu toți vor învia, ci numai cei care sunt drepecți. Biserica urmând Sfintei Scripturi, învață că toți vor învia, atât drepecți cât și păcătoșii, primii spre slavă și răsplată, ceilalți spre osândă veșnică.

2. Aspectele dogmatice la Sfântul Clement Romanul

2.1. Dumnezeu Creatorul

Dumnezeu este Creatorul și Proniatorul a tot ce există. El a creat lumea și pe om. „Creatorul și Stăpânul lumii se bucură de lucrurile Lui. Prin puterea Lui cea foarte mare, a întărit cerurile, iar prin înțelepciunea Sa cea neînțeleasă le-a împodobit; și a despărțit pământul de apa ce-l înconjură și le-a întemeiat pe temelia tare a voinței Lui, iar cu rânduiala Lui a poruncit să fie pe pământ

⁷ *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, XVI, p.32.

viețuitoarele, care să-l locuiască; creând mai dinainte marea și animalele din ea, a pus cu puterea Lui, hotarele mării”⁸. Așadar Dumnezeu a creat tot ce există prin puterea și voința Sa. Iar ca o cunună a creației „peste toate a plăsmuit, cu sfintele și neprihănitele Sale mâini, pe om, ființa cea mai aleasă și mai măreață, chip al icoanei Lui”⁹. Așadar, omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, fiind cea mai de preț dintre creaturi. În alt loc Sfântul Părinte spune: „Ne-a chemat când nu eram și a voit să venim de la neființă la ființă”¹⁰. Creatorul este în același timp și Proniatorul zidirii: „Cerurile, puse în mișcare prin conducerea Lui, se supun Lui în pace. Ziua și noaptea își continuă drumul poruncit de El, neîmpiedicându-se una de alta”¹¹. La fel soarele, pământul, oceanul și anotimpurile „își împlinesc la timpul lor, fără tulburare, slujirea”¹². Pe lângă faptul că este Creatorul și Proniatorul creației, Dumnezeu este și Atotștiutor, credincios, drept, înțelept, priceput, bun, milostiv, îndurător și atotvăzător. „Cel ce vede toate, Stăpânul duhurilor și Domnul a tot trupul”¹³.

2.2. Hristologia Sfântului Clement Romanul

Părintele Profesor Ioan G. Coman arată faptul că Domnul nostru Iisus Hristos este înfățișat frecvent de Sfântul Clement Romanul, dar

„fără dezvoltări întinse, ci pregnant și substanțial, uneori în formule de câteva cuvinte. Autorul nostru nu cunoaște încă o problemă trinitară, adică a raportului dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Iisus Hristos e reprezentat ca Fiu sau copil al lui Dumnezeu și Domn al nostru, în chip simplu, fără alambicări teologale. După trup El vine din neamul lui Iacob, asemenea preoților și leviților care slujesc la altarul lui Dumnezeu. Deși sceptru al maiestății lui Dumnezeu, Domnul Iisus n-a venit trufaș, ci cu smerenie, așa cum a vorbit despre El Sfântul Duh în capitolul 53 al profetului Isaia”¹⁴.

⁸ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXXIII, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB volumul I, trad. Pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 63.

⁹ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXXIII, p. 63.

¹⁰ Sfântul Clement Romanul, *Omilie numită a doua către Corinteni a Sf. Clement Romanul*, I, în *Scrierile Părinților apostolici*, PSB volumul I, p. 94.

¹¹ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, X, pp. 29-30.

¹² *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, XV, p. 31.

¹³ *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, XVI, p.32.

¹⁴ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXXIII, în *Scrierile*

Sfântul Clement scoate în evidență slujirea învățătoarească a Mântuitorului Iisus Hristos. „Apostolii ne-au vestit Evanghelia primită de la Domnul Iisus Hristos; iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu. Hristos a fost trimis de Dumnezeu, iar apostolii de Hristos. Amândouă s-au făcut în bună rânduială din voința lui Dumnezeu”¹⁵.

Mântuirea obiectivă a fost săvârșită și adusă de Mântuitorul prin sângele Său: „Cu dragoste ne-a primit Stăpânul; pentru dragostea, pe care o avea pentru noi, Iisus Hristos, Domnul nostru, și-a dat, cu voia lui Dumnezeu, sângele Său pentru noi, trupul Său pentru trupul nostru și sufletul Său pentru sufletele noastre”¹⁶.

2.3. Eclesiologia Sfântului Clement Romanul

Sfântul Clement Romanul a scris *Epistola I către Corinteni* pentru a potoli dezbinarea din această Biserică provocată de un grup de tineri care nu mai voiau să se supună ierarhiei alese canonic. Lipsa de disciplină și răzvrătirea tinerilor din Biserica Corintului năruia comuniunea și unitatea Bisericii. Scopul Sfântului Clement Romanul este păstrarea unității Bisericii din Corint:

„Pentru ce sunt între voi certuri, mânii, dezbinări, schisme și războaie? Nu avem un singur Dumnezeu și un singur Hristos și un singur Duh al harului, revărsat peste noi și o singură chemare în Hristos, pentru ce să ne răzvrătim împotriva propriului nostru trup și să ajungem la o altă mare nebunie, încât să uităm că suntem mădulare unii altora? Aduceți-vă aminte de cuvintele lui Iisus, Domnul nostru! Că a spus: «Vai de omul acela! Mai bine i-ar fi fost lui de nu s-ar fi născut, decât să smintească pe unul din aleșii Mei; mai bine i-ar fi fost lui să-și fi pus împrejurul lui o piatră de moară și să se fi aruncat în mare decât să smintească pe unul din aleșii Mei». Dezbinarea voastră a smintit pe mulți; pe mulți i-a descurajat, pe mulți i-a pus la îndoială, pe noi toți ne-a întristat; iar dezbinarea voastră se prelungește”¹⁷.

Una din problemele importante tratate în *Epistola I către Corinteni* este importanța ierarhiei și a preoției. „Arhiereului îi sunt date

Părinților Apostolici, PSB volumul I, trad. Pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 63.

¹⁵ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXXIII, p. 63.

¹⁶ Sfântul Clement Romanul, *Omilie numită a doua către Corinteni a Sf. Clement Romanul*, I, În Scrierile Părinților apostolici, PSB volumul I, p. 94.

¹⁷ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XX, p. 57.

slujiri proprii, preoților li s-a rânduit loc propriu, leviților (diaconilor) le sunt puse diaconii (slujiri) proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici”¹⁸. Laicul este dator să se supună ierarhiei sacramentale: „Așadar, voi, care ați făcut începutul răzvrătirii, «supuneți-vă preoților» (I Petru 5,5) și pedepsiți-vă cu pocăința, plecând genunchii inimii voastre”¹⁹.

Învățătura despre Biserica a Sfântului Clement Romanul „atestă existența celor trei trepte ierarhice bisericești în jurul anului 100, stăruie asupra succesiunii apostolice (Dumnezeu a trimis pe Hristos, Hristos pe Apostoli și Apostolii pe preoți), limitele între presbiter și episcop sunt încă flotante, sarcinile sacre ale clerului, îndeosebi actul jertfei, nu sunt date de oameni, ci de Dumnezeu”²⁰.

2.4. Eshatologia Sfântului Clement Romanul

Poate că unul din motivele disputei din Corint era și acela al învierii morților, problemă care fusese abordată și de Sfântul Apostol Pavel în I Corinteni 15. „Autorul nostru înțelege să inaugureze partea dogmatică a scrisorii sale, prin cea mai mare dogmă a credinței creștine: învierea morților”²¹.

Pentru Sfântul Clement dogma învierii morților se sprijină pe lângă faptul istoric al învierii Mântuitorului, și pe elemente de ordin natural. „Ziua și noaptea ne arată învierea; noaptea adoarme, ziua înviază, ziua pleacă, noaptea vine. Să luăm fructele! Cum și în ce chip crește sămânța? A ieșit semănătorul și a aruncat în pământ pe fiecare din semințe; acestea, căzând în pământ, uscate și goale, putrezesc, apoi măreția purtării de grijă a Stăpânului le înviază din stricăciune; și dintr-o sămânță cresc mai multe și fac rod”²². Analogia cu sămânța aruncată în pământ care aduce roadă este luată de Sfântul Clement din Epistola I a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni (15, 36).

Sfântul Clement Romanul, pentru a arăta adevărul învierii morților se folosește și de vestita legendă a păsării phoenix (fenix), pe care a cules-o din mitologia greco-latină și orientală:

¹⁸ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XX, p. 57.

¹⁹ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, LXIV, p.79.

²⁰ Pr.Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 121-122.

²¹ Sfântul Clement, *Epistola I către Corinteni*, XLII, p. 67-68.

²² Sfântul Clement, *Epistola I către Corinteni*, XLIX, p. 71.

„Să vedem semnul minunat, care se petrece în ținuturile din răsărit, adică în acelea din Arabia. Este acolo o pasăre, care se numește fenix; această pasăre este una singură și trăiește cam cinci sute de ani; când se apropie de moarte își face un cuib din tămâie, smirnă și din alte arome; când se împlinește timpul, intră în cuib și moare. Din trupul putrezit se naște un vierme; acesta se hrănește din cadavrul animalului mort și-i cresc penele și aripile; apoi când ajunge puternic, ia cuibul acela în care sunt oasele premergătorului ei și, purtându-le pe acestea, zboară din Arabia până în Egipt, în orașul numit Heliopolis. Și ziua, nămiaza mare, în văzul tuturor, zboară la altarul soarelui și pune cuibul cu oasele acolo și apoi se întoarce înapoi. Preoții cercetează cronicile și găsesc că pasărea a venit la plinirea a cinci sute de ani”²³.

Apoi Sfântul Părinte continuă: „mai putem socoti oare mare și minunat lucru dacă Creatorul lumii va învia pe toți aceia care l-au slujit cu cuvioșie în încrederea bunei credințe, când chiar printr-o pasăre ne arată măreția făgăduinței Lui?”²⁴. Această legendă a reînvierii păsării fenix din propriul ei trup ne este transmisă atât de unii dintre autorii clasici, cât și de unii autori creștini ai primelor patru veacuri. Sfântul Fotie cel Mare îl critică cu severitate pe Sfântul Clement pentru această mențiune.

Sfântul Clement îndeamnă pe corinteni la pocăință pentru a fi miluiți la judecata lui Dumnezeu: „Să părăsim poftetele urâte ale faptelor rele, ca mila Lui să ne acopere la judecata ce va să fie”²⁵, pentru că „unde poți, dar, fugi sau unde poți scăpa de Cel ce cuprinde toate?”²⁶.

Autorul nostru vorbește, de asemenea, și despre odihna, fericirea și bucuria dreptilor pe de o parte, și de veșnicia iadului pentru păcătoși pe de altă parte. Pe cel credincios „îl așteaptă un timp fericit; înviind, se va bucura sus cu părinții, într-un veac fără de durere”²⁷. Referitor la fericirea veșnică, Sfântul Clement Romanul citează în câteva locuri versetul de la I Corinteni 2, 9 în care apostolul neamurilor spune: „Ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit câte a pregătit Domnul celor ce-L așteaptă pe El”. Dar dacă împlinirea poruncilor lui Hristos aduce fericirea veșnică, neîmplinirea lor aduce nefericirea veșnică. Astfel, Sfântul

²³ Sfântul Clement, *Epistola I către Corinteni*, XLVI, p. 70.

²⁴ Sfântul Clement, *Epistola I către Corinteni*, XL, p. 67.

²⁵ Sfântul Clement, *Epistola I către Corinteni*, LVII, p. 75.

²⁶ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 129.

²⁷ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 118.

Clement spune: „Făcând voința lui Hristos, vom găsi odihnă; iar dacă nu ascultăm de poruncile Lui, nimic nu ne va izbăvi de chinul cel veșnic”²⁸.

Referitor la întrebarea când va veni Împărăția lui Dumnezeu, adică venirea Domnului, Sfântul Clement Romanul răspunde:

„Fiind întrebat Însuși Domnul de cineva când va veni împărăția, a spus: «Când vor fi cele două una, când partea din afară va fi cea dinăuntru, iar bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie» (text necunoscut și neidentificat în Noul Testament). «Cele două sunt una», când spunem unii altora adevărul și când în două trupuri locuiește, fără fățarnicie, un singur suflet. «Partea din afară ca cea dinăuntru», înseamnă: sufletul este partea dinăuntru, iar trupul partea din afară; după cum trupul tău se vede, tot așa să se vadă și sufletul tău în faptele cele bune. «Bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat nici femeie» vrea să spună că fratele când vede o soră să nu gândească de ea că e femeie, nici sora când vede un frate să nu gândească de el ca de un bărbat. «Când veți face acestea spune Domnul, va veni împărăția Tatălui Meu»”²⁹.

Avem mai sus o descriere ideală a unei societăți creștine, în care poftele și patimile nu vor mai domina persoana umană.

3. Aspecte dogmatice în Epistola zisă a lui Barnaba

3.1. Hristologia și soteriologia Epistolei zisă a lui Barnaba

Autorul acestei epistole stăruie repetat asupra Întrupării, Pătimirii și Învierii Mântuitorului nostru Iisus Hristos. „Un punct important de doctrină este Întruparea Mântuitorului. El S-a întrupat pentru mântuirea neamului omenesc. Dacă El n-ar fi venit în trup, ci în strălucirea firii Lui, oamenii n-ar fi rămas teferi privindu-L. Mântuitorul S-a întrupat spre a muri pentru oameni”³⁰. Autorul spune că „dacă n-ar fi venit în trup, cum ar fi putut oamenii rămâne vii uitându-se la El, odată ce nu pot să se uite cu ochii liberi la razele soarelui, care este lucrul mâinilor Lui și care are să înceteze de a fi?”³¹.

Mântuitorul a pătimit de bunăvoie pentru mântuirea noastră, pentru ca noi să avem viață veșnică. „El Însuși a voit să pătimească

²⁸ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXIV, p. 59.

²⁹ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXV, p. 59-60.

³⁰ Sfântul Clement Romanul, XXVI, p. 60.

³¹ Sfântul Clement Romanul, XXVIII, p. 61.

așa; că trebuia să pătimească pe lemn”³², pentru ca prin „rana Lui să ne dea viață.”³³ Mântuirea adusă de Hristos este o recreere a omului, o a doua creație. Hristos Domnul „a făcut în vremurile din urmă o a doua creație”³⁴.

3.2. Eshatologia Epistolei zisă a lui Barnaba

Referitor la învățătura eshatologică, s-a pus problema dacă autorul *Epistolei zisă a lui Barnaba* este hiliast sau nu. Părintele Profesor Constantin Voicu, afirmă că autorul este hiliast³⁵, pe când Părintele Profesor Dumitru Fecioru și Părintele Profesor Ioan G. Coman cred că nu poate fi vorba de așa ceva. Părintele Profesor Ioan G. Coman spune că autorul anonim al *Epistolei zisă a lui Barnaba*,

„în contextul cinstirii zilei a șaptea, susține că Domnul va termina toate în șase mii de ani, fiindcă pentru el o zi înseamnă o mie de ani, după cum el însuși zice: «Iată ziua Domnului va fi ca o mie de ani» (Ps. 89, 4). Deci în șase zile adică în șase mii de ani, se vor isprăvi toate. «S-a odihnit Dumnezeu în ziua a șaptea» (Geneză 2, 2), are înțelesul că venind Fiul Său va desființa timpul nedreptății, va judeca pe nelegiuți, va schimba soarele, luna și stelele, și se va odihni frumos în ziua a șaptea. Elementele acestea pot fi pregătitoare pentru mileniu, numai dacă se precizează că urmează împărăția de o mie de ani, ceea ce nu e cazul. De fapt, contextul arată pregătirea pentru ziua a opta”³⁶.

Pentru autorul epistolei sfârșitul lumii este aproape: „Aproape este ziua, în care vor pieri toate împreună cu cel viclean”³⁷. Când va fi Parusia, Mântuitorul va transfigura lumea: „Când va veni Fiul Lui, va pune capăt timpului fărădelegii, va judeca pe cei necredincioși și va schimba soarele, luna și stelele; atunci se va odihni cu slavă în ziua a șaptea”³⁸.

³² Sfântul Clement Romanul, XXVIII, p. 61.

³³ Sfântul Clement Romanul, *Omilie numită epistola a II-a către Corinteni*, XIX, p. 103.

³⁴ Sfântul Clement Romanul, *Omilie numită epistola a II-a către Corinteni*, VI, p. 97.

³⁵ Sfântul Clement Romanul, *Omilie numită epistola a II-a către Corinteni*, XII, p.99.

³⁶ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, volumul I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 112.

³⁷ *Epistola zisă a lui Barnaba*, V, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB volumul I, p. 119.

³⁸ *Epistola zisă a lui Barnaba*, V, p. 119.

4. Aspecte dogmatice în Epistolele Sfântului Ignatie Teoforul

4.1. Învățătura despre Dumnezeu și Triadologia Sfântului Ignatie Teoforul

Sfântul Ignatie Teoforul sau purtătorul de Dumnezeu este socotit «primul mare teolog după Apostoli»³⁹. El vorbește puțin despre Dumnezeu și despre Sfânta Treime, căreia nu-i dă încă acest nume. „În toate câte faceți să sporiiți cu trupul și cu duhul, în credință și în dragoste, în Fiul și în Tatăl și în Duhul”⁴⁰ sau „Iisus Hristos s-a supus după trup Tatălui, iar Apostolii lui Hristos și Tatălui și Duhului”⁴¹, iar în alt loc spune: „Sunteți pietre ale templului Tatălui, pregătiți pentru zidirea lui Dumnezeu Tatăl, ridicați la înălțime cu unealta lui Hristos, care este crucea, folosindu-vă de Duhul Sfânt, ca de o funie”⁴².

4.2. Hristologia și soteriologia Sfântului Ignatie Teoforul

Hristologia Sfântului Ignatie Teoforul este strâns împletită cu soteriologia. „Hristos este centrul gândirii Sfântului Ignatie. O ilustrează și prezența în epistolele sale de 157 de ori a numelui lui Hristos, sub formele sale: Hristos, Iisus, Domnul, Mântuitorul”⁴³. Diavolul nu a cunoscut trei mari taine ale economiei lui Dumnezeu, sau a planului Său de a mântui lumea prin Fiul Său. Acestea sunt fecioria Mariei, nașterea Fiului din Fecioara Maria și moartea pe cruce a Domnului. „Stăpânitorul veacului acestuia n-a cunoscut fecioria Mariei, nașterea lui Hristos din ea și moartea Domnului. Trei taine răsunătoare, care s-au săvârșit în tăcerea lui Dumnezeu”⁴⁴.

Aproape în fiecare epistolă, Sfântul Părinte, face o biografie Mântuitorului nostru Iisus Hristos, prin care vrea să arate istoricitatea Lui și realitatea trupului său contra dochetiștilor care spuneau că El a trăit și pățimit în «aparență» ca o fantomă.

Contra iudaizanților care afirmau că nu au găsit vreo informație despre realitatea istorică a lui Iisus Hristos în arhivele lor, Sfântul Ignatie spune că arhivele lui sunt crucea, moartea și Învierea lui Hristos. „Pentru că am auzit pe unii spunând: «Dacă nu-L găsec pe Hristos în arhive nu cred în Evanghelie». Când le-am spus, că

³⁹ *Epistola zisă a lui Barnaba*, VII, p. 122.

⁴⁰ *Epistola zisă a lui Barnaba*, VI, p.121.

⁴¹ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, volumul I, p.112.

⁴² Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 172.

⁴³ *Epistola zisă a lui Barnaba*, XXI, p.137.

⁴⁴ *Epistola zisă a lui Barnaba*, XV, p. 133.

este scris, mi-au răspuns: «Dar tocmai asta te întreb!» Pentru mine, însă, arhivele sunt Iisus Hristos, arhive sfinte, crucea Lui, moartea, învierea Lui și credința dată prin El.”⁴⁵ În alt loc le spune magnezienilor „fiți încredințați de nașterea, de patima și de învierea, care a fost pe timpul guvernării lui Pilat din Pont”⁴⁶.

Contra dochetiștilor care negau realitatea trupului și suferințelor lui Iisus Hristos, Sfântul Ignatie Teoforul ia atitudine, combătându-i vehement. „Dacă, după cum spun păgânii, adică necredincioșii, Hristos a pătimit în aparență – ei trăind în aparență – pentru ce port eu lanțuri, pentru ce doresc să mă lupt cu fiarele? Deci, degeaba mor. Spun eu oare minciuni despre Domnul?”⁴⁷ Iar smirnenilor le spune același lucru: „Dacă s-au făcut toate acestea în chip aparent de Domnul nostru, atunci și eu în chip aparent sunt înlănțuit. Pentru ce m-am dat pe mine însumi morții, focului, sabiei, fiarelor?”⁴⁸. Tot în această epistolă spune. „El (Hristos n.n.) a pătimit toate acestea ca să ne mântuim. A pătimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioși, că a pătimit în aparență, ei existând în aparență, și, precum gândesc, așa li se va și întâmpla, că sunt fantome și draci”⁴⁹. Este de înțeles indignarea Sfântului Ignatie deoarece erezia pune în pericol mântuirea oamenilor.

Sfântul Ignatie Teoforul susține cu tărie istoricitatea sau existența reală a Mântuitorului nostru Iisus Hristos contra celor care negau acestea. Sfântul Părinte arată că Hristos se trage după trup din neamul lui David, s-a născut din Fecioara Maria, a trăit, a fost răstignit, a murit și a înviat în timpul lui Pilat din Pont, iar învierea Lui este temeiul învierii noastre.

„Hristos Cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat s-a născut, a mâncat și a băut, Care cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont, Care cu adevărat a fost răstignit și a înviat în văzul celor cerești, al celor pământești și al celor dedesubt. Care cu adevărat a înviat din morți, înviindu-L pe El Tatăl Lui; după asemănare, Tatăl Lui ne va învia în Hristos Iisus și pe noi, care credem în El fără de Care nu avem viața cea adevărată”⁵⁰.

⁴⁵ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 138.

⁴⁶ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, XIII, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, volumul I, p.168.

⁴⁷ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, XIII, p.168.

⁴⁸ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, IX, p. 160.

⁴⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, *Introducere la epistolele Sfântului Ignatie Teoforul*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, vol I, p.152.

⁵⁰ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XIX, p. 163.

Mântuitorul este Dumnezeu adevărat egal cu Tatăl. El este „născut și nenăscut, Dumnezeu în trup”⁵¹. A ieșit de la Tatăl și s-a întors la Tatăl⁵². Mântuitorul este singurul nostru Învățător⁵³.

Referitor la învățătura despre mântuire, care reiese din epistolele Sfântului Ignatie Teoforul, putem spune că Sfântul Părinte dorește să ajungă la Hristos, prin patimă și moarte, așa cum Hristos a ajuns la Tatăl. Sfântul Ignatie Teoforul vede în martiriu sau mucenicie o cale sigură prin care omul poate ajunge la mântuire sau la unirea cu Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Părinte spune romanilor:

„Scriu tuturor Bisericii și le poruncesc tuturor, că eu de bunăvoie mor pentru Dumnezeu, dacă voi nu mă împiedicați. Vă rog să nu-mi arătați o bunăvoință nepotrivită. Lăsați-mă să fiu mâncare fiarelor, prin care pot dobândi pe Dumnezeu. Sunt grâu al lui Dumnezeu și sunt măcinat de dinții fiarelor, ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos. Mai degrabă, lingușiți fiarele, ca ele să-mi fie mormânt și să nu lase nimic din trupul meu; ca nu adormind să fiu povară cuiva. Atunci voi fi cu adevărat ucenic al lui Iisus Hristos, când nici trupul meu nu-l va vedea lumea. Faceți rugăciuni lui Dumnezeu pentru mine, ca să fiu găsit, prin aceste unelte (fiarele), jertfă lui Dumnezeu. Nu vă poruncesc ca Pavel și Petru. Aceia erau apostoli; eu, sunt un osândit; aceia, liberi, iar eu, până acum, rob. Dar dacă sufăr, voi fi dezrobit al lui Hristos și voi învia liber în El. Acum când sunt înlănțuit, învăț să nu doresc nimic”⁵⁴.

4.3. Concepția despre Euharistie a Sfântului Ignatie Teoforul

Sfântul Ignatie Teoforul, urmând cuvintele Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, mărturisește că Euharistia e în chip real Trupul și Sângele lui Hristos, care dau viață celui care se unește cu ele. Pâinea euharistică este „leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos”⁵⁵. Sfântul Părinte nu dorește hrana cea perisabilă și plăcerile lumești, ci vrea să se unească cu adevărata mâncare care este Trupul și Sângele lui Hristos: „Vreau pâinea lui Dumnezeu care este trupul lui Iisus Hristos, Cel din sămânța lui David, iar băutura vreau sângele Lui, care este dragoste nestrăicătoasă”⁵⁶.

⁵¹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, VIII, p. 180.

⁵² Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, XI, p. 172.

⁵³ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, X, p. 172.

⁵⁴ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, IX, p. 183.

⁵⁵ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, II, p. 182.

⁵⁶ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, IX, p. 172.

Sfântul Ignatie îi sfătuiește pe efeseni să se adune mai des pentru Euharistie pentru că astfel „sunt nimicite puterile satanei”⁵⁷.

Numai acea Euharistie este validă care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit să slujească. „Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit”⁵⁸.

4.4. Eclesiologia Sfântului Ignatie Teoforul

Doctrina eclesiologică a Sfântului Ignatie Teoforul este originală. El a influențat în eclesiologie toată epoca patristică. „Sfântul Ignatie definește Biserica pentru prima dată ca «Biserica universală»”⁵⁹.

În toate cele șapte scrisori, Sfântul Părinte recomandă comunităților să se supună și să asculte de episcopi, de preoți și de diaconi, dar mai ales de episcop, fără de care să nu facă nimic. „Vă îndemn să vă străduiți să le faceți pe toate în unire cu Dumnezeu, având întâistător pe episcop, care este în locul lui Dumnezeu, pe preoți care sunt în locul soborului Apostolilor și pe diaconi care-mi sunt așa de dragi, căroră li s-a încredințat slujirea lui Hristos, Care mai înainte de veci, era la Tatăl și la sfârșit s-a arătat”⁶⁰.

Fără ierarhie nu poate fi vorba de Biserică: „toți să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos; să respecte și pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe preoți ca pe sobor al lui Dumnezeu și ca adunare a Apostolilor. Fără de aceștia nu se poate vorbi de biserică”⁶¹.

Comuniunea cu episcopul este, de asemenea, subliniată se Sfântul Ignatie. Fără știrea și binecuvântarea episcopului, „nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agape; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul, ca tot ce se săvârșește, să fie sigur și întemeiat”⁶² sau în alt loc afirmă că „cel care face ceva fără știrea episcopului, acela slujește diavolului”⁶³.

Ierarhia realizează, de asemenea, și unitatea Bisericii prin sângele euharistic: „Căutați, dar, să participați la o singură euharistie; că unul este trupul Domnului Nostru Iisus Hristos și unul este potirul spre unirea cu sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii”⁶⁴,

⁵⁷ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, VII, p. 159-160.

⁵⁸ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, VII, p. 167.

⁵⁹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, VII, p. 167.

⁶⁰ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, IV, p. 175.

⁶¹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XX, p. 164.

⁶² Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, VII, p. 177.

⁶³ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XIII, p. 161.

⁶⁴ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smireni*, VIII, p. 184.

Trupul și sângele euharistic, adică împărtășirea de la același potir și ierarhia, dau Bisericii o unitate desăvârșită în viziunea Sfântului Ignatie Teoforul. În Biserică trebuie să fie unitate pentru că „Dumnezeu este unitate și unitatea Sa este simbolul aceleia care trebuie să domnească în Biserică”⁶⁵. Astfel, unitatea treimică este un model pentru unitatea eclezială.

5. Aspecte dogmatice la Sfântul Policarp al Smirnei

5.1. Hristologie și soteriologie la Sfântul Policarp al Smirnei

Mântuitorul Iisus Hristos „a suferit pentru păcatele noastre mergând până la moarte”⁶⁶. Apoi a înviat și a șezut de-a dreapta Tatălui, și va judeca vii și morții. El este Arhiereul nostru Cel veșnic⁶⁷. Sfântul Policarp al Smirnei se ridică și el împotriva dochetiștilor care negau venirea în trup a Mântuitorului și realitatea suferințelor sau patimilor Sale. „Oricine nu mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup, este antihrist; cel care nu mărturisește mărturia crucii, este de la diavol, iar cel care întoarce cuvintele Domnului spre poftetele sale și spune că nu-i nici înviere, nici judecată, acela este primul născut al lui satana”⁶⁸. Aici probabil se referă la ereticul Marcion, pe care Sfântul Policarp l-ar fi întâlnit conform unei tradiții la Roma. Mântuirea e rodul patimilor, morții și Învierii lui Iisus Hristos, ca la Sfântul Ignatie Teoforul și Sfântul Apostol Pavel. Ea e opera harului și a voinței lui Dumnezeu și nu a faptelor legii „Policarp stăruie asupra a trei factori personali, care mijlocesc mântuirea: credința, dreptatea și adevărul”⁶⁹. Astfel, Sfântul Părinte arată că: „Credința este mama noastră a tuturor, când îi urmează nădejdea și-i premerge dragostea de Dumnezeu și de Hristos și dragostea de aproapele”⁷⁰.

5.2. Eclesiologia Sfântului Policarp al Smirnei

Sfântul Policarp al Smirnei tratează problema eclesiologică din punct de vedere pastoral și nu dogmatic. El vorbește despre preotul Valens care pentru lăcomia lui a fost exclus din comunitatea

⁶⁵ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p.144.

⁶⁶ Sfântul Ignatie Teoforul, *Episola către Magnezieni*, VI, p. 166.

⁶⁷ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, III, p. 171.

⁶⁸ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smireni*, VIII, p. 184.

⁶⁹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smireni*, IX, p. 185.

⁷⁰ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, IV, p. 179.

din Filipi. Autorul speră că Valens și soția lui să se pocăiască, iar pe filipeni îi îndeamnă să nu-i trateze ca dușmani, „ci chemați-i ca pe niște mădulare bolnave și răătăcite, ca să mântuiți trupul vostru al tuturoră”⁷¹.

Referitor la ierarhie, Sfântul Părinte vorbește doar de diaconi și preoți, omițând să vorbească de treapta episcopală. Diaconii să umble fără prihană, „ca diaconi ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și nu ai oamenilor”⁷², iar

„preoții să fie miloși și milostivi cu toți; să întoarcă pe cei răătăciți, să cerceteze pe toți bolnavii, să nu treacă cu vederea pe văduvă sau pe orfan sau pe sărac, ci să se gândească pururea la ceea ce este bun înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor; să se ferească de orice mânie, de părtinire, de judecată nedreaptă; să se depărteze de orice iubire de argint, să nu dea repede crezare celui ce vorbește împotriva cuiva, să nu fie aspri în judecată, știind că toți suntem supuși păcatului”⁷³.

Tinerii trebuie să se supună preoților ca lui Dumnezeu. Această idee probabil a împrumutat-o de la Sfântul Ignatie Teoforul. „Tinerii să fie fără prihană în toate (...) supunându-se preoților și diaconilor ca lui Dumnezeu și lui Hristos”⁷⁴. Omite să vorbească despre episcopi.

6. Aspecte dogmatice în Păstorul lui Herma

6.1. Pocăința

Pocăința este tema principală a operei Păstorul lui Herma. Herma, familia lui și alți numeroși creștini au păcătuit grav și astfel caută cu înfrigurare pocăința. Pocăința sau metanoia este o schimbare a cugetului, o intrare în «spațiul lui Dumnezeu», o «trăire cu Dumnezeu», în sensul că prin lacrimi și neadăugare de păcate noi, păcătosul reintră în dragostea lui Dumnezeu⁷⁵.

⁷¹ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, p. 94.

⁷² Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, I, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, vol I, p. 208.

⁷³ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, XII, p. 213.

⁷⁴ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, VII, p. 211.

⁷⁵ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 157.

6.2. Hristologia

În *Păstorul lui Herma* „nu apare nici unul dintre numele lui Iisus Hristos, chiar dacă se vorbește în câteva locuri despre «numele lui Dumnezeu sau al Fiului»⁷⁶. Herma îl identifică pe Hristos cu Duhul Sfânt, nu cunoaște Sfânta Treime, ci numai două persoane. El spune că:

„Duhul cel Sfânt, Care există mai înainte și Care a creat toată făptura, a locuit în trupul, pe care Dumnezeu l-a voit. Așadar, trupul acesta, în care a locuit Duhul cel Sfânt, a robii bine Duhului, umblând în sfințenie și curăție, fără să pângărească în vreun fel Duhul. Așadar, pentru că trupul a viețuit bine și curat, pentru că s-a ostenit împreună cu Duhul, pentru că a lucrat împreună cu el în orice lucru și a dus o viață plină de tărie și curaj, de aceea Dumnezeu l-a ales să fie tovarăș cu Duhul Sfânt; i-a plăcut lui Dumnezeu mersul acestui trup, că nu s-a pângărit pe pământ, având Duhul cel Sfânt. Dumnezeu a luat Sfătuitori pe Fiul și pe îngerii cei slăviți, pentru ca și trupul acesta, robind fără prihană Duhului, să aibă un loc de sălășluire, ca să nu pară că și-a pierdut plata pentru robia (slujirea) lui”⁷⁷.

Această hristologie rudimentară, care pare a nu cunoaște textul ioaneic de la I, 14, este o anticameră a nestorianismului de mai târziu. Părintele Profesor Ioan G. Coman observă că la Herma „nu este vorba de o întrupare a Fiului lui Dumnezeu, ci de o asociere între Sfântul Duh și un trup fără pată”⁷⁸. Deci, pentru Herma Duhul Sfânt e identic cu Fiul lui Dumnezeu, greșeală care arată că autorul este cel mai neteolog dintre Părinții Apostolici.

„Piatra mare, albă, în patru colțuri și strălucitoare pe care se zidește turnul sau Biserica, cum și poarta din această piatră simbolizează pe Fiul lui Dumnezeu. Dacă această piatră simbolizează pe Fiul lui Dumnezeu. Dacă piatra este veche, e pentru că Fiul lui Dumnezeu e mai vechi decât toată creatura și a fost sfetnicul Tatălui la zidirea făpturilor. Poarta e nouă pentru că ea a apărut în ultimele zile ale sfârșitului (syntelia) și prin ea intră în împărăția lui Dumnezeu cei ce-și vor agonisi mântuirea”⁷⁹.

Numai prin Fiul se poate intra în Împărăția lui Dumnezeu. „Bărbatul cel mare și slăvit în mijlocul celor șase îngeri care zidesc turnul și care mergând în jurul turnului nu a aprobat unele pietre

⁷⁶ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, III, p. 209.

⁷⁷ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, XI, p. 213.

⁷⁸ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, V, p. 210.

⁷⁹ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, VI, p. 210-211.

în construcție este Fiul lui Dumnezeu”⁸⁰. Toți oamenii și chiar și cei șase îngeri nu vor intra la Dumnezeu fără Bărbatul cel slăvit⁸¹, pentru că numele Fiului este mare și prin el e ținută toată creația.

6.3. Ecclesiologie

Biserica apare încă din primele Viziuni și e reprezentată când sub chipul unei doamne bătrâne, care apoi devine tot mai tânără, când de turnul care se zidește atât în Vedeni cât și în Porunci. Biserica este bătrână pentru că a fost creată înaintea lumii, iar lumea a fost zidită pentru ea⁸².

Biserica e reprezentată și ca un turn zidit pe ape, pentru că viața noastră este și va fi mântuită prin apă (aluzie la Sfântul Botez). Turnul e clădit pe cuvântul atotputernicului și slăvitului nume și e ținut de puterea nevăzută a Stăpânului. Pietrele pătrate, albe și care se așează armonios sunt apostolii, episcopii, învățătorii, diaconii care au privegheat în sfințenia Domnului, și dintre care unii au adormit, iar alții trăiesc încă⁸³.

Biserica e văzută și ca o fecioară care «iese împodobită din camera de nuntă (Apocalipsa 21, 2), cu părul alb, încălțări albe și haine albe. Ea îi spune lui Herma că el a scăpat de fiară pentru că s-a încredințat în grija lui Dumnezeu, care a trimis pe îngerul Tengri spre a închide gura monstrului⁸⁴.

Ipocriții, blasfemiatorii, îndoielnicii și cei ce săvârșesc ticăloșii trebuie îndepărtați din Biserică. Astfel Biserica va fi un singur trup, un singur cuget, o singură minte, o singură credință, o singură dragoste. Atunci Fiul se va bucura în mijlocul lor primind poporul său curat⁸⁵.

Părintele profesor Ioan G. Coman spune că:

„ecclesiologia Păstorului lui Herma e mai mult o etică în imagini literare decât un capitol de teologie. Cele trei imagini ale Bisericii, ca o doamnă în vârstă care întinerește progresiv, ca turn și ca fecioară nu ne spun nimic precis despre esența Bisericii, deși aceasta e creată înaintea lumii. Deși așa de veche, ea se construiește totuși sub ochii

⁸⁰ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, V, p. 210.

⁸¹ Pr.Prof.Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 181.

⁸² Dan Batovici, *Păstorul lui Herma. O introducere în Părinții Apostolici*, Scrieri I, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 205.

⁸³ *Păstorul lui Herma*, 59, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, volumul I, pp. 275-276.

⁸⁴ Pr.Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 182.

⁸⁵ Pr.Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 182.

lui Herma, din tot soiul de pietre, adică din oameni, care însă nu pot intra în construcția zidului, decât purificați prin pocăință și trecând prin mâinile celor șapte fecioare – duhuri sfinte – care ar putea simboliza cele șapte taine. Biserica cuprinde apostoli, episcopi, didascali, diaconi, și pe credincioși, dar nu se schițează o ierarhie bisericească, așa cum am văzut la Ignatie și mai puțin la Policarp. Biserica nu e numai a celor «aleși», ci și a celor în curs de pocăință, care devin, progresiv, neîntinați. Bărbatul «mare și slăvit», care controlează construcția turnului, scoțând din zidul lui pietrele nepotrivite, e o înfățișare stângace a raportului dintre Biserică și Fiul lui Dumnezeu. Biserica e ușa de intrare în Împărăția cerurilor. Se stăruie asupra prezenței Sfântului Duh în fiecare membru al Bisericii⁸⁶.

6.4. Botezul

Deși Herma nu utilizează termenul de botez, el vede Biserica ca un turn clădit pe ape, pentru că viața oamenilor a fost salvată prin apă, adică prin botez⁸⁷. Botezul este o pecete prin care omul leapădă moartea și primește viața. Pecetea este apa în care oamenii coboară morți și din care se ridică vii⁸⁸. Botezul este absolut necesar. Herma spune că apostolii s-au pogorât în lumea de dincolo pentru a boteza pe dreptii adormiți înainte de timpurile creștine⁸⁹.

6.5. Anghelologie

Cartea *Păstorul lui Herma* își desfășoară acțiunea prin îngeri: cei șase îngeri care apar odată cu doamna bătrână și apoi construiesc turnul (Biserica); aceiași șase îngeri care înconjoară pe Fiul lui Dumnezeu, «Bărbatul mare și slăvit», care inspectează construirea turnului, o mulțime de îngeri glorioși, care construiesc turnul cu cei șase dinainte și care constituie un zid al Domnului⁹⁰. Poporul cel credincios este stăpânit de marele și gloriosul Mihail⁹¹. Păstorul, de asemenea, este un înger, care îl prezintă lui Herma pe îngerul pocăinței.

⁸⁶ Pr.Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 182.

⁸⁷ *Păstorul lui Herma*, 89, p. 300.

⁸⁸ *Păstorul lui Herma*, VIII, p. 232.

⁸⁹ *Păstorul lui Herma*, XI, p. 236.

⁹⁰ *Păstorul lui Herma*, XXIII, p. 244.

⁹¹ *Păstorul lui Herma*, 95, p. 305.

În sufletul omului lucrează un înger bun sau unul rău, depinde de ce alege omul. Îngerul bun e liniștit, respectuos, blând, delicat. El îl ajută pe om să trăiască în curăție și virtute. Îngerul rău e mânios, nebun și amarnic, iar faptele lui rele, prevestesc pe slujitorii Domnului⁹². Chiar și animalele au un înger în viziunea lui Herma. Acesta se numește Tengri⁹³. Mulțimea îngerilor din opera *Păstorul lui Herma*, care îndeplinesc diferite funcțiuni pastorale și eclesiologice, arată o anumită influență a anghelologiei iudaice din acea vreme.

7. Aspecte dogmatice în Epistola către Diognet

7.1. Revelația și Dumnezeu

Credința creștină nu e de la oameni, ci de la Însuși Creatorul universului care s-a revelat sau descoperit prin Logosul Divin. Filosofii panteiști au învățat că Dumnezeu e foc sau apă sau alt element din natură, dar nimeni n-a văzut pe Dumnezeu pentru că El este transcendent lumii materiale. Dumnezeu deși este transcendent și nevăzut față de lumea materială, poate fi văzut prin credință:

„Cine dintre oameni a știut ce este Dumnezeu, înainte de venirea Lui. Sau poți primi cuvintele deșarte și prostești ale acelor filosofi, pe cuvântul cărora se pune atâta preț? Unii din ei au spus că Dumnezeu este foc – au numit focul Dumnezeu, că în foc au să meargă! –; alții au spus că este apă, iar alții alta din stihiiile create de Dumnezeu. Dacă ar fi primite aceste învățături, s-ar putea spune la fel că fiecare din celelalte creaturi este Dumnezeu. Dar acestea sunt basme și înșelăciuni de șarlatani. Pe Dumnezeu nici unul din oameni nu l-a văzut, nici nu l-a cunoscut, ci El s-a arătat pe Sine Însuși. S-a arătat prin credință, singura prin care se poate vedea Dumnezeu. Că Dumnezeu, Stăpânul și Creatorul universului, Cel ce a făcut toate și le-a pus în ordine, a fost nu numai iubitor de oameni ci și îndelung răbdător. El a fost totdeauna așa și este și va fi: blând, bun, nemânios, adevărat, singurul care este bun”⁹⁴.

Autorul anonim vorbește și despre iconomia lui Dumnezeu care „gândind un plan mare și mai presus de cuvânt, l-a împărtășit numai Fiului. Atâta vreme cât ținea în taină planul Său și păstra în tăcere hotărârea Lui cea înțeleaptă, se părea că ne trece cu vederea

⁹² Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 184.

⁹³ *Păstorul lui Herma*, XI, p. 236.

⁹⁴ *Păstorul lui Herma*, 93, p. 303-304.

și că nu se mai îngrijește de noi. Dar când, prin iubitul Său Fiu, a descoperit și făcut cunoscute cele gătite dintru început, atunci pe toate ni le-a dat nouă, ca să participăm la binefacerile Lui, ca să le vedem și să le pricepem”⁹⁵.

7.2. Logosul creator și mântuitor

Dumnezeu a întărit în sufletele oamenilor Logosul Sfânt și ne-cuprins. Acesta nu e un înger al lui Dumnezeu, ci însuși Meșterul și Creatorul universului, „prin Care a creat cerurile, prin Care a închis marea în hotarele ei, ale Cărui taine le păstrează cu credincioșie toate stihiiile lumii (...) prin Care toate au fost rânduite și hotărâte”⁹⁶. Lui i se supune soarele, luna, stelele, cerurile, pământul și tot cosmosul. Pe acesta Dumnezeu, „L-a trimis ca să mântuie, ca să convingă, nu să silească, că Dumnezeu nu silește”⁹⁷. Autorul nu pronunță nicăieri numele de «Hristos» sau «Iisus». Logosul a fost trimis nu pentru a ne judeca, ci pentru a ne convinge și chema, dar Dumnezeu „Îl va trimite și Judecător și cine va suferi atunci venirea Lui?”⁹⁸.

În materie de soteriologie autorul anonim, al *Epistolei către Diognet*, s-a inspirat din teologia paulină. Astfel, atunci când s-a umplut măsura fărădelegilor și nedreptăților noastre, în vremurile din urmă, Dumnezeu L-a trimis pe Fiul său care a luat asupra Sa păcatele noastre, pentru a ne răscumpăra din robia păcatului și a morții:

„Așadar, după ce Dumnezeu a rânduit pe toate împreună cu Fiul Său, ne-a lăsat, până în vremile din urmă, să fim purtați de porniri destrăbălate, așa precum voiam, duși de plăceri și de pofte, fără ca Dumnezeu să se bucure negreșit de păcatele noastre, ci răbdându-le, și fără să încuviințeze acel timp de nedreptate, ci pregătind timpul de acum de dreptate, ca să fim vrednici acum de bunătatea lui Dumnezeu, noi, care în vremea de atunci am fost nevrednici de viață din pricina faptelor noastre, arătând noi înșine că nu puteam intra în împărăția lui Dumnezeu; acum, însă, prin puterea lui Dumnezeu, am ajuns puternici. Deci când s-a umplut nedreptatea noastră și s-a arătat desăvârșit că plata nedreptății este osândă și moarte, atunci a venit timpul, pe care-l hotărâse Dumnezeu de mai înainte spre a-și arăta bunătatea și puterea Lui. Ce covârșitoare este iubirea de oameni și dragostea lui Dumnezeu! Nu ne-a urât, nici

⁹⁵ *Păstorul lui Herma*, p.304.

⁹⁶ *Păstorul lui Herma*, 89, p. 300.

⁹⁷ *Păstorul lui Herma*, 69, p. 284.

⁹⁸ *Păstorul lui Herma*, 36, p. 254.

nu ne-am îndepărtat și nici n-a ținut minte răul, ci ne-a răbdat îndelung, ne-a suportat. Miluindu-ne, a luat asupra Sa păcatele noastre. El și-a dat pe Fiul Său răscumpărare pentru noi; pe Cel Sfânt pentru cei nelegiuți, pe Cel fără de răutate pentru cei răi, pe Cel drept pentru cei nedreți, pe Cel nestricăcios pentru cei stricăcioși, pe Cel nemuritor pentru cei muritori. Ce altceva decât dreptatea Aceluia putea acoperi păcatele noastre? În cine altul, decât numai în Fiul lui Dumnezeu, era cu putință să ne îndreptăm noi nelegiuții și necredincioșii? Ce schimbare dulce, ce lucrare a cărei urmă nu se poate găsi, ce binefaceri neașteptate! Nelegiuirea multora se acoperă cu dreptatea unuia singur, iar dreptatea unuia singur îndreaptă pe mulți nelegiuți. Așadar, arătând că în vremile de mai înainte era cu neputință firii noastre să dobândească viața, a arătat acum că Mântuitorul poate mântui și face cele cu neputință; prin acestea două a voit să credem în bunătatea Lui, să-L socotim hrănitor, tată, învățător, sfătuitor, doctor, minte, lumină, cinste, slavă, putere și viață și să nu ne îngrijim de îmbrăcăminte și hrană”⁹⁹.

7.3. Antropologie

Putem spune că problema antropologică este tema centrală a *Epistolei către Diognet*. Creștinii sunt un neam nou de oameni, care deși locuiesc pe pământ au cetățenia cerească. Creștinii ca umanitate nouă vor să transfigureze lumea în Împărăția lui Dumnezeu, iar transformarea lumii e posibilă doar prin dragoste. Creatorul ne-a făcut după chipul Său. A iubit pe om încă de la început și a creat lumea pentru om. „Dumnezeu a iubit pe oameni; pentru ei a creat lumea, lor le-a supus toate cele de pe pământ, lor le-a dat grai, lor le-a dat minte, numai lor le-a îngăduit să privească sus spre cer; pe ei i-a plăsmuit după chipul Său”¹⁰⁰.

Omul poate ajunge imitatorul lui Dumnezeu, dacă vrea prin faptele bune, iar prin cele rele nu poate deveni imitator al Creatorului. Îndumnezeirea se câștigă numai prin dragoste și jertfă pentru aproapele nostru. În acest sens, autorul anonim îi spune lui Diognet:

„Să nu te minunezi, dacă un om poate fi imitator al lui Dumnezeu! Poate, dacă voiește. Nu poți fi fericit, dacă împilezi pe aproapele tău, nici dacă vrei să fii mai presus decât cei mai slabi, nici dacă te îmbogățești și asuprești pe cei sărmani, nici nu poți imita pe Dumnezeu cu aceste fapte, pentru că ele sunt străine măreției lui Dum-

⁹⁹ *Păstorul lui Herma*, 23, p. 244.

¹⁰⁰ *Epistola către Diognet*, VIII, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, vol I, p. 342.

nezeu. Dar cel care poartă sarcina semenului său, cel care, având o stare mai bună, vrea să facă bine altuia mai nevoiaș, cel care dă celor lipsiți cele pe care le-a primit de la Dumnezeu, acela este Dumnezeu pentru cei care le primesc, acela este imitator al lui Dumnezeu. Atunci, vei vedea, deși ești pe pământ, că Dumnezeu locuiește în ceruri”¹⁰¹.

7.4. Ecclesiology

Biserica este opera Fiului lui Dumnezeu. Ea se dăruiește acelor care o caută și care respectă hotărârile părinților¹⁰². Biserica e temeluită pe lege, pe harul profeților, pe credința în Evanghelie, pe tradiția Apostolilor¹⁰³, adică pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, într-un cuvânt pe Revelația dumnezeiască.

Gnoza (cunoașterea) adevărată se află numai în Biserică, pentru că aici au fost plantați pomul vieții și pomul cunoștinței. „În acest pământ a fost sădit pomul cunoștinței și pomul vieții; că nu cunoștința omoară, ci neascultarea omoară”¹⁰⁴. Nu există viață fără cunoștință sau știință. Primii oameni neștiind să se folosească de aceste daruri au căzut prin invidia șarpelui. Doar cel care împletește cunoașterea cu teama de Dumnezeu și care caută însetat pomul vieții, aduce roadă într-o nădejde¹⁰⁵.

7.5. Eshatology

Din *Epistola către Diognet* putem extrage și sintetiza și anumite învățături eshatologice. Încă din primul capitol al Epistolei, autorul anonim vorbește despre curajul creștinilor în fața martiriului. „Creștinii nesocotesc lumea și disprețuiesc moartea”¹⁰⁶ pentru că cred în Dumnezeu cel viu și nu în zeei cei mincinoși. În capitolul al VI-lea, autorul arată că ceea ce este sufletul pentru trup aceea sunt creștinii pentru lume. Astfel, după cum „sufletul nemuritor locuiește în cort muritor; și creștinii locuiesc vremelnic în cele stricăcioase, dar așteaptă în ceruri nestrăciunea”¹⁰⁷. În citatul de

¹⁰¹ *Epistola către Diognet*, VIII, p. 342.

¹⁰² *Epistola către Diognet*, VII, p. 341.

¹⁰³ *Epistola către Diognet*, VII, p. 341.

¹⁰⁴ *Epistola către Diognet*, VII, p. 342.

¹⁰⁵ *Epistola către Diognet*, IX, p. 343.

¹⁰⁶ *Epistola către Diognet*, X, p. 344.

¹⁰⁷ *Epistola către Diognet*, X, p. 344.

mai sus, autorul *Epistolei către Diognet*, surprinde și evidențiază așteptarea eshatologică trăită atât de pregnant de către comunitățile creștinilor din primele veacuri.

În capitolul al VII-lea, autorul anonim subliniază legătura dintre Întrupare și Parusie, adică dintre prima venire a Mântuitorului Iisus Hristos și A doua Sa venire. Astfel, dacă la Întrupare Hristos Domnul a venit să mântuiască pe om, la Parusie va veni să judece pe toți oamenii din toate timpurile și din toate locurile.

„Pe Acesta L-a trimis oamenilor. L-a trimis, oare, cum ar putea gândi unul din oameni, spre a împila, spre a înspăimânta, spre a îngrozi? Nicidecum! L-a trimis cu bunătate și blândețe, cum trimite un rege pe fiul său, L-a trimis ca Dumnezeu, L-a trimis ca la oameni, L-a trimis ca să mântuie, ca să convingă, nu să silească; că Dumnezeu nu silește. L-a trimis ca să cheme, nu ca să alunge; L-a trimis ca să iubească, nu ca să judece. Îl va trimite și Judecător și cine va suferi atunci venirea Lui?”¹⁰⁸

Scriitorul anonim al *Epistolei către Diognet* spune că creștinul nu trebuie să se teamă de moartea trupească, ci de moartea sufletească care duce la nefericirea veșnică din iad. În acest sens, el îi spune lui Diognet următoarele: „Când vei cunoaște cu adevărat viețuirea cea din ceruri, când vei disprețui moartea aparentă de aici de pe pământ, când te vei teme de adevărata moarte, care îi așteaptă pe cei osândiți la focul cel veșnic, care va chinui pe cei dați lui. Atunci vei admira și vei fericii pe cei care au suferit pentru dreptate focul acesta de pe pământ”¹⁰⁹.

Concluzii

1. Aspectele dogmatice pe care le găsim în *Didahia* nu sunt prea multe. *Didahia* sau *Învățătura celor Doisprezece Apostoli* vorbește despre două dintre atributele divine (sfînțenia și atotputernicia), Euharistie, unitatea bisericii, ierarhia bisericească și Parusia Domnului. Unitatea Bisericii este menținută prin împărtășirea și comuniunea euharistică cu Trupul și Sângele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. *Didahia* subliniază și accentuează legătura dintre euharistie, eclesiologie și eshatologie. Destinul Bisericii și al credincioșilor care se împărtășesc din același Potir euharistic este

¹⁰⁸ *Epistola către Diognet*, XI, p. 345.

¹⁰⁹ *Epistola către Diognet*, XI, p. 345.

unul eshatologic. În ceea ce privește eshatologia, *Învățătura celor Doisprezece Apostoli* sau *Didahia* îndeamnă pe toți creștinii la priveghere pentru că nimeni nu-și cunoaște ceasul morții și nici când va fi Parusia Domnului. În *Didahia* întâlnim și o idee, care nu avea să fie acceptată de Biserică, conform căreia la învierea de apoi vor învia doar cei drepți.

2. În cele două scrieri care ne-au rămas de la Sfântul Clement Romanul, găsim elemente de cosmologie, hristologie, eclesiologie și eshatologie. Urmând Sfintei Scripturi, Sfântul Părinte arată că Dumnezeu este Creatorul și Proniatorul a tot ce există. El a creat lumea văzută și nevăzută prin puterea și voința Sa, iar ca o cunună a creației a plăsmuit cu sfintele Sale mâini pe om. Omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, fiind cea mai de preț dintre creaturi.

În ceea ce privește hristologia, Sfântul Clement Romanul evidențiază slujirea învățătoarească a Mântuitorului Iisus Hristos, iar în ceea ce privește soteriologia, Sfântul Părinte arată că mântuirea obiectivă a omului s-a realizat prin jertfa lui Hristos pe cruce. Eclesiologia este o temă foarte importantă pentru Sfântul Clement Romanul. Sfântul Părinte a scris *Epistola I către Corinteni* pentru a potoli dezbinarea din această Biserică provocată de un grup de tineri, care nu mai vroiau să se supună ierarhiei bisericești. Lipsa de disciplină și răzvrătirea tinerilor corinteni năruia comuniunea și unitatea Bisericii. Sfântul Clement Romanul deși era episcop al Romei a luptat ca nimeni altul pentru păstrarea unității Bisericii din Corint. Eclesiologia Sfântului Părinte atestă existența celor trei trepte ierarhice bisericești încă din jurul anului 100 și subliniază importanța succesiunii apostolice.

O altă temă destul de dezvoltată în cele două scrieri atribuite Sfântului Clement Romanul este cea a eshatologiei. Autorul nostru inaugurează partea dogmatică a *Epistolei I către Corinteni*, prin cea mai mare dogmă a credinței creștine: învierea morților. Pentru Sfântul Părinte, dogma învierii morților are ca temei pe lângă faptul istoric al învierii Mântuitorului și elemente de ordin natural, precum sămânța, care aruncată fiind în pământ nu aduce roadă, dacă nu moare mai întâi. Sfântul Clement Romanul, pentru a arăta adevărul învierii morților se folosește și de vestita legendă a păsării pheonix, pe care a cules-o din mitologia greco-latină și orientală.

3. În *Epistola zisă a lui Barnaba* nu găsim prea multe învățături dogmatice, dar cu toate acestea se pot sintetiza și cristaliza câteva elemente de hristologie, soteriologie și eshatologie. Autorul necu-

noscut al epistolei subliniază în mod repetat importanța Întrupării, Pătimirii și Învierii lui Hristos. Un punct important de doctrină este Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu pentru mântuirea neamului omenesc. Autorul anonim spune că dacă Cuvântul lui Dumnezeu nu ar fi venit în trup, ci în strălucirea firii Lui dumnezeiești, oamenii nu ar fi putut să rămână teferi privindu-L. Hristos a pățimit de bunăvoie pentru ca oamenii să aibă viață veșnică. Mântuirea adusă de Hristos Domnul este o recreere a omului sau o a doua creație. În ceea ce privește eshatologia, s-a pus problema dacă autorul necunoscut al *Epistolei zisă a lui Barnaba* a fost sau nu hiliast. Pentru autorul epistolei, sfârșitul lumii prezente este aproape. La Parusia Domnului întregul cosmos se va transfigura prin lucrarea lui Dumnezeu.

4. Aspectele dogmatice pe care le întâlnim în cele șapte epistole ale Sfântului Ignatie Teoforul, sunt destul de numeroase. Astfel, în scrierile sale întâlnim elemente de teologie, triadologie, hristologie, soteriologie, misteriologie și eclesiologie. Dacă învățătura despre Dumnezeu (teologia) și triadologia sunt puțin dezvoltate în teologhisirea ignatiană, hristologia și soteriologia sunt destul de dezvoltate. Hristologia Sfântului Părinte este strâns împletită cu soteriologia. Iisus Hristos este centrul gândirii Sfântului Ignatie Teoforul. Aproape în fiecare epistolă, Sfântul Părinte face o biografie a Mântuitorului prin care vrea să arate istoricitatea Lui și realitatea trupului Său, contra dochetiștilor, care afirmă că El a trăit și pățimit în aparență.

Eclesiologia ignatiană este originală. Sfântul Părinte a influențat în materie de eclesiologie toată epoca patristică. El definește Biserica pentru prima dată ca «Biserică universală». Unitatea Bisericii este menținută prin euharistie și prin ierarhia bisericească. Unitatea din cadrul Sfintei Treimi este un model pentru unitatea eclesială.

5. De la Sfântul Policarp al Smirnei avem o scurtă *Epistolă către Filipeni*, în care găsim câteva aspecte hristologice, soteriologice și eclesiologice. Mântuitorul Iisus Hristos a pățimit, a murit, a înviat, s-a înălțat la ceruri, șade de-a dreapta Tatălui și va veni să judece viii și morții. La fel ca și Sfântul Ignatie Teoforul și Sfântul Policarp al Smirnei îi combate pe dochetiști, care negau venirea în trup a Lui Hristos și realitatea patimilor Sale. Mântuirea este rodul patimilor, morții și învierii Mântuitorului, dar e și opera harului și a voinței lui Dumnezeu.

Sfântul Părinte abordează problema eclesiologică doar din punct de vedere pastoral, nu și dogmatic. Referitor la ierarhia bisericească,

el vorbește doar despre diaconi și preoți, omițând să vorbească de treapta episcopală.

6. Deși tema principală a operei *Păstorul lui Herma* este pocăința, totuși putem extrage și sintetiza anumite elemente de hristologie, eclesiologie, misterologie și anghelologie. În *Păstorul lui Herma* nu apare nici unul din numele lui Iisus Hristos, chiar dacă autorul vorbește în câteva locuri despre Fiul lui Dumnezeu. Herma îl identifică pe Hristos cu Duhul Sfânt. El nu vorbește de Întruparea Fiului lui Dumnezeu, ci de o asociere între Duhul Sfânt și un trup fără prihană. Această hristologie rudimentară și greșeala confuziei sau identificării Fiului cu Duhul Sfânt îl fac pe Herma cel mai neteolog scriitor dintre Părinții Apostolici.

În ceea ce privește eclesiologia, autorul nostru prezintă trei imagini sau reprezentări ale Bisericii. Astfel, Biserica este văzută ca o doamnă bătrână care întinerește progresiv, ca un turn zidit pe ape și ca o fecioară ce iese îmbrăcată în alb din cămara de nuntă. Eclesiologia lui Herma e mai mult o etică îmbrăcată în imagini literare decât un capitol de teologie.

7. Dintre toate scrierile Părinților Apostolici, cea mai bogată în învățături dogmatice este Epistola către Diognet. Autorul necunoscut abordează în scurta sa scriere mai multe subiecte teologice, din care putem identifica destul de multe aspecte dogmatice. El vorbește despre Dumnezeu, revelație, iconomia lui Dumnezeu, despre Logosul creator și mântuitor, dar și despre om, Biserică și viața veșnică. Dumnezeu s-a revelat oamenilor prin însuși Fiul Său pentru a-i scăpa de idolatrie și a-i mântui. Planul de mântuire al oamenilor sau iconomia divină este din veci în gândul lui Dumnezeu. Atunci când s-a umplut măsura fărădelegilor și nedreptăților între oameni, în vremurile din urmă, Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său care a luat asupra Sa păcatele noastre, pentru a ne răscumpăra din robia păcatului și a morții. Autorul anonim subliniază legătura dintre Întrupare și Parusie. Astfel, dacă la Întrupare Mântuitorul a venit să mântuiască pe om, la Parusie va veni să judece pe toți oamenii din toate timpurile și din toate locurile.

În ceea ce privește antropologia, autorul necunoscut al *Epistolei către Diognet* spune că omul poate ajunge imitatorul lui Dumnezeu dacă vrea, prin fapte bune. Îndumnezeirea se câștigă numai prin dragoste și jertfă pentru semenii noștri. Omul poate să ajungă la cunoștința de Dumnezeu doar în și prin Biserică.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.298-321

Dumnezeu și timpul în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul

Drd. Ioan-Alexandru STOIENESCU

tstoenescu@yahoo.com

Abstract:

This study makes us familiar with the idea of time reflected in St. Maximus' Gnostic Chapters and Ambigua. The trifold beginning-middle-end triad is the immanent structure of the Maximian concept about time, therefore time is divided according to the triad's structure. These three-fold divisions are in fact traits or divine attributes of created beings. God is way beyond these attributes of created beings. He is beyond any dimension of time (χρόνος) or eternity (αἰών). God is the artisan of temporality, its Creator.

St. Maximus makes difference between God's works which began with time and the uncreated divine works which did not begin with time, such as goodness, life, immortality, simplicity, immutability and infinity.

Holy prophet Moses is named „a symbol of time”. Leading people through the „desert of life” towards the realm of the world beyond, time will remain at the gates of eternity same as Moses remained at the gates of Canaan, a symbol of the eternal life. Time cannot pass the border of the eternal life because time has a successor – Christ the Savior. Christ is the successor of time and eternity, same as Joshua was the successor of Moses, leading the Israelite tribes in the lands of Canaan.

Another idea of St. Maximus, a bricklayer at the base of the theology of history, is his concept that „divine reasons embodied in time subsist in God” or abide in God. In St. Maximus' concept time is a vehicle that drives divine intention in its movement towards its Creator to attain perfection and enter God's eternity.

The divine reasons created in time grow up in the history chart of time and when God considers them ripened, He will put an end to the movement of time accompanying them, to their proper temporal movement. From

now on the creature will cradle its work accumulated in its temporal life in the eternal rest of God.

Keywords:

temporality, timelessness, transcendence, beginning, middle, end, God the Creator, Moses, the divine reasons of time

Introducere

În prima decadă a *Capetelor gnostice*, concepția sfântului Maxim despre veac (αἰών) și timp (χρόνος) apare în legătură cu stabilirea transcendenței lui Dumnezeu. În acest sens, sfântul Maxim se folosește de două triade: ființă-putere-lucrare sau substanță-potență-act (ουσία-δύναμις-ενέργεια¹) și început-mijloc-sfârșit (αρχή-μεσότης-τέλος). Prima triadă exprimă poziția teologico-filozofică a sfântului Maxim cu privire la originea, mișcarea și scopul sau sensul substanței ființelor inteligibile și sensibile. A doua triadă exprimă concepția maximiană cu privire la timp, care e împărțit în trei stadii: început, mijloc și sfârșit. Părintele Dumitru Stăniloae spune în acest sens că „fiecare făptură e împărțită sau deșirată de timp în început, sau punct de plecare, în mijloc, sau interval dinamic dintre început și sfârșit, și în sfârșit, sau forma realizată”². Aceste două triade sunt complementare între ele, cât și cu altele – de exemplu cu triada facere-mișcare-stabilitate (γένεσις-κίνησις-στάσις) –, ele fiind însușiri ale făpturilor, respectiv puncte dinamice prin care ele trebuie să treacă pentru actualizarea substanței lor. Dumnezeu, însă, este mai presus decât aceste însușiri ale ființelor create. În acest sens sfântul Maxim afirmă transcendența lui Dumnezeu în raport cu creaturile:

„Dumnezeu nu este în și pentru Sine însuși (cât ne este cu putință să știm) nici început, nici mijloc, nici sfârșit, nici altceva din cele ce sunt cugetate în chip natural ca existând după El. Căci este nedeterminat, nemișcat și infinit, ca Cel ce e infinit mai presus de toată ființa, puterea și lucrarea (realizarea)”³.

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 4, PG 90, 1084.

² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în „Filocalia românească”, vol. 2 (prescurtat: FR 2), Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008, p. 157, nota 43.

³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 2, FR 2, p. 155-156.

Prin urmare, Dumnezeu este mai presus de aceste atribute ale ființării. El este nelimitat, nemișcat și infinit, mai presus decât toată ființa, puterea și lucrarea, sau decât începutul, mijlocul și sfârșitul⁴. Astfel, El este mai presus de orice veac (αἰών) și timp (χρόνος). Dumnezeu exclude timpul din ființa Sa.

1. Transcendența lui Dumnezeu în raport cu timpul

În mai multe locuri din *Capetele gnostice sau teologice* reiese că în concepția sfântului Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu exclude timpul din ființa Sa. În acest sens, el se exprimă chiar în primul capăt al primei sute, care oferă rolul de suport al întregului edificiu al

⁴În *Capete gnostice sau teologice* 1,4, pe aceeași linie a afirmării transcendenței lui Dumnezeu, sfântul Maxim spune că Dumnezeu nu este nici ființă, nici putere și nici lucrare, astfel încât să fie început, mijloc sau sfârșit: „Dumnezeu nu este substanță, fie că este vorba de substanța ca atare sau de una determinată într-un anume fel, astfel încât să fie și început; nu este nici potență, fie că este vorba de potența ca atare sau de una determinată într-un anume fel, astfel încât să fie și mijloc; nici act, fie că este vorba de actul ca atare sau de unul determinat într-un anume fel, astfel încât să fie și finalitate a mișcării substanțiale concepută ca fiindu-i anterioară în potență; însă este entitate creatoare de substanță și superioară substanței; tărie creatoare a potenței și superioară oricărei potențe; condiția eficacității și nesfârșirii oricărui act. Și, pentru a spune pe scurt, <Dumnezeu este> creator al oricărei substanțe, potențe și act, al începutului, mijlocului și sfârșitului” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice. Despre Teologie și despre Iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, traducere din greacă, cuvânt înainte, note și comentarii: Walther Alexander Prager, Editura Herald, București, 2008, p. 18). În același sens în *Capete gnostice* 1, 7 sfântul Maxim insistă asupra transcendenței lui Dumnezeu: „Nici un început, nici un mijloc și nici un sfârșit nu exclud însușirea de-a atârna, prin relație, de altceva. Dumnezeu însă, fiind de infinite ori infinit cu totul mai presus de orice relație, cu drept cuvânt nu e nici început, nici mijloc, nici sfârșit, și peste tot, nici altceva din acelea în care poate fi privit vreun predicat al relației față de ceva” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 7, FR 2, p. 158). Sfântul Maxim Îl opune pe Dumnezeu categoriei relației prin sublinierea transcendenței Sale, cu scopul de a nu interpreta greșit afirmațiile anterioare din *Capete gnostice* 1, 6 potrivit cărora „Dumnezeu are ființa în sens propriu, dar nu este identificabil cu ființa în sens propriu” (cf. Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. „Sf. Maxim Mărturisitorul. Capete gnostice. Despre Teologie și despre Iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu”, p. 115).

acesteia⁵. Sfântul Maxim spune în acest sens că Dumnezeu este fără de început și că El exclude categoriile existențelor, respectiv pe cea a timpului exprimată prin termenul „când” (πότε) și pe cea a modului exprimată prin categoria „cum” (πως)⁶. Părintele Dumitru Stăniloae subliniază în comentariul său la acest capăt că dacă Dumnezeu nu ar exclude timpul din ființa Sa, atunci acesta l-ar lua caracterul de absolută infinitate⁷.

Așadar, după ce afirmă la începutul capătului întâi, că Dumnezeu este unul, sfântul Maxim înșiră ca al doilea atribut a lui Dumnezeu acela potrivit căruia El este fără de început sau fără principiu. W.A. Prager arată în comentariul său că, în *Capete gnostice* 1, 1 și 69, sfântul Maxim se folosește de sensurile lui „arhe” din limba greacă (început temporal și principiu) cu scopul de a arăta că „Dumnezeu este lipsit de principiu; adică nu admite un principiu explicativ exterior Lui însuși și nu admite o cauză a existenței Sale”⁸. În capătul 1, 69 sfântul Maxim Îl numește pe Dumnezeu drept „începutul fără de început”⁹.

Prin urmare, Dumnezeu este dincolo de condițiile spațio-temporale, cărora li se supune existența făpturilor. W.A. Prager spune că sfântul Maxim folosește în *Capete gnostice* 1,1 un limbaj filozofic de natură aristotelică, respectiv chiar una dintre categoriile ființei la Aristotel, cea referitoare la timp sau „când”. Dar, interesul sfântului Maxim în *Capete gnostice* 1, 1 este pentru categoria „cum”, categoria „când” – cea care indică modul în care interogăm existența temporală – fiind tratată în 1, 6¹⁰:

„Dumnezeu este cu adevărat și pururea Unul și singur după fire, cuprinzând în Sine, în tot chipul, toată existența propriu-zisă, ca Unul

⁵ În acest sens, Walther Alexander Prager – al doilea traducător al *Capetelor gnostice* în limba română – în comentariul său la primul capăt spune că sfântul Maxim conferă primei sute raportarea la predicatul unității lui Dumnezeu, în timp ce a doua sută este pusă sub semnul unității Sfintei Treimi (cf. Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 101).

⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 1, FR 2, p. 155; P.G. 90, 1083.

⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, p. 154, n. 34.

⁸ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 101.

⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 69, FR 2, p. 185.

¹⁰ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 103.

ce, propriu-zis, e mai presus chiar și decât existența. Iar dacă e așa, Cel ce are existența propriu-zisă nu are nicicând și niciunde nimic din al celor ce se spun că există. Prin urmare, nimic din ceea ce este după ființă deosebit nu poate fi cugetat împreună cu El din veci: nici veac, nici timp, nici ceva din cele ce petrec în acestea. Căci nu se pot întruni laolaltă niciodată ceea ce există propriu-zis și ceea ce nu există în mod propriu”¹¹.

În acest text sfântul Maxim susține că veșnicia lui Dumnezeu este diferită de cele două forme de temporalitate: timp și veac. Implicit, prin prima propoziție – „Dumnezeu este în sens propriu unul și singurul veșnic prin natura Sa” – sfântul Maxim exclude viziunea origenistă asupra creației spirituale ca fiind coeternă cu natura divină¹². Prin urmare, Dumnezeu, Cel ce este în sens propriu unul și singurul veșnic prin natura Sa, transcende ființa care nu este în sens propriu, adică ființa fapturilor văzute și nevăzute, chiar și ființa timpului, care fiind creat, este deosebit după ființă de Dumnezeu. Prin urmare, timpul și veacul au un început. Prin această idee, sfântul Maxim combate viziunea origenistă asupra creației spirituale coeternă cu Dumnezeu, pentru că după cum vom vedea, termenul de „veac” (αἰών) – în concepția sfântului Maxim – are nu numai sensul de veșnicie, ci și cel de lume spirituală. Prin urmare, dacă veacul are un început, atunci cade teoria origenistă cu privire la henada spiri-
telor coeternă cu Dumnezeu.

2. Dumnezeu este Creatorul timpului

Am văzut mai sus că Dumnezeu transcende orice ființă, putere și lucrare, dar și orice veac și timp care e împărțit în început, mijloc și sfârșit. Sfântul Maxim afirmă că, Dumnezeu este creatorul temporalității chiar în propoziția finală a capătului 1, 4, în care el arată transcendența lui Dumnezeu insistând asupra faptului că Dumnezeu nu este nici ființă, nici putere și nici lucrare, astfel încât să fie început, mijloc și sfârșit. Cu toate acestea, sfântul Maxim spune că „Dumnezeu este creator al oricărei substanțe, potențe și act, al începutului, mijlocului și sfârșitului”¹³.

¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 6, FR 2, p. 158.

¹² Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 113.

¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice. Despre Teologie și despre Iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, p. 18. În cercetarea noastră ne

Dar, în mod surprinzător în *Capete gnostice* 1, 10 – după ce în capetele precedente afirmase totala transcendență a lui Dumnezeu față de orice ființă și timp – sfântul Maxim arată sensul în care Dumnezeu poate fi numit început, mijloc și sfârșit:

„Începutul (principiul), mijlocul și sfârșitul existențelor este Dumnezeu, ca Cel ce le face, dar nu ca Cel ce le pătimește; în același fel este El și toate celelalte prin câte Îl numim. Este început, ca Făcător, mijloc, ca Proniator, și sfârșit ca Cel ce le circumscrie. Căci «din El, zice, și prin El și spre El sunt toate» (Rom. 11, 36)”¹⁴.

Așadar, dacă în capetele anterioare, spune W.A. Prager, au fost excluse pe rând modurile în care I s-ar putea conferi lui Dumnezeu atribute ale ființării supuse temporalității, în capătul 1, 10 se oferă o viziune unitară. „Paradoxal, capătul începe cu o afirmație opusă celui de-al doilea atribut divin din primul capăt”¹⁵. De la „Dumnezeu este... fără de început”¹⁶, se ajunge la a se afirma că Dumnezeu este început. Am văzut mai sus că, în capătul 1, 69 sfântul Maxim Îl numește pe Dumnezeu drept „începutul fără de început”¹⁷. Această formulă unește, de fapt, viziunea sfântului Maxim din capătul 1, 1 potrivit căreia Dumnezeu este fără de început, cu ideea din finalul primei decade a *Capetelor gnostice*, în care el afirmă că Dumnezeu este începutul existențelor. Pe de altă parte, afirmația sfântului Părinte din capătul 1, 10, potrivit căreia Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul existențelor, este opusă celei din 1, 2, în care se spune că Dumnezeu nu este început, mijloc sau sfârșit, pentru că El este nedeterminat (nelimitat), nemișcat și infinit¹⁸. Cu toate că

vom folosi de ambele traduceri existente în limba română a *Capetelor gnostice*, respectiv cea a părintelui Dumitru Stăniloae și cea a lui Walther Alexander Prager. În ceea ce privește propoziția finală a capătului 1, 4 am considerat să citez după traducerea lui W. A. Prager deoarece este mai completă decât cea a Părintelui Stăniloae – care se rezumă la a traduce pe scurt că Dumnezeu „e entitate făcătoare a toată ființa” –, dar și datorită faptului că traducerea celui dintâi afirmă explicit și direct că Dumnezeu este creatorul începutului, mijlocului și sfârșitului, pe când traducerea celui din urmă doar presupune acest aspect.

¹⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 10, FR 2, p. 159.

¹⁵ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 117-118.

¹⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 1, FR 2, p. 155.

¹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 69, FR 2 p. 185.

¹⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 2, FR 2, p. 155-156.

afirmația paradoxală din capătul 1, 10¹⁹ este opusă capetelor 1, 1-7, aceasta își are ca punct de plecare propoziția finală din capătul 1, 4, potrivit căreia Dumnezeu este creatorul începutului, mijlocului și sfârșitului, acestea fiind însușiri ale fapturilor și împărțiri ale timpului.

Sfântul Maxim, spune W.A. Prager, nu putea nega un adevăr de credință, atestat în Sfânta Scriptură și de către sfântul Apostol Pavel (pe care sfântul Maxim îl citează în capătul 1, 10), potrivit căruia Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor fapturilor. Sfântul Maxim neagă doar identificarea origenistă a lui Dumnezeu cu începutul și sfârșitul fapturilor²⁰, respectiv doctrina origenistă a henadei spiritelor preexistente și conaturale cu Dumnezeu, și cea a apocatastazei sau a recuperării naturii divine de către acestea la sfârșitul istoriei.

În ceea ce privește afirmația din capitolul 1, 10, potrivit căreia Dumnezeu este începutul și sfârșitul tuturor, în cartea Apocalipsei,

¹⁹ Afirmația că Dumnezeu este început, mijloc și sfârșit este paradoxală în raport cu transcendența lui Dumnezeu, Care este mai presus de orice ființă, timp și relație.

²⁰ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 118. În continuare, W.A. Prager arată că „întrucât această identificare fusese subminată de argumentele din paragrafele anterioare (capătului 1, 10 n.n.), Maxim este îndreptățit să recunoască respectivul adevăr de credință (respectiv faptul că Dumnezeu este începutul și sfârșitul tuturor fapturilor n.n.). Modul în care îl recunoaște modifică, totodată, și perspectiva antiorigenismului extrem, pentru care ar fi fost tentant să repudieze orice formă de cunoaștere a lui Dumnezeu pe baza ideii că El nu se regăsește sub forma unei prezențe active în ființări. Maxim, dimpotrivă, afirmă activitatea creatoare, proniatoare și teleologică a lui Dumnezeu în favoarea ființărilor, lăsând deschisă posibilitatea ca sufletul uman, deși străin de natura divină, să devină, ca una dintre ființări, receptorul acțiunii divine revelatoare, adică să dobândească cunoașterea Lui” (cf. Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 118). Iată cum, prin *Capete gnostice* 1, 10, sfântul Maxim face trecerea de la afirmarea transcendenței lui Dumnezeu din primele capete, la concepția sa cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu Creatorul. Dacă prima decadă a *Capetelor gnostice* are caracter filozofico-teologic-dogmatic, restul capetelor au un caracter predominant mistico-gnoseologic, dar și iconomic, în care e prezentată concepția maximiană cu privire la cele trei trepte ale desăvârșirii, în cadrul căreia e dezvoltată viziunea sa cu privire la revelațiile interioare ale gnosticului.

atât la începutul, cât și la sfârșitul ei, găsim temeiurile scripturistice ale triadei început-mijloc-sfârșit (αρχή-μεσότης-τέλος). Mântuitorul Iisus Hristos Se descoperă sfântului Ioan Teologul în insula Patmos ca fiind Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul: „Eu sunt Alfa și Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotțiitorul” (Apocalipsă 1, 8). În finalul cărții Apocalipsei aflăm că Cel ce ședea pe tron îi poruncește sfântului Ioan Evanghelistul să scrie: „Făcutu-s-a! Eu sunt Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul” (Apocalipsă 21, 6), iar în ultimul capitol aflăm scris din nou: „Eu sunt Alfa și Omega, Cel dintâi și Cel de pe urmă, Începutul și Sfârșitul” (Apocalipsă 22, 13).

În continuare vom încerca să arătăm care este sensul afirmației maximiene din 1, 10, potrivit căreia Dumnezeu este început ca Făcător, mijloc ca Proniator, și sfârșit ca Cel ce circumscrie toate lucrurile. În acest sens vom reda mai întâi comentariul părintelui Dumitru Stăniloae la capătul 1, 10:

„Aici se arată pozitiv că punctul de plecare, mijlocul și sfârșitul lucrurilor este Dumnezeu; de asemenea, al tuturor celorlalte însușiri pozitive, contemplate în lumea creată. Dar Dumnezeu nu suferă El Însuși, în Sine, aceste determinări, ci numai le face și le susține pe seama fapturilor. Ele nu se reflectă asupra Lui, ca să fie și El un început, un sfârșit și o dezvoltare. Ca Făcător, e principiu, ca Providențiator, Care susține mișcarea spre țintă a fapturilor, e intervalul dintre punctul lor de plecare și ținta spre care tind, iar ca graniță finală a dezvoltării lor, e sfârșit”²¹.

După cum am văzut mai sus, sfântul Maxim afirmă activitatea creatoare, proniatoare și teleologică a lui Dumnezeu în favoarea ființării, lăsând deschisă posibilitatea ca sufletul uman, deși străin de natura divină, să devină receptorul acțiunii divine revelatoare, adică să dobândească cunoașterea Lui. W.A. Prager spune că distincția fundamentală pe care sfântul Maxim o folosește în capătul 1, 10 este cea dintre condiția activă a lui Dumnezeu și pasivitatea ființării²². În acest sens, el spune că sfântul Maxim subliniază în capătul 1, 10 faptul că, orice faptură nu poate primi cele trei proprietăți temporale decât sub formă pasivă²³. Pe de altă parte, însă:

²¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, p. 159, n. 46.

²² Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 118.

²³ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 118.

„Atributele lui Dumnezeu nu sunt predicabile despre El în această manieră, căci se dovedise că El nu este asemenea ființării sau substanțelor. El este *pentru ființări* numai în stare de activitate, astfel încât, oricare din proprietățile atribuibile, inclusiv cele temporale, exprimă aspecte ale activității divine, fără să le putem considera ca fiind proprietăți ale lui Dumnezeu însuși ca substrat al acelor proprietăți”²⁴.

3. Temporalitatea creaturilor și atemporalitatea lucrărilor necreate în timp ale lui Dumnezeu

Distincția dintre temporalitatea fapturilor și atemporalitatea lucrărilor necreate în timp ale lui Dumnezeu este pusă în evidență de către sfântul Maxim în *Capete gnostice sau teologice* 1, 48-50. Mai întâi în 1, 48, capăt ce stă în legătură cu cel anterior referitor la reîntoarcerea fapturilor la Dumnezeu, sfântul Părinte, potrivit lui W.A. Prager, caută să răspundă la problema legată de viziunea lui cu privire la odihna lui Dumnezeu în făpturi din veacul viitor. Chiar la începutul capătului, sfântul Maxim afirmă în consens cu cartea Facerii (2, 2), că dacă Dumnezeu Se odihnește de toate lucrurile pe care a început să le facă în timp, atunci este vădit faptul că El nu Se odihnește de acelea pe care n-a început să le facă în timp²⁵. În acest sens, sfântul Părinte face distincție între lucrurile sau lucrările lui Dumnezeu care au început să existe în timp și cele care n-au început să existe în timp:

„Lucruri ale lui Dumnezeu care au început să existe în timp sunt toate acelea care există prin participare (τα μετέχοντα). Așa sunt, de pildă, diferitele esențe ale lucrurilor. Căci ele au neexistența mai bătrână decât existența lor. A fost odată când lucrurile care există prin participare nu erau. Iar lucruri ale lui Dumnezeu care n-au început să existe în timp sunt cele participante (τα μεθεκτα), la care participă prin har cele care se împărtășesc. Așa este, de pildă, bunătatea și tot ce se cuprinde în rațiunea bunătății. Și, simplu vorbind, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea și infinitatea, și câte sunt cugetate ca existând ființial în preajma lui Dumnezeu, dar și neîncepute temporal. Căci n-a fost neexistența mai veche ca virtutea, nici ca altceva din cele spuse, deși cele care

²⁴ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 118-119.

²⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 48, FR 2, p. 171.

participă la ele, în ele însele, au început să existe în timp. Căci fără de început este toată virtutea, neavând timpul mai bătrân ca ea, ca una ce are pe Dumnezeu din veci ca singurul Părinte născător al existenței sale”²⁶.

W.A. Prager spune că în acest capăt, sfântul Maxim adoptă un punct de vedere platonician, respectiv un platonism pentru sufletele a căror existență începe în timp. În acest sens el spune că:

„Platonismul este folosit pentru a susține că valorile morale și atributele divine au un caracter etern, astfel încât ele nu suferă odihna sabatică. Punctul de sprijin al lui Maxim este, însă, dogma creștină ce îl consideră pe Dumnezeu atoatecreator, dogmă opusă platonismului, străin de ideea creației. Astfel, Maxim deosebește două feluri de «entități înfăptuite» de Dumnezeu: creațiile eterne și cele temporale. Primele nu au fost începute de Dumnezeu în timp, ultimele da. Numai ultimele vor avea să sufere încetarea activității lor naturale la sfârșitul timpului”²⁷.

Motivul identificării de tip platonician dintre esențele ființurilor și lucrurile participante este unul teologic, spune W. A. Prager:

„Substanțele sunt participante, adică nu pot exista decât prin împărtășirea din ființa transcendentă naturii lor particulare, deoarece, având o natură creată în timp, ființa nu este proprie naturii lor, ci mai degrabă neființa din care au apărut. Ele nu sunt decât pentru că Dumnezeu le-a creat din neființă, sau, în termeni filozofici, sunt, pentru că le-a lăsat să participe la ființa eternă și neîncepută în timp”²⁸.

Prin urmare, temporalitatea fapturilor este exprimată de sfântul Maxim prin faptul că, el consideră că acestea au fost create în timp, pe când lucrurile participante, respectiv bunătatea, viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea, infinitatea și toată virtutea sunt lucruri care n-au început să existe în timp și prin urmare ele sunt atemporale. Dar, acestea nu se identifică cu ființa lui Dumnezeu²⁹, Care este de infinite ori infinit mai presus de acestea. În acest sens se exprimă sfântul Maxim în următorul capăt:

²⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 48, FR 2, p. 171-172.

²⁷ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 157.

²⁸ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 157.

²⁹ Părintele Dumitru Stăniloae spune în nota sa la capătul 1, 48 că sfântul Grigorie Palama a folosit acest capăt și cel următor (1, 48-49) pentru a dovedi teza sa cu privire la deosebirea între ființa și lucrările necreate ale lui Dumnezeu. Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, p. 172, n. 62.

„Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra tuturor lucrurilor (ale celor ce sunt), atât al celor care participă, cât și al celor participante. Căci tot ce are existența ca predicat este lucru al lui Dumnezeu, chiar dacă unul a început să existe temporal prin facere, iar altul e sădit după har în cele ce s-au făcut, ca o oarecare putere înăscută, vestind limpede pe Dumnezeu, Care există în toate”³⁰.

În acest capăt, spune W.A. Prager, se dezvoltă ideea transcendenței divine în raport cu fapăturile participante și cu ființările participante, arătându-se de ce ambele sunt numite lucruri ale lui Dumnezeu. În acest sens, sfântul Maxim adoptă o viziune teleologică asupra celor două feluri de ființări. Lucrurile participante arată că acestea, deși depășesc lucrurile create în timp prin originea lor atemporală, nu sunt transcendente în privința scopului pentru care Dumnezeu le-a făcut. Ființările participante apar în creaturile temporale ca fiind imanente acestora, primele fiind sădite de Dumnezeu în fapăturile temporale. Astfel, unele dintre lucrurile participante sau necreate în timp au ca scop însăși formarea cunoașterii noastre despre Dumnezeu, pe care o achiziționăm sau o câștigăm, pornind de la contemplarea fapăturilor³¹.

În capătul 1, 50 (ultimul din seria celor trei capete care arată distincția dintre fapăturile temporale și lucrările atemporale) se continuă afirmarea transcendenței lui Dumnezeu față de creaturile temporale și lucrările atemporale prin formarea de perechi între entitățile participante și participante:

„Toate cele nemuritoare și însăși nemurirea, toate cele ce viețuiesc și însăși viața, toate cele sfinte și însăși sfințenia, toate cele virtuose și însăși virtutea, toate cele bune și însăși bunătatea, toate cele ce există și însăși existența e vădit că sunt lucrurile (ἐργα) lui Dumnezeu. Dar unele au început să existe în timp, căci a fost odată când nu erau, iar altele n-au început să existe în timp, căci n-a fost vreodată când nu era virtute, sau bunătate, sfințenie și nemurire. Și cele care au început în timp sunt și se numesc ceea ce sunt și se numesc prin participare la cele ce n-au început în timp. Căci Dumnezeu este Ziditorul a toată viața, nemurirea, sfințenia și virtutea. Iar El este deasupra ființei tuturor celor ce sunt cugetate și numite”³².

³⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 49, FR 2, p. 172-173.

³¹ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 158-159.

³² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 49, FR 2, p. 173-174.

4. Legea timpului se aplică diferit pentru lucrurile care se produc în timp și pentru cele care se fac din virtute

În *Capete gnostice* 1, 35, capăt care reprezintă începutul șirului capetelor despre teologia sâmbetei, aflăm că legea timpului se aplică diferit pentru lucrurile care se produc în timp, pe de o parte și pentru lucrurile care se fac din virtute, pe de alta:

„Câte se produc în timp, potrivit cu legea timpului, când s-au desăvârșit se opresc la capătul creșterii lor naturale. Câte se fac însă din virtute, prin știința lui Dumnezeu, când s-au desăvârșit se mișcă iarăși spre o nouă creștere. Căci sfârșiturile lor alcătuiesc începuturile altora”³³.

Ansamblul creației văzute cuprinde totalitatea lucrurilor care se produc în timp prin facere de către Dumnezeu Creatorul. Din întregul lucrurilor văzute, partea sau lucrurile care exprimă ideea potrivit căreia lucrurile care se produc în timp, în acord cu legea timpului și care când s-au desăvârșit se opresc la capătul creșterii lor naturale, sunt acelea dintre făpturile în care Dumnezeu a pus viață în ele, care în forma actuală a existenței nerealizate sau neactualizate deplin, se supun legii nașterii și stricăciunii morții. Planetele, animalele și oamenii sunt făpturi care se nasc în timp, și care cresc spre desăvârșirea lor naturală potrivit cu legea timpului. În cazul omului, procesul de creștere psiho-fizică – întreținut cu ajutorul hranei – se oprește atunci când acesta se desăvârșește sau a ajuns la capătul lui. După acest proces de creștere nu mai urmează altul, ci cel de descreștere, care survine odată cu bătrânețea omului, proces care culminează prin moarte cu descompunerea trupului în pământul din care a fost alcătuit. Acest proces de creștere-descreștere este valabil numai pentru partea trupească a omului. În ceea ce privește spiritul lui, acesta are parte de o creștere sau ascensiune continuă în cunoașterea lui Dumnezeu sau gnoză. De aceea, zice sfântul Maxim, că cele ce se fac din virtute când s-au desăvârșit se mișcă iarăși spre o nouă creștere. Iar sfârșiturile lor alcătuiesc începuturile altora. În continuare vom reda partea finală a capătului 1, 35 pentru a înțelege mai bine contextul în care apare concepția sfântului Maxim cu privire la mișcarea temporală a ființelor umane, care ia sfârșit, și cea eternă fără de sfârșit:

„Așa, cel ce face să înceteze în sine, prin virtuțile cu fapta, ipostasul celor stricăcioase, a pus începutul altor modelări mai

³³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 35, FR 2, p. 166.

dumnezeiești. Căci Dumnezeu niciodată nu încetează de-a împărtăși din bunătățile Sale, care nu au nici început. Fiindcă, precum e propriu luminii să lumineze, tot așa e propriu lui Dumnezeu să facă bine. De aceea în Lege, care descrie existența și desăvârșirea în timp a celor supuse facerii și stricăciunii, se cinstește sâmbăta prin nelucrare. În Evanghelie însă, care înfățișează (introduce) stadiul celor spirituale, sâmbăta e luminată prin săvârșirea de fapte bune, chiar dacă se tulbură cei ce încă nu știu că sâmbăta s-a făcut pentru om, și nu omul pentru sâmbătă și că «Fiul Omului este Domn și al sâmbetei» (Marcu 2, 27-28)”³⁴.

În acest capăt (1, 35) sfântul Maxim caută să explice ascensiunea ascetului de la o treaptă de desăvârșire inferioară, la alta superioară. În acest sens, sfântul Părinte reia distincția dintre temporalitatea făpturilor și atemporalitatea lui Dumnezeu³⁵. În continuare W.A. Prager arată, cu privire la cele două stadii ale vieții duhovnicești – temporal și atemporal, că:

„Ascensiunea este descrisă ca fiind simultan temporală și atemporală. În primul sens, ascetul ca ființare umană nu poate urmări decât realizarea finită și temporală a unui stadiu de ascensiune; în al doilea, Dumnezeu include omul într-o ascensiune infinită către cunoașterea lui Dumnezeu infinit (repetiția termenului „infinit” este absolut necesară), din care, stadiile vieții ascetice sunt numai puncte succesive pe o axă infinită. Altfel spus, ascetul, fără să poată avea conștiința atemporalității, realizează temporal o înaintare supratemporală”³⁶.

Prin urmare, urcușul duhovnicesc din punctul de vedere al timpului are două faze: una temporală, cealaltă atemporală. Prima fază a urcușului este limitată sau finită, pe când a doua fază este nelimitată sau infinită. În această fază, așa cum am văzut mai sus, Dumnezeu este Cel care îl introduce pe om într-un urcuș infinit. De aici reiese că scopul vieții ascetice este ridicarea omului la viața contemplativă, iar condiția vieții contemplative este viața ascetică. Viața ascetică duce spre viața contemplativă, însă ajuns la acest nivel al vieții contemplative, ascetul nu renunță la viața ascetică. Viața ascetică are rolul, așadar, de a conduce omul spre ușile diaconești

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 35, FR 2, p. 166-167.

³⁵ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 143.

³⁶ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 143-144.

ale vieții contemplative, care la rândul ei, viața contemplativă are ca scop conducerea omului spre ușile împărătești sau porțile veșnice ale teologiei mistice fără de sfârșit. Viața contemplativă, reprezintă începutul vieții mistice fără de sfârșit.

Ideea ascensiunii stadiilor vieții duhovnicești în mod temporal și atemporal apare în capătul 1, 35 în legătură cu teologia sâmbetei. În acest sens vom reda prezentarea făcută de către W.A. Prager a celor două feluri de sabaturi prezente în acest capăt:

„Capătul îi prilejuiește lui Maxim introducerea temei «Sabatului», dezvoltată în capetele ulterioare. Introducerea este făcută prin comparații dintre două «Sabaturi»: a) Sabatul din Cartea Genezei, survenit ca un sfârșit temporal al unei creații materiale începute temporal, *printre* care și omul ca una din aceste creații; b) Sabatul evanghelic, doar introdus potențial în lume prin întruparea lui Hristos, dar originar fără început și fără sfârșit, a cărui actualizare depinde de fiecare om în parte, în măsura în care acesta ajunge la sfârșitul-desăvârșirea faptelor sale bune, desăvârșire inclusă într-o ascensiune supratemporală fără sfârșit. Al doilea Sabat, diferit de primul, este destinat omului: «Sabatul a fost făcut pentru om...»; simultan, desăvârșirea în eternitate a sufletelor nu înseamnă (origenist), că acestea nu rămân în continuare subordonate lui Dumnezeu, la fel cum se întâmpla cu întreaga creație din primul Sabat: «Fiul Omului este Domn și al Sabatului»”³⁷.

În nota sa la 1, 35 părintele Dumitru Stăniloae redă punctul de vedere al lui Hans Urs von Balthasar referitor la teologia sâmbetei, care spune că pentru Origen și Evagrie, sâmbăta (sau sabatul spiritual introdus în istorie de Mântuitorul Iisus Hristos) este odihna de pe urma mișcării aduse de căderea în păcat, pe de o parte, și actualizarea deplină a minții omului launtric, pe de alta. Același teolog catolic arată că, pentru sfântul Dionisie Areopagitul, sabatul este extazul făpturii peste natura sa, sau ieșirea creaturii din propria sa natură, astfel încât sâmbăta sau odihna nu mai e o lucrare, ci o pătimire (omul primește în mod pasiv însușirile dumnezeiești)³⁸. Însă, urmându-l pe sfântul Grigorie de Nyssa, sfântul Maxim „cunoaște o mișcare temporală care ia sfârșit și una eternă care, după orice realizare a unei ținte, pornește mai departe. Dar această mișcare eternă nu aparține naturii spiritului creat, cum pare a socoti Grigorie de Nyssa, ci e prin harul dumnezeiesc”³⁹.

³⁷ Walther Alexander Prager, *Comentarii la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. cit., p. 144.

³⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, p. 167, n. 55.

³⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, p. 167, n. 55.

5. Sfântul prooroc Moise ca tip al timpului

Sfântul Maxim spune în a doua parte a tâlcuirii minunii Schimbării la Față a Domnului Iisus Hristos – cuprinsă în *Ambigua* 44-51 b – că cei trei Apostoli, care au fost martorii Transfigurării de pe Muntele Tabor, au descoperit prin contemplație că sfinții prooroci Moise și Ilie, care s-au arătat de o parte și de alta a Mântuitorului Iisus Hristos, sunt tipuri ale multor moduri de cunoaștere a tainelor⁴⁰. În acest sens Părintele Dumitru Stăniloae spune că:

„Sfântul Maxim distinge, pe lângă rațiunile lucrurilor și înțeleșurile Scripturii, cunoscute în lumina dumnezeiască, modurile în care aceste rațiuni sau înțeleșuri de taină se leagă de Dumnezeu, ca și modurile diferite în care se împlinesc ele în cei ce viețuiesc în Dumnezeu. Modelele acestor moduri sunt Moise și Ilie”⁴¹.

Astfel, după ce afirmă că Moise și Ilie sunt tipuri ale unor taine, sfântul Maxim enumeră apoi zece perechi de moduri sau înțeleșuri duhovnicești pe care cei doi prooroci le simbolizează prin apariția lor la Schimbarea la Față a Domnului Iisus Hristos de pe Muntele Tabor. În a noua pereche – care este și cea mai extinsă de altfel – sfântul Maxim afirmă că Moise este tipul timpului, iar Ilie este tipul firii. În ceea ce privește tema pe care o abordăm, în cele ce urmează ne vom referi la sfântul prooroc Moise ca tip al timpului sau ca cel ce simbolizează temporalitatea. În acest sens, sfântul Părinte spune că prin contemplarea lui Moise, cei trei Apostoli, Petru, Iacov și Ioan:

„învață că cele făcute după Dumnezeu și de Dumnezeu (adică firea lucrurilor și timpul) se arată deodată cu Dumnezeu – când Se arată El cu adevărat, pe cât e cu putință –, ca unele ce sunt lângă El, Cauzatorul și Făcătorul lor. Dintre acestea Moise e tipul timpului, nu numai ca dascălul timpului și al numărului referitor la el (căci el a fost primul care a numărat timpul de la facerea lumii)⁴² și ca

⁴⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 45, p. 238-239.

⁴¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 239, n. 195.

⁴² În *Ambigua* 15, sfântul Maxim arată cum a devenit Moise dascălul timpului și, prin urmare, tip al timpului. În acest sens, sfântul Părinte spune că Moise intrând în întinericul unde era Dumnezeu „primește, ca pe o cunună vrednică de acea urcare, cunoștința care depășește (circumscrie) începutul (devenirea) timpului și al firii” (cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 15, p. 174-175). Prin această afirmație, sfântul Maxim vrea să spună că Moise primește cunoașterea rațiunilor timpului și a rațiunilor fapturilor, care sunt mai înainte de începutul timpului sau al lucrurilor create în timp. Coborând de pe munte, Moise arată însemnat pe fața sa evreilor harul slavei de care s-a împărtășit: „Și

învățătorul cultului vremelnic, ci și ca cel ce nu intră trupește la odihnă împreună cu aceia pe care i-a condus înainte de dumnezeiasca Evanghelie; căci așa e timpul care nu ajunge sau nu intră, prin mișcare, împreună cu aceia pe care obișnuiește să-i treacă în viața dumnezeuască a veacului viitor. Căci are pe Iisus ca succesor al întregului timp și veac; chiar dacă, de altfel, rațiunile timpului stăruie în Dumnezeu, cum arată tainic intrarea Legii (dată în pustie prin Moise) împreună cu cei ce au primit pământul făgăduinței. Căci timpul este veac (eon), când se oprește din mișcare, și veacul sau eonul este timp, când, purtat de mișcare, este măsurat. Astfel, ca să cuprind într-o definiție, veacul sau eonul este un timp lipsit de mișcare, iar timpul, un veac sau eon măsurat prin mișcare”⁴³.

Acest text este unul dintre cele mai importante în ceea ce privește viziunea maximiană cu privire la timp și veac. Textul cuprinde mai multe idei importante, respectiv faptul că sfântul prooroc Moise este numit tip al timpului, pe de o parte, datorită faptului că el este primul care a numărat timpul de la facerea lumii, pe de altă parte, datorită simbolismului pe care îl are faptul istoric

se arată făcând aceasta, prin faptul că istorisește poporului despre cele ce a văzut și a auzit și că lasă în scris tainele lui Dumnezeu celor de după el, ca pe o zestre dată de Dumnezeu” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 15, p. 175). Moise istorisește experiența revelației întunericului divin în care a intrat, adică exprimă prin limbajul uman inexprimabilul divin, sau conceptualizează experiența Revelației, o lasă în scris, ca pe o zestre dată de Dumnezeu (acesta este și un argument al sfântului Maxim referitor la insuflarea Sfintei Scripturi). Tot printr-o astfel de experiență a revelației, sfântul prooroc Moise va fi primit cunoașterea tainelor de la începutul creației și până la începutul formării poporului evreu, respectiv a facerii lumii în cele șase zile ale creației, a odihnei lui Dumnezeu din ziua a șaptea, a facerii omului, a stării primordiale a omului din grădina Edenului și a căderii în păcat, a potopului de pe vremea lui Noe, a intervenției Sfintei Treimi în istorie pe vremea ridicării turnului Babel, a chemării patriarhului Avraam, a tainelor din viața lui Isaac și Iacov, și toate celelalte taine, pe care mai apoi le-a lăsat în scris în cartea Facerii. Pe de altă parte, sfântul Maxim îl numește pe sfântul prooroc Moise ca fiind dascălul timpului, pentru că el a fost primul care a numărat timpul de la facerea lumii. În acest sens, în Geneza 5, sfântul prooroc Moise ne-a lăsat în scris o listă cu neamurile patriarhilor de la Adam la Noe, consemnând în același timp anii vieții fiecăruia. Prin urmare, în viziunea sfântului Maxim Mărturisitorul, sfântul prooroc Moise este primul istoric care a numărat timpul sau anii de la începutul istoriei, de aceea el este numit dascălul timpului, pe de o parte, și tip al timpului, pe de alta.

⁴³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 46, p. 242-243.

al opririi lui Moise în pământul Canaanului. În concepția sfântului Maxim, dacă Moise este tip al timpului, atunci acest fapt istoric de la sfârșitul vieții lui Moise, respectiv oprirea lui înaintea hotarelor pământului făgăduinței, arată că și timpul nu va intra împreună cu aceia, pe care el îi conduce, în viața veșnică, după cum nici Moise nu a intrat în Canaan, care la sfântul Maxim este simbolul vieții veșnice. Timpul nu va intra în viața veșnică pentru că Îl are pe Mântuitorul Iisus Hristos ca succesor al timpului și al veacului, după cum Moise l-a avut ca urmaș pe Iosua, care i-a condus pe israeliți în pământul Canaanului. O altă idee de bază pentru teologia istoriei la sfântul Maxim este afirmația acestuia că „rațiunile timpului stăruie în Dumnezeu” sau se află în Dumnezeu, sau la Dumnezeu⁴⁴. În acord cu cele spuse până aici, Părintele Dumitru Stăniloae în nota sa la acest text subliniază următoarele idei:

„Dumnezeu nu Se arată fără firea creată și fără timp; nici aces-
tea nu se arată fără El, chiar dacă unii dintre noi nu-L vedem și pe
El prin ele. Căci ele sunt totdeauna la El și cu El, odată ce El este
cauza și Făcătorul lor. Prin aceasta, Sfântul Maxim arată caracterul
pozitiv al naturii create și al timpului, spre deosebire de Origen.
Timpul nu intră în odihna fericirii de veci cu cei pe care el îi duce
spre aceea, așa cum Moise nu a intrat în Canaan împreună cu Is-
rael, pe care-l conducea. Acolo i-a dus Iosua, care a fost succesorul
lui, precum Iisus Hristos îi conduce în veșnicie, după Moise, pe cei
exercitați prin lege și prin timp. Căci, ca Dumnezeu, are întregul
timp în El. Fiindcă rațiunile timpului sunt din veci și până în veci
la Dumnezeu, așa cum Legea dată prin Moise – pentru normarea
prin rațiune a activității umane – vine de la Dumnezeu și intră în
Canaan împreună cu poporul Israel. Adică raționalitatea ei rămâne
etern acumulată în viața celor ce au trăit conform ei, precum și tim-
pul rămâne concentrat în ei”⁴⁵.

În ceea ce privește natura timpului și a veacului am văzut că, sfântul Maxim propune două definiții pentru fiecare noțiune. Mai întâi el spune că timpul este veac, atunci când se oprește din mișcare, iar veacul este timp, atunci când, purtat de mișcare, este măsurat. În al doilea rând, sfântul Maxim definește veacul ca fiind un timp lipsit

⁴⁴ Această idee ar putea fi motto-ul unui tratat de teologia istoriei din punct de vedere ortodox. În raport cu istoria universală, această idee originală a sfântului Maxim, ne obligă să căutăm și să contemplăm rațiunile lui Dumnezeu din evenimentele istoriei sacre și profane, biblice și universale.

⁴⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 242-243, n. 204.

de mișcare, iar timpul, ca fiind un veac măsurat prin mișcare⁴⁶. În comentariul său la aceste definiții ale timpului și veacului, Părintele Dumitru Stăniloae arată că veacul nu e eternitatea lui Dumnezeu, ci e timpul oprit din mișcare, având în el rezultatul întregii mișcări. Veacul e un timp concentrat, iar timpul rezultă din eon și duce la eon, care nu se poate înțelege fără eternitatea divină. Marele teolog român subliniază că mișcarea temporală nu este o cădere contrară voii lui Dumnezeu, ca în origenism și barthianism, ci e prevăzută în planul lui Dumnezeu cu privire la îndumnezeirea omului și a lumii. În acest sens vom reda pe larg următorul text:

„Cei ce au înaintat prin timp spre Dumnezeu intră într-o stare a veacului. Veacul (eonul) nu e eternitatea lui Dumnezeu, ci e timpul oprit din mișcare, având în el rezultatul întregii mișcări. Eonul e veșnicia celor create, sau mai bine zis nemișcarea lor. Dar această oprire a mișcării celor create înseamnă că ele au ajuns la plenitudinea vieții divine revărsată în cei ce au înaintat în timp spre o desăvârșire. Veacul (eonul) e un timp concentrat, dar nu numai atât. Iar caracterul acesta îl are eonul la sfârșitul mișcării timpului. Înainte de a se pune în mișcare, eonul are concentrată în sine mișcarea timpului nu ca desăvârșită, ci ca având să se desăvârșească. Cosmosul are prefigurat în el, de la început, tot timpul. La fel, orice plantă sau organism. Veșnicia anterioară mișcării creaturilor e bazată pe veșnicia rațiunilor lor în Dumnezeu. Veșnicia aceasta potențială trebuie să treacă prin timp ca să ajungă la plenitudinea adevărată în Dumnezeu. În felul acesta veșnicia creaturilor este ceva intermediar între eternitatea divină și timpul ca mișcare, o sinteză între eternitatea divină și timp. Timpul rezultă din eon și duce la eon. Iar eonul, sau veacul, nu se poate înțelege fără eternitatea divină. Iar dezvoltarea este implicată în starea inițială a eonului sau a veacului. Mișcarea temporală nu este o cădere contrară voii lui Dumnezeu, ca în origenism și barthianism, ci e prevăzută în planul lui Dumnezeu cu privire la lume. Eonul din care și la care ajunge mișcarea temporală e la Dumnezeu”⁴⁷.

⁴⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 46, p. 242-243.

⁴⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 243, n. 205. Privitor la afirmația sfântului Maxim, potrivit căreia sfântul prooroc Ilie este tipul firii, Părintele Dumitru Stăniloae arată că sfântul Maxim afirmă valoarea pozitivă a firii „prin faptul că o consideră aflându-se lângă Dumnezeu. Cei ce viețuiesc în conformitate cu ea ajung să răsfângă lumina Cuvântului întrupat, ca și timpul ajuns veac, prin buna folosire a mișcării timpului. Chiar prin faptul că a luat natura noastră umană,

6. Mântuitorul Iisus Hristos – Lumina istoriei

În *Ambigua* 122, sfântul Maxim se ocupă cu tâlcuirea următoarelor cuvinte ale sfântului Grigorie Teologul din cuvântarea sa la Sfintele Paști: „E de un an, ca Soare al dreptății, fie ca cel ce pornește de acolo, fie ca cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede” (*Cuvântare la Sfintele Paști*, capitolul 14, P.G., 36, col. 641)⁴⁸. În acest text, Mântuitorul Iisus Hristos este numit „Soarele dreptății”, așa cum este numit și de către sfântul prooroc Maleahi: „Și va răsări pentru voi, cei care vă temeți de numele Meu, Soarele dreptății, cu tămăduire venind în razele Lui” (Maleahi 3, 20). Sfântul Maxim spune că sunt multe numirile Mântuitorului Iisus Hristos și că modul de înțelegere al fiecărei numiri este divers pentru că „multe înțelesuri se pot vedea în contemplarea naturală a lucrului folosit prin asemănare, ca numire a Domnului”⁴⁹. În același sens, numirea de „Soare al dreptății” dată Domnului Iisus Hristos – numire care are, după cum am văzut, o origine biblică – are multe moduri, înțelesuri sau explicații. Din mulțimea acestor moduri, sfântul Maxim se rezumă la a reda mai pe larg înțelesul pe care l-a avut în vedere sfântul Grigorie de Nazianz⁵⁰.

În acest sens, sfântul Maxim definește mai întâi anul astronomic, respectiv călătoria Pământului în jurul Soarelui, sau ca să fim în acord cu viziunea cosmologică a epocii sfântului Maxim, călătoria Soarelui în jurul pământului. În acest context, sfântul Maxim, folosindu-se de ideea de mișcare, își expune concepția lui privitoare la timpul fizic:

„Anul e, așadar, după sfinții și înțelepții noștri învățători, călătoria soarelui dintr-un punct și revenirea la același punct, având însușirea încincită a timpului. Căci timpul se împarte și se adună în: zi, săptămână, lună, anotimp și an. Și anul, de asemenea, în oră, zi, săptămână, lună și anotimp. Dar mișcarea rămânând în tot cursul lui continuă și neîntreruptă, împărțirile constatate prin schimbare aplică numărul unei mișcări continue și neîntrerupte a timpului”⁵¹.

unită cu natura cosmică, Cuvântul lui Dumnezeu a revărsat lumina Sa dumnezeiască peste ea. Se acordă o valoare eternă timpului și firii create, contrar origenismului” (cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 244, n. 206).

⁴⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 122, p. 452.

⁴⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 122, p. 452.

⁵⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 122, p. 452-453.

⁵¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 122, p. 453.

În al doilea rând, sfântul Maxim arată ce înseamnă din punct de vedere alegoric expresia biblică „anul Domnului primit” (cf. Luca 4, 19). În acest context, el expune o grandioasă viziune proprie asupra istoriei:

„Iar dacă anul se înfăptuiește la noi în modul acesta, potrivit cu parcursul soarelui, «anul Domnului primit» este, desigur, precum s-a scris (Lc. 4, 19), în înțelesul alegoric, toată întinderea veacurilor. De la începutul acesteia a binevoit Dumnezeu să dea ființă celor ce sunt, și substanță, celor ce nu sunt. Și peste toate, asemenea unui soare inteligibil al puterii ce ține totul în chip durabil, a primit să trimită cu pogorământ, prin providență, raza Sa și a binevoit să varieze modurile spre coacerea bunătăților proprii, pe care le-a semănat în lucruri,⁵² până la sfârșitul veacurilor. Atunci va culege roadele semănăturii proprii, neamestecate cu neghină și curate de orice îngrămădeală de pleavă. În felul acesta rațiunea universală a mișcării celor ce se mișcă va ajunge la capăt, cei vrednici primind ultima fericire făgăduită, cea a îndumnezeirii”⁵³.

În acest text sfântul Maxim definește „anul Domnului primit” ca fiind toată întinderea veacurilor. În acest context el evidențiază, în ceea ce privește raportul dintre creație și timp, că Dumnezeu de la începutul veacurilor a binevoit să dea ființă tuturor fapturilor. Mai mult decât atât, Dumnezeu nu este numai Creatorul lumii, ci și Proniatorul ei, Cel care o ține în existență și o conservă. Dumnezeu, asemenea unui Soare inteligibil, este Cel Care luminează istoria prin razele providenței Sale⁵⁴, prin care a binevoit să diversifice modurile spre coacerea bunătăților sădite în lucrurile create în timp. La sfârșitul istoriei, El va culege roadele semințelor dumnezeiești sădite în creație. Din această perspectivă, în protologie se cuprinde virtual toată istoria și eshatologia, iar în eshatologie, protologia va fi actualizată, iar istoria își va afla deplin sensul ei. Astfel, eshatologia în protologie se ascunde, iar protologia în eshatologie se descoperă.

Din acest text maximian reiese că istoria este împărțită în mai multe perioade succesive de creștere a semințelor divine sau a

⁵² În *Capete gnostice* 1, 49, sfântul Maxim spune că Dumnezeu a sădit lucrările Sale necreate în timp în ființa lucrurilor create în timp. Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 49, FR 2, p. 172-173.

⁵³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 122, p. 453.

⁵⁴ Dumnezeu revărsă cu îmbelșugare în clepsidra timpului, printre firele de nisip ale istoriei, razele de lumină ale Revelației dumnezeiești.

rațiunilor divine sădite de Dumnezeu în creație, care odată cu trecerea diverselor perioade din istoria mântuirii, acestea se află tot mai aproape de faza finală a coacerii lor, care de fapt reprezintă sfârșitul istoriei. Cu privire la această temă, Părintele Dumitru Stăniloae spune în *Dogmatica* sa că „deși istoria ar putea fi considerată coaptă pentru sfârșit, când va fi ajuns la faza amintită, sfârșitul va fi adus în fond de Dumnezeu. Numai El vede sigur când ea e coaptă de fapt pentru sfârșit, pentru descoperirea sensului ei ca întreg”⁵⁵.

În comentariul la textul din *Ambigua* 122 de mai sus, teologul român evidențiază concepția sfântului Maxim despre istorie ca o mișcare unitară care, trecând prin etape tot mai apropiate de coacere, se va sfârși când semințele binelui vor fi ajuns la coacerea deplină, care echivalează, pentru oamenii care cred în Hristos, cu îndumnezeirea. Părintele Dumitru Stăniloae arată că deși eternitatea este însușirea proprie lui Dumnezeu, totuși El este simbolizat și de timp, cu toate că acesta are un început și un sfârșit. Timpul nu este o secvență, ci un întreg în care se împlinește lucrarea creatoare, proniatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu. Părintele Dumitru Stăniloae arată că din punct de vedere alegoric omul reprezintă tot timpul sau toată întinderea veacurilor și în același timp e simbolul lui Hristos. Pe de altă parte, dacă anul astronomic reprezintă o mișcare completă a soarelui, atunci anul Domnului primit, înțeles din perspectivă alegorică ca totalitate a timpului, reprezintă opera creatoare, proniatoare, judecătoare, mântuitoare și îndumnezeitoare a Fiului lui Dumnezeu Întrupat – numit Soarele dreptății – Care împlinește și desăvârșește această lucrare de la începutul timpului și până la sfârșitul lui. Logosul creator dă ființă creaturilor, acestea având rațiunile lor eterne în El Însuși, din Care nu vor dispărea niciodată. De la începutul timpului și până la sfârșitul lui, Mântuitorul Iisus Hristos trimite razele Providenței sau energiile Sale necreate, prin care stimulează și susține străduințele, faptele și virtuțile fapturilor, ca tot atâtea moduri spre creșterea semințelor puse de El în ele și spre desăvârșirea sau coacerea roadelor lor⁵⁶. În continuare Părintele Dumitru Stăniloae arată că:

„În compararea veacurilor cu un an în care «Soarele dreptății» Își duce roadele semănate în țarina lumii la coacerea deplină, Sfântul

⁵⁵ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 397.

⁵⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 453-454, n. 378.

Maxim vădește concepția despre istorie ca o mișcare unitară care, trecând prin etape tot mai apropiate de coacere, se va sfârși când semințele binelui vor fi ajuns la coacerea deplină, care echivalează, pentru oamenii care cred în Hristos, cu îndumnezeirea. Desigur că mișcarea aceasta duce spre coacerea semințelor puse pentru că e încălzită de Soarele dreptății sau al virtuților și, deci, de conlucrarea Soarelui dreptății cu oamenii. În special îndumnezeirea nu va fi produsul mișcării permanente a istoriei, ci al harului dumnezeiesc, căci ea va fi dăruită în grad complet dincolo de istorie, dar numai celor ce au înaintat spre ea în cursul istoriei, prin colaborarea cu harul⁵⁷.

Sfântul Maxim arată că Mântuitorul Iisus Hristos a fost numit „Soarele dreptății”, ca Creatorul și desăvârșitorul veacurilor, ca începutul și sfârșitul tuturor, ca Proniator al celor create, „ca orânduitor al înțeleptei ordini încincite și ca Cel ce umple toate de lumina veșnică, prin nelipsitele trimiteri ale bunătății, și pe cei ce-și largesc porii lor mintali spre primirea razei celei fericite îi face copti și buni de mâncare lui Dumnezeu și Tatăl”⁵⁸.

⁵⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 454, n. 378.

⁵⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 122, p. 453-454. În comentariul său la acest text, Părintele Dumitru Stăniloae spune că: „Hristos este «Soarele dreptății», între altele, și pentru că umple toate de lumina veșnică prin neîmpuținatele raze ale bunătății. Lumina e identică cu bunătatea. Singură bunătatea e cu adevărat luminoasă. Prin ea se face cunoscut omul și prin ea cunoaștem. Prin ea Se revelează Dumnezeu și pătrunde în inima omului. Cei ce-și deschid porii minții pentru această lumină, care e în același timp bunătate și căldură trimise de Soarele dreptății, se umplu de ea, devin asemenea Soarelui, încât nu mai sunt despărțiți de El. În acest sens s-au copt și s-au făcut buni de mâncare pentru Dumnezeu și Tatăl, adică sunt primiți în intimitatea Lui, împreună cu Fiul. Dumnezeu-Tatăl nu mai e separat de făptură, ci aceasta e primită în El, ca un rod devenit asemenea Lui, așa cum rodul țarinii când e copt poate fi primit în interiorul ființei umane, căreia îi dă trăsătura lui, așa cum ființa îi dă acestuia trăsătura ei” (cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 454-455, n. 379). În ceea ce privește ideea că omul devine hrană pentru Dumnezeu în alte locuri din opera sa, sfântul Maxim afirmă următoarele idei. În *Răspunsuri către Talasie* 20, sfântul Părinte spune că Dumnezeu, Doritorul mântuirii tuturor oamenilor, flămânzește după îndumnezeirea lor (cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 20, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în „Filocalia românească”, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2009, p. 91). În *Întrebări și nedumeriri* 45, sfântul Maxim, arătând ce semnifică

Concluzii

În lumină nu mai există timp. Știința a demonstrat că la nivelul fotonului, care se deplasează cu viteza luminii, nu mai există timp. Acest lucru demonstrat științific arată că, din perspectivă teologică, în Dumnezeu care este lumină, timpul nu există. Nu numai Ființa dumnezeiască exclude timpul, ci și lucrările necreate ale lui Dumnezeu sunt în afara timpului, așa cum afirmă sfântul Maxim în *Capete gnostice* 1, 48. Cu toate acestea, posibilitatea timpului se află în Dumnezeu. Sfântul Maxim afirmă că „rațiunile timpului sunt în Dumnezeu”. Timpul în viziunea sfântului Maxim este un mijloc prin care creatura prin mișcarea sa spre Creatorul ei, dobândește eternitatea lui Dumnezeu. Prin urmare, creatura câștigă eternitatea prin mișcarea ei spre Dumnezeu în timp. În același sens, în gândirea sfântului Maxim, timpul contemplat ca mișcare sau mijloc între început și sfârșit, sau între facerea lumii și transfigurarea ei prin harul lui Dumnezeu mai presus de timp, este o relație între cele două margini ale lumii, o relație ce unește începutul și sfârșitul. În acest sens, mijlocul și sfârșitul sunt cuprinse virtual în rațiunile începutului, iar începutul și mijlocul, sau facerea lumii și timpul sunt concentrate, actualizate, împlinite și desăvârșite în sfârșit. Rațiunile timpului cresc pe parcursul istoriei, iar când acestea se vor coace, atunci Dumnezeu va pune capăt mișcării temporale, pentru ca făptura să-și odihnească lucrarea ei temporală în odihna veșnică a lui Dumnezeu. Prin urmare, atât triada început-mijloc-sfârșit, cât și triada facere-mișcare-stabilitate, arată că timpul, dar și spațiul sunt o relație între margini. Scopul timpului este de a însoți făptura pe drumul spre Emausul eshatologic sau, scopul timpului este de a însoți făpturile până la hotarele veșniciei, așa cum Moise – ca tip al timpului – a condus poporul evreu prin pustiul Sinai până înaintea

peștele pregătit de Domnul Iisus Hristos Înviat ce S-a arătat la Marea Tiberiadei celor șapte ucenici ai Săi, spune că „peștele semnifică firea omenească ce înnoată în confuzia patimilor pe care, pentru negrăita iubire de oameni, Domnul venind, l-a tras afară din marea vieții și arzându-l cu focul Duhului Sfânt și topind toată untura patimilor, îl preface în hrană pentru Sine și pentru Apostoli. Căci pururi Cuvântul flămânzește după mântuirea noastră împreună cu cei care-L urmează, fiindcă prin pilda Lui au primit a muri pentru mântuirea noastră” (cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, 45, trad. Laura Enache, Editura Doxologia, Iași, 2012, p. 112).

hotarelor pământului făgăduit. Și așa cum Moise nu a intrat în Canaan – simbol al Împărăției veșnice a lui Dumnezeu – la fel timpul nu va intra în eternitate, ci doar firea sau materia lucrurilor îndumnezeite.

Despre Biserică. Ființa și unitatea ei, într-o abordare ecumenică a teologului Paul Evdokimov

Vasile Eugen SUCIU

Abstract:

My research involves same prospects regarding one of the most concerning theme of the theologian Paul Evdokimov: ecclesiology. He wants to explain, in an elevate manner, how important is to live inside the Orthodox Church, where God is always waiting, with goodness and love, the return of his children. The study wants in the same time to take again the themes like borning Church, unity as an atribut of Church, ecumenical relationship between confessional christian institutions, walking on the way of conciliation. Another aspect that the theologian wants to give us is about Apostolic Age, when the faith was stronger, even many people was fighting against the young Church.

Keywords:

Church, conciliation, dogma, ecclesiology, ecumenical, Holy Spirit, hope, unity.

Introducere

Biserica luptătoare și cea triumfătoare, două noțiuni ce vizează aceeași realitate, una văzută și una aparținând altei lumi, nevăzute.¹ Abordarea lor teoretică a fost dezvoltată în trecut, dar și în studii actuale, tema necesitând multe explicații, în ceea ce privește primul aspect, în care sinergia, relația omului cu Dumnezeu, își are rolul

¹ Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, EIBMBOR, București, 1987, p. 119.

ei, în vederea mântuirii, aici și acum, dar și în ceea ce reprezintă al doilea aspect, cel al vieții veșnice, urmând judecății finale sau universale.

În învățătura teologiei ortodoxe, sensul noțiunii „Biserică”, este legat de prezența reală a unei comuniuni concretizate, a unui grup de oameni, adunări, denumiri nou-testamentare, toate indicând o unitate de credință, de manifestare a vieții interioare înspre Dumnezeu, o epectază.

Când dezbate problema Bisericii, eclesiologia, Paul Evdokimov, un teolog rus al secolului trecut, nu se mulțumește cu preluarea, aproape reflexă, structural-terminologic vorbind, pe care o are un teolog, atunci când dezvoltă asemenea subiect, ci atrage atenția asupra unor elemente care ajută la înțelegerea mai bună a învățăturii bimilenare, în sensul acesta prezentarea dânsului are și o manieră aparte, semănând cu cea a unui martor-povestitor, trăitor a celor expuse; învățătura aceasta apare tot mai mult readusă în plan apropiat și legată de o temă care și ea necesită aprofundare, astăzi și în viitor-ecumenismul.

1. Aspecte eclesiologice generale

Instituția Biserică, o lucrare teandrică, pare să-și aibă centrul peste tot, la fel cum Duhul acționează peste tot și „unde voiește”,² lucrările ei sunt minunate, emanând ceva din neînțelesul văzut, absconditus, și concretizat istoric și duhovnicesc al momentului Cincizecimii. Într-adevăr, Biserica primară necesita kerigmă și fapte (Fapte, II,37), doar așa se puteau apropia de noua învățătură mulți. Inițierea era urmată de „focul” Botezului (Fapte, II,41), pentru a deveni pnevmatofori, de acum existând posibilitatea de a fi și rămâne în comuniune cu Hristos, în mod tainic, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său (Fapte, II,42).

Incursiunile pe planuri variate, unde se întâlnesc dogma, canoanele, patristica cu explicațiile ei, istoria și cultul, ne ajută și ne lărgesc spectrul în a vedea ceva din viața Bisericii primului veac, din partea unui căutător inițiat, care dorește dintru început să stabilească prioritățile unei expuneri pertinente.

Schimbarea apărută în urma venirii Mântuitorului este simțită

² Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu-vicar, EIBMBOR, București, 1996, p. 138.

și în cadrul locașului de cult, unde prezența episcopului³ cadrează cu o ierarhizare, de sus în jos, ce denotă ordinea care se pregătea să rămână în treptele preoției : episcopatul, preoția și diaconatul. Acum Biserica începe să fie strâns legată de cel care dă garanția că tot ceea ce se întâmplă în comunitate, vine de la Dumnezeu, a Căruia voie este împlinită prin Fiul, întru Duhul Sfânt, de către fiecare membru al Bisericii care Îl are pe Hristos în el, adică este hristofor.

Unirea în Trupul lui Hristos cu Trupul lui Hristos nu este un concept doar, ci o realitate, o sinteză patristică explicată și explicabilă, atunci când termenii folosiți sunt potriviți și echilibrați perfect.⁴ Dacă în Hristos s-au recapitulat toate, acest lucru a avut un scop. Ascultarea omului de Creator trebuie să revină la normalitate, la dorința de a deveni dumnezeu, după cum au înțeles și teologii mari ai Ortodoxiei, Maxim Mărturisitorul, Ioan

Damaschinul, Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nazianz, Dionisie, Cabasila.⁵ Trupul lui Hristos, adus în Potir, în cadrul Sfintei Liturghii, unește pe cei care-L gustă, într-un tot al Totului, fiecare luând din tot mereu Același întreg Trup, toți deopotrivă păstrându-se ca membre vii, lucrătoare, la urcușul duhovnicesc, la începutul bun.

Doar în Hristos ne regăsim, în căutarea sensului istoric și spiritual al acestei lumi; Logosul devenit om, readuce în ființa aceasta tot ceea ce a lăsat deoparte lumea de după Adam. Locul și starea pe care le ia Hristos în fiecare dintre noi sunt deopotrivă lucruri minunate, pornite din grija Tatălui pentru creația Sa. La sfârșitul vieții acesteia și îndreptarea spre judecata firească și obiectivă, dată Fiului, vom înțelege deplin puterea lui Dumnezeu și El ne va „recunoaște” după ceea ce am primit, prin voie proprie de la Hristos.

Problema eclesiologiei este tratată de Paul Evdokimov într-o manieră deschisă, fără o „cenzură” teoretică apuseană, deși acolo și-a pus sub condei marile sale studii teologice, dovedind, din neliniștea ce nu-l lăsa să nu cerceteze, un geniu al erminiei pe mai multe fronturi de cultură creștină. De acest aspect este legată și hristologia, ea aducând în scrierile sale idei justificatoare din gândirea patristică. Biserica este văzută ca un trup tainic, de aici ajungând la Taina Euharistiei, instituită la Cină, unde Apostolii au fost îndemnați să guste și să permanentizeze împărtășirea cu Trupul și

³ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 143.

⁴ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 150.

⁵ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 154.

Sângele Domnului (Lc.XXII,17-20), și la celelalte aprecieri legate de aceste mari teme teologice. Vedem că vrednicia noastră nu poate fi suficientă, de aceea iconomia divină „completează” inițiativa omului, ajutându-l să coliturghisească cu bucurie, cu frică și cu multă dragoste. Amartologia sa vorbește despre mereu tendința omului spre a greși, într-un context în care i se cere a urma pe Hristos, prin metanoia, prin revenire curată în relația cu semenii și cu cea cu Dumnezeu.

2. Momentul Cincizecimii și aspectul ființial al Bisericii

Istoria mântuirii omului, lucru hotărât din voința divină, are și un început istoric-momentul Cincizecimii sau împlinirea promisiunii de a trimite ucenicilor pe Duhul Sfânt, de la Tatăl. Evenimentul pare a fi influențat și provocat de a treia Persoană a Sfintei Treimi, însă el este opera Sfintei Treimi;⁶ toate momentele lui Dumnezeu spre om aparțin celor Trei Persoane și indică modul de abordare al comuniunii, precum și modelul de trăire și manifestare al Bisericii,⁷ care urma în scurt timp, să se instituie, să se formeze ca grup de oameni mărturisitori-botezați (Fapte II,44), dornici de a trăi într-o nouă „variantă” a moralei ce până atunci era doar la nivelul de auzire din profeții (Fapte IV, 32).

Doar Biserica are autoritatea și mijloacele de a realiza și menține, în cadrul membrilor ei, un „modus vivendi” bine-plăcut lui Dumnezeu și care de pe acum trăiesc o viață harică,⁸ unde prezența lui Hristos rămâne mereu trează.⁹ Rodul pogorării Duhului Sfânt este lucrul cel mai important la începutul erei creștine,¹⁰ pentru dezvoltarea interioară, calitativă, dar și în afară, geografic vorbind. Comunitățile creștine inițiale țineau la o regulă de viață, la o împărtășire a adevărului uniformizată, Apostolii fiind cei care le-au instituit și organizat, le-au consacrat conducători care au preluat

⁶ Pr.Prof. Ion Bria, *Credința...*, p.120.

⁷ Pr. prof. Ion Bria, *Credința...*, p. 124.

⁸ Alexei St. Homiakov, *Încercare de expunere catehetică a învățăturii despre Biserică*, trad. de Prof. N Chițescu, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, XXXVI (1960), nr. 11-12, p. 593.

⁹ Pr. prof. dr. Isidor Todoran, *Apostolicitatea Bisericii*, în „Mitropolia Ardealului”, VII (1962), nr. 3-6, p. 322.

¹⁰ Pr. prof. Ion Bria, *Credința...*, p. 123.

îndatoririle la modul cel mai serios,¹¹ pentru ca întreaga comunitate să constate o transformare în inima fiecărui creștin.¹²

Tot ceea ce a realizat, în activitatea Sa pământească, Fiul lui Dumnezeu, duce la întemeierea, dezvoltarea și rămânerea în veșnicie a Bisericii. Istoricitatea ei ne indică un început și o devenire, dar ca modalitate de a trăi viața adevărată, avem certitudinea că ea asigură, prin natura ei, legătura cu Dumnezeu, prin Fiul și cu ajutorul și conlucrarea Duhului Sfânt; astfel va rezulta o reșezare a omului, prin transfigurare, în comuniune deplină cu Dumnezeu, acțiune care se va vedea atunci când va primi răspunsul neîntârziat de la El (Mt. XXV, 21; 23).

Fiind legată de Sfânta Treime, Biserica este continuatoarea trăirilor Ei, modelul unic, așa cum am mai subliniat, lucrul acesta fiind înțeles doar prin etapele vieții și activității lui Iisus Hristos, adică jertfei până la moarte și învierii Sale, în numele dragostei pentru care ne-a creat și ne-a iubit Dumnezeu.

Viața Bisericii, pentru primii creștini, dar și pentru cei de azi, trebuie să fie una a comuniunii între membrii ei, așa ca la începutul ei istoric. Dacă însă vorbim de obârșia ei¹³ dintru început, ajungem la aceeași idee a sfatului tainic al Persoanelor Sfintei Treimi, unde extensia comuniunii spre om era hotărâtă de Ele, razele luminii divine licăreau deja, ca un prim suport spiritual spre cel ce avea să răsară din lut, să primească suflarea de viață de la Creator (Gen. II, 7).

În interiorul Bisericii, Trupul Tainic, acționează Duhul.¹⁴ Acest aspect dovedește că toate evenimentele mântuitoare, amintite în scripturi, anticipează, odată cu Întruparea Fiului (In. I, 14), momentul Cincizecimii și că Duhul este și rămâne mereu prezent în toate actele sfințitoare.¹⁵ Biserica poate exprima astfel o realitate văzută, care ține de spiritual și temporal, dar și una nevăzută, îndreptată spre ceea ce are să vină, la un timp neprecizat, adică lumea viitoare.¹⁶

¹¹ Iustin Moiesescu, *Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică*, în „Studii Teologice”, III (1951), nr. 7-8, p. 412.

¹² Vezi Magistr. Pr. Ioan Mircea, *Organizarea Bisericii și viața primilor creștini, după Faptele Apostolilor*, în „Studii Teologice”, VII(1955), nr. 1-2, p. 64-92.

¹³ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, pp. 137-138.

¹⁴ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 139.

¹⁵ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol. II, EIBMBOR, București, 1997, p. 199.

¹⁶ Pr. prof. Ion Bria, *Credința...*, pp. 121-122.

Perioada cuprinsă între Cincizecime și a doua venire este timpul manifestării Bisericii luptătoare; el poate fi socotit ca fiind extins, istoric vorbind, având în vedere că nu știm de un moment precis al finalului lui (Mt. XXV, 13), dar, pentru fiecare dintre noi, el este scurt sau suficient, pentru a câștiga mântuirea. La „scurtimea vieții noastre”, faptele noastre bune și credința nu trebuie să înceteze¹⁷ și nici dragostea să nu slăbească (I Cor. XIII, 8), astfel nu va înceta relația Bisericii cu Cel care a întemeiat-o și vrea ca să tindem spre desăvârșire¹⁸, în vederea întâlnirii cu El pentru răsplată (Mt. XXV, 34).

3. Legătura între Duhul Sfânt și unitatea Bisericii

Sfântul Duh este Cel care unește toate (Efes. IV, 4) și le desăvârșește, își are manifestare în fiecare membru al Bisericii (Rom. VIII, 9) și îl pecetluiește (Efes. I, 13).

Cei care îl primesc pe Hristos, îl primesc și pe Duhul Sfânt; cele două Persoane ale Sfintei Treimi lucrează spre același scop, însă în mod diferit: Duhul încălzește inima, iar Hristos mântuiește.¹⁹

Unitatea Trupului lui Hristos, care este Biserica, nu poate fi recunoscută fără ca fiecare mădular în parte să nu experimenteze „Harul lui Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și Împărtășirea Duhului Sfânt” în viața aceasta. Toate acțiunile sunt legate de relația aceasta, unitatea credinței fiecăruia este și unitatea Bisericii, iar rămânând în drumul spre desăvârșire alături de Hristos, Capul Bisericii, avem doar de câștigat.

Prezența Duhului în cadrul slujbelor, în special la Sfânta Liturghie, are rolul de a ne apropia între noi și cu Dumnezeu. În urma împărtășirii cu Trupul și sângele Domnului Iisus Hristos, afirmăm: „am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc”, arătând că suntem inițiați și „in via” spre sfințenie, un „homo religiosus” care caută învierea și nemurirea,²⁰ dar numai prin trecerea „purificatoare”, cu trudă, jertfă și nădejde neconținută, pentru a deschide „ușa strâmtă” a Raiului, unde vom „petrece” doar cei

¹⁷ Magistr. Leon G. Arion, *Concepția despre Biserică în Epistola către Efeseni*, în „Studii Teologice”, XVII (1965), nr. 7-8, pp. 416-417.

¹⁸ Magistr. Leon G. Arion, *Concepția...*, p. 409.

¹⁹ Magistr. Leon G. Arion, *Concepția...*, p. 409.

²⁰ Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, trad. de Carmen Bolocan, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 20.

restaurați întru Hristos,²¹ adică „homo chrestianus”. Adam cel vechi a fost tras de mâini, ridicat, așa cum vedem în una dintre icoanele Învierii, de Adam cel Nou, de Hristos. De atunci a trecut mult timp, dar puterea lui Dumnezeu și grija pentru fiecare creație a Sa, nu lasă niciun suflet a fi pierdut. Creația, la rândul ei, are o datorie prin a răspunde la dragostea Lui.²² Este cadrul în care existăm, un destin spre care suntem chemați să ne înțelegem menirea. Nu este vorba aici de predestinație, ci de coparticipare în duhul libertății primite ca dar, încă de la creație. Acest lucru îl înțelegem și din răspunsul pozitiv al Fecioarei Maria, dat la anunțul îngerului care vestea hotărârea lui Dumnezeu pentru întreaga omenire, de a o scoate din deznădejde.²³

Unitatea, ca atribut al Bisericii, ne identifică în mod autorizat ca membre vii ale instituției teandrice eclesiale. În orice loc ne-am afla, aparținem aceleiași Biserici,²⁴ ne identificăm prin ceea ce reprezentăm,²⁵ adică o entitate într-o perpetuuă legătură ființială cu Hristos și Biserica Sa, uniți prin dragoste și har.

Putem vorbi astăzi de o continuitate a Bisericii primare, de păstrarea în Biserică, de la Sfinții Apostoli (Evr XIII, 8), a modalității de abordare a problemelor „ekklisia”-ei, în ceea ce privește ierarhia, cultul, administrarea, mărturisirea credinței,²⁶ ulterior stabilită în formule sintetice, elevate, neexistând vreo „pauză” în derularea și atingerea scopurilor, finalitatea sfințitoare. Viața și normele, tradiția ei urmează într-adevăr învățătura și cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos.

Contextul istoric arată existența unei unități în cadrul grupului, dar prezența Bisericilor locale, având un conducător, pe episcop, o euharistie, este o realitate acceptată, cu condiția de a nu se considera independente, ci de a-și recunoaște real apartenența la Biserica Universală, cu toate cele ce decurg din aceasta, în sensul

²¹ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. de Teodor Baconschi, Editura Sophia, București, 2013, pp. 103-104.

²² Magistr. Leon G. Arion, *Concepția...*, p. 411.

²³ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 165.

²⁴ Pr. lect. univ. Constantin Rus, *Biserica locală în perspectiva comuniunii*, în „Altarul Banatului”, VI (1995), oct-dec, p. 18.

²⁵ Arhid. Prof. dr. Constantin Voicu, *Unitatea Bisericii în oikumene, după Sfântul Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Banatului”, XXIX (1979), nr. 4-6, p. 282.

²⁶ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, vol I, Editura „Andreiana”, Sibiu, p. 322

de ascultare, acceptare și ducere mai departe, în deplin spirit de conciliere, a sacralității și misiunii Bisericii Apostolice din primul secol creștin.

Prin ce mijloace s-a menținut unitatea Bisericii în timp? Prin faptul că deopotrivă, cler și laicat, membrii Bisericii au respectat rolul lor la lucrarea întreită, de învățare, conducere și sfințire.²⁷ Putem spune că „unitatea Bisericii este mai profundă decât unitatea creștină?”²⁸ Este o întrebare care ne amintește de întrebarea: care este mai importantă virtute, dragostea sau credința? Dragostea (I Cor. XIII, 13), pentru că ea stă la baza celorlalte virtuți, deci și a credinței; fără ea ajungem la acțiuni extreme, la ură și război chiar, în numele unei credințe și dreptăți subiective, de partide. Așa că unitatea Bisericii ține de obiectivitate și de ceea ce are Biserica ca dat, de prezența Duhului Sfânt în ea,²⁹ care ne ferește de neadevăr, iar unitatea creștină este un deziderat, într-un context al diversității, spre care dorim să ne îndreptăm.

4. Aspecte ecumenice ale unității Bisericii

Despre Unitatea Bisericii se discută de la înființarea ei, până în zilele noastre și se va aborda problema aceasta și în viitor, pentru că este noțiunea și condiția care îi dă caracterul de stabilitate și credibilitate instituției Bisericii. Cuvintele Mântuitorului: „ca toți să fie una” (In. XVII, 21), au fost preluate, ca un laitmotiv, la ultimele întruniri ale Bisericilor care au deschidere spre dialog interconfesional. Înțelegem că se recunoaște distanțierea dar și existența unor puncte comune sau asemănătoare la aceste Biserici, care se pare că au înțeles, prin unii teologi, că în cadrul Ortodoxiei s-a păstrat adevărul; la fel cum apa curată o găsim la izvor, tot așa și învățătura Mântuitorului o găsim la sfinții Apostoli, deci acolo unde este mai aproape de origini.

Putem deci să observăm trei variante ale unui dialog, ce ar putea avea loc: între ortodocși și romano-catolici, între ortodocși

²⁷ Pr. prof. Constantin C. Pavel, *Opera mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și slujirea Bisericii Sale*, în „Ortodoxia”, XV (1963), nr. 3-4, pp. 439-440.

²⁸ Arhim. Prof. dr. Nicolae Mladin, *Pe calea unității Bisericii lui Hristos*, în „Ortodoxia”, XV (1963), nr. 3-4, p. 458.

²⁹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Criteriile prezenței Duhului Sfânt*, XIX (1967), nr. 3-4, p. 118 ș. u.

și protestanți și între protestanți și romano-catolici. Este ordinea istorică de separare, despre care nu insistăm aici. Cele mai des întâlnite discuții rămân cele ale primelor două amintite, considerate „Biserici-surori”, dar care s-au „vitregit” în secolul al XI-lea oficial, din cauze cunoscute astăzi. Problema unității revine în actualitate, în special în vederea ținerii unui nou mare sinod, pregătit în ambele tabere.

Există două noțiuni distincte, care au legătură între ele, pentru că vin să restabilească principii doctrinare importante, pentru o eventuală apropiată reunire a celor două mari Biserici: unitatea și unicitatea. Este clar că unicitatea este un atribut pe care-l găsim în legătură cu Biserica universală de până la schisma din 1054.. La o unitate reală și plenară se poate ținti doar dacă participanții folosesc toate mijloacele care conduc pe om la mântuire.³⁰ Tradiționalismul și Harul deplin există în Ortodoxie, Biserica îl folosește din plin. Doar aici vorbim de o istorie a sinoadelor, un fast incomparabil al ritualului, o viață ancorată în realitățile vitrege din decursul veacurilor și, cel mai important, o continuitate a Harului neîncetată. Ierarhia bine organizată în trepte, cultul sfinților, al icoanelor, sărbătorile, toate acestea n-au suferit schimbare, aparțin organic instituției Bisericii. Ortodoxia a reușit în timp să aducă în relația cu ceilalți creștini, învățătura despre Tradiție, cu cele două planuri ale ei: unicitate a credinței cu un conținut specific și continuitatea în legătură cu Duhul Sfânt.³¹ O consecință a unirii lui Hristos cu Biserica, cât privește viața credincioșilor, este tocmai prezența Duhului Sfânt și implicit a Harului, astfel aderarea la condițiile cerute de Biserică, liber consimțită, în dorința existenței unei legături „orizontale”, interumane, dealtfel necesare, conduce pe credincioși spre Dumnezeu.³² Misiunea Bisericii a rămas consecventă la împlinirea acestei unități, atât la nivel local, cât și la cel universal.³³ În ceea ce privește aplecarea spre viața socială, instituția Bisericii reprezintă arealul istoric unde „puterile veacului viitor” ne ajută să avem parte și de „puterea învierii”.³⁴

³⁰ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat...*, pp 322-323.

³¹ Pr. prof. Ion Bria, *Contribuții ortodoxe la teologia ecumenică de azi*, în „Studii Teologice”, XXXI (1979), nr. 5-10, p. 358.

³² Drd. Dorel Pogan, *Aspectul teandric al Bisericii*, în „Studii Teologice”, XXIV (1972), nr. 9-10, pp. 687-689.

³³ Pr. prof. Ion Bria, *Contribuții...*, p. 365.

³⁴ Pr. lect. dr. Adrian Niculcea, *Eclesiologia socială. Temeiuri biblice pentru dimensiunea activității sociale a Bisericii*, în „Studii Teologice”, LVI (2004), nr. 3-4, p. 99.

Părintele profesor Dumitru Stăniloae, într-unul din studiile sale,³⁵ amintește de concepția lui Paul Evdokimov în legătură cu tipologia teologiei în demersul ei specific Răsăritului, în problema unității și tradiției păstrătoare a adevărului. Iată un fragment, unde teologul rus spune că „în raportul Bisericii cu lumea, doar tradiția liturgică și doxologică dă un răspuns clar(...). Dacă în Răsărit teologia ține de vechile învățături bizantine, o face pentru că e sigură de păstrarea adevărului. Astfel că aici, orice schimbare (transformare) are loc în lumea lui Dumnezeu, și acest lucru este firesc, ca toate să fie pregătite, într-un progres spiritual și chiar material, pentru ziua a opta. Totul va avea legătură cu Hristos, pe Care căutăm încă de pe acum să-L înțelegem, știind că de la El avem și Lumina, și puterea de a fi părtași la întreita Sa slujire”.³⁶Ideea ce reiese din acest pasaj este legată de învățătura devenită faptă, care devine palpabilă numai în prezența lui Dumnezeu. Devenirea tuturor lucrurilor se vede deja ca preambul la eshaton, ca împlinire a cuvintelor Mântuitorului. O realitate care dă fiori, nu pentru că așa vrea Dumnezeu, ci pentru nepregătirea omului care n-a știut să aprecieze valoarea faptelor și puterea credinței în fața Divinității. Durează o viață, atât cât este dată, să ne găsim locul în lumea-dar al lui Dumnezeu și ne rămâne doar o clipă în care să fim fulgerați de fiorul întâlnirii cu El.

Aminteam de existența unor Biserici locale, care vin să întregască tabloul Bisericii în istorie. Fiecare grup dispune de calitățile cerute în spiritul evanghelic, canonic, haric, dar nu fără a considera și un oarecare specific ce ține de situarea geopolitică, de starea culturală, materială chiar. Sfinții Apostoli au întemeiat Biserici, ca mandatar, din motive pastoral-misionare (Mc. III, 14), riscând mult, însă cu mult curaj și tact. Ei au trasat o hartă nouă, cea a răspândirii noii învățături, într-o lume aflată în așteptarea veacurilor pentru o schimbare, pentru ceva care să schimbe în bine mersul omenirii. Așa se explică textul din Galateni IV, 4, în legătură cu „plinirea vremii”. Predica lor a schimbat destine dar lumea s-a împărțit, iar pacea nu a fost rezultatul acestei munci de apostolat, pentru că Învățătorul îi atenționase în legătură cu jertfa care stă la baza oricărui lucru de valoare. Prigoana împotriva creștinilor adevărați n-a încetat niciodată. Creștinismul însă nu va pieri, el poartă cuvântul mântuitor, al vieții veșnice, face patre din planul

³⁵ Este vorba de studiul intitulat *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, din „Ortodoxia”, XIX (1967), nr. 4, pp. 494-540.

³⁶ Fragment din „An Orthodox Look at Vatican II, July, 1966, vol.I, nr.3, pp. 169-172.

lui Dumnezeu cu lumea. În zilele noastre, când și timpul pare că se contractă, când lumea se cerne prin atâtea ispite, împinsă spre secularizare, rolul Bisericii este necesar în menținerea unității și a dragostei între semenii. Ecumenismul este o nouă „luptă”, de data aceasta „cruciada” se petrece prin cercetare pașnică, prin întâlniri frățești, prin dialog. Toți suntem chemați, la nivelul la care ne aflăm, spre o misiune apostolică, individuală.³⁷

Există un risc major, un teren nesigur, spune Paul Evdokimov într-o carte a sa,³⁸ atunci când darul lui Dumnezeu nu este primit, mai mult, el este înlocuit, așa încât sufletele pot primi ceva virtual și fals. El face referire la momentul Cincizecimii, de care s-a „profitat” prea mult, „îmbătându-se” mulțimile de o euforie din care lipsește Duhul. Credința nu e o „modă”, iar Dumnezeu nu e doar un principiu. Neavând ca Domn pe Hristos, ne reducem ontologic la materia searbădă și neputincioasă, creată de Dumnezeu, dar necuprinsă în Hristos. De aceea, astăzi acest demers, ecumenismul se cere a fi tratat la modul serios și practic, cu exigențe portivite lumii în care trăim, refăcând unitatea văzută a masei creștinilor, după un plan misionar real. Așa se va realiza o coeziune în cadrul Bisericilor.³⁹

5. Biserica în actualitate

Dinamismul Bisericii în decursul veacurilor demonstrează tocmai puterea mereu prezentă și înnoitoare a Duhului Sfânt în cadrul ei.⁴⁰ Întreaga operă de mântuire a omului, pe care o realizează Fiul lui Dumnezeu, nu reprezintă doar un moment istoric trecut, ci ea se produce perpetuu, cu fiecare subiect în parte. De aceea recapitu-

³⁷ Pr. prof. Ion Bria *Credința....*, p.319.

³⁸ Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. de Pr. prof. Ion Buga, „Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1993, p. 89, unde face referire la cartea lui Simone Weil, *Așteptarea lui Dumnezeu*.

³⁹ Pr. prof. Ion Bria, *Un ecumenism mai exigent*, în „Biserica Ortodoxă Română”, CXI (1993), nr. 10-12, p.

⁴⁰ Panayotis Nellas, *Omul-animă îndumnezeit*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 156. El scrie aici că: „Biserica nu este o realitate statică. Ea reprezintă o mișcare, o dinamică transfiguratoare. E nunta neîncetată în spațiu și timp a Creatorului și a creaturii Lui. În acest amestec fără contopire a naturii create cu cea necreată, creația se retopește în trupul Domnului, se realcătuiește sacramental, este transfigurată, devine și e vie ca Trup al lui Hristos”.

larea retroactivă este prezentată în ințelepciunea Bisericii; nici un suflet nu e uitat de Creator, căci la Înviere rostim cu toții: „și celor din mormânturi viață dăruindu-le”. Dar jertfa și învierea omului care urmează viața Mântuitorului astăzi, mâine și până când va hotărî Dumnezeu, nu vor fi uitate, ci răsplătite, pentru că întreaga omenire, oamenii din toate timpurile și din toate locurile, „din tot locul stăpânirii Lui” au fost asumați, cuprinși în planul de răscumpărare.

Roadele trăirii duhovnicești, prin asceză, sacralizare și îndumnezeire (theosis), ne țin mereu pe drumul anevoios, dar la capătul lui suntem așteptați cu brațele deschise, ale tatălui fiului risipitor, ale lui Hristos de pe crucea Golgotei.

Actualitatea Bisericii se vede a fi tot mai necesară. Lumea a înțeles în mare parte că drumul ei înainte se îngustează, se caută mereu soluții izbăvitoare, dar fără o raportare la realitatea sufletească, mereu uitată într-un colț; materialismul nu-l face pe om fericit și aici este marea dramă a vieții⁴¹. Omul este întâi ființă religioasă și apoi secularizată. Pregătirea lui pentru viața viitoare se realizează în Biserică. Niciodată ea nu a dominat lumea, vorbim aici de cea ortodoxă, de aceea ecumenismul promovat de ea poate fi urmat, pentru că nu urmărește o „uniformizare”, dar nici un „compromis dogmatic”⁴².

Tot mai mult se vorbește în ultima perioadă despre sobornicitate, catolicitate, universalitate, în mediile bisericești. Termenul „catolicitate” a căpătat sensul de universal, și știm că este folosit în ambele Biserici, ortodoxă și catolică apuseană. În Ortodoxie, expresia de sobornicitate redă sensul de unire a părților în întreg, exprimând legătura de comuniune, intimă, după modelul Sfintei Treimi.⁴³

⁴¹ Prot. Dr. J. A. Novak, *Confruntarea ecumenică a eclesiologiei ortodoxe*, trad. de Ion V. Georgescu, în „Mitropolia Banatului”, XVIII (1968), nr. 7-9, pp. 414-420.

⁴² Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine*, București, 1968, p. 127.

⁴³ Drd. Nicolae Fer, *Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii*, în „Studii Teologice”, XXIII (1971), nr. 7-8, pp 520-533. În această direcție, autorul studiului, atrage atenția asupra acestor termeni, încercând să clarifice modalitatea uzitării lor în context ortodox: „Biserica nu exprimă doar unitatea în Hristos, ci în întreaga sfântă treime,(...)iar sobornicitatea nu implică doar unitate, ci și pluralitate de ipostasuri.(...) Dinamismul sobornicității Bisericii e explicat prin faptul că sobornicitatea este lucrarea Sfântului Duh, care interiorizează, personalizează și unifică. (...) O viață creștină autentică îl arată pe hristos viu în fiecare dintre

Dacă recunoaștem că Biserica deține Adevărul, atunci va trebui să acționăm în consecință. Căutarea e necesară din partea noastră, iar ea se adresează tuturor, mulți, puțini, adunați sau depărtați.⁴⁴Biserica a ajuns astăzi să cuprindă pe mulți, ceea ce înseamnă că rolul conducătorului consacrat prin Har, în persoana episcopului, își reprezintă bine turma. Dar în Ortodoxie, organizarea ierarhică este stabilită de așa natură, încât membrii și clerul colaborează în deplină armonie. De aceea Biserica este și rămâne actuală, continuând să-și ajute credincioșii, în întreita lor menire duhovnicească. Ea nu rămâne veche și perimată, dimpotrivă, cu discreție și curaj, ea își relizează ceea ce are în plan, pornind de la faptul că aduce în mijlocul oamenilor doar cele de folos mântuirii, lucrul cel mai important. „Natura comunitară a Bisericii implică o unitate și o destinație pentru mădulele ei”⁴⁵, de aceea orice acțiune a fiecărui membru are efect și contează aici și în veșnicie.

Concluzie

Această expunere sumară încearcă să readucă în atenție teme din munca de cercetare a teologului rus, cu privire la eclesiologie. Aspectele importante ale încercărilor de expunere nu sunt toate prezentate aici, rezumându-ne doar la două: ființa și unitatea, la care am adăugat și câteva aspecte de ecumenism; de altfel o mare parte a operei sale este împletită cu ecumenismul. Unitatea Bisericii reprezintă caracteristica stabilității în instituția teandrică. Prezența Duhului Sfânt desăvârșește lucrarea Bisericii, o reînnoiește, aducând-o mereu înaintea timpurilor, în drumul ei prin istorie, spre o lume promisă, reîntregitoare a ființei umane și veșnică.

Aspectele legate de doctrină, adevărurile neschimbate din tezaurul Ortodoxiei, sunt în legătură intimă cu trăirile membrilor Bisericii. Firescul acceptării normelor canonice și al severității legate de viața mistică și liturgică, motivează pe oricine, aflat în deplin acord benevol, la a nu renunța la credința strămoșilor, care dă satisfacția și șansa apropierii de Înviere. Actualitatea eclesiologiei o resimt și cei din Bisericile Creștine, care au început, din secolul trecut să pro-

noi, în mod plener; în fiecare hristos trăiește, prin unirea totală pe care o acceptăm”.

⁴⁴ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p.172.

⁴⁵ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Natura Bisericii din punct de vedere ființial și comunitar*, în „Mitropolia Banatului”, XXX (1980), nr. 10-12, p. 660.

moveze o acțiune de dialog. Dacă demersul lor este sincer, sunt șanse ca la viitorul mare sinod să se traseze idei surprinzătoare, legate de moralitate, canonicitate, unitate și cult, în sensul acceptării, nu compromisului, adevărurilor mereu valabile din Biserica universală.

Studia Doctoralia
 ISSN 2537 – 3668
 An 1 (2016) /1/ pp.336-347

Conceptul bunurilor pământești reflectat în Sfânta Scriptură

Ierom. drd. Iachint VARDIANU

iachint.v@gamil.com

Abstract:

Earthly goods designate all the things that are meant to serve the need of man, assuring the proper environment in the society for any sort of life form. The Bible presents us the days in which God created all the goods needed by us which are presented as being „good” (Gen. 1, 8). As a Creator, God remains the rightful owner of the entire universe, and not just by Himself because He wants to make the human being share in the joy and have him be the owner who walks through its area (cf. Gen. 3, 8-9).

All the goods created by God on Earth are the representation of love, and also the way God expresses himself towards mankind. The mankind can receive all of this things only by staying in communion with Him. Breaking the relationship with God, as a consequence off falling in sin, a disruptive factor for man, bringing to the loss of the correct interpretation and between the Creator and creation, but also between man and the surrounding world. The expulsion from the Garden of Eden and spiritual alienation from God led the man to an exaggerated attachment to the material world through the appropriation of things, a sense of ownership giving extra comfort and relief. The Patriarchs and all the righteous people from the Old Testament felt divine blessing coming from earthly abundance of gifts that God has bestowed for their faithful service. Hebrew people at many times received divine support in the bloody battles fought against the heathen nations, and brought them victories by increasing abundance of material goods.

The prophets as God's ambassadors rebuked the weak who love earthly possessions more than God or others and who make wealth idol. For God is not provoked anything more on the rich than they do injustice to the poor, widows or orphans. God manifests a special love for the poor and all people in need. More than the personal merits of the needy, God protects them because He is the Lord of justice and considers it just to protect

the people who are in a state of humiliation, oppressive, the inability to defend themselves.

The Gospel brings to light a new perspective on wealth. Worldwide, disrupted by the sin of Adam, is now restored by the Sacrifice and Resurrection of Christ from the dead. The man, on his way to the likeness of God, is learned to become a priest of creation, sanctifying the surrounding nature with all its goods by using and consuming them in the service of love of our brothers in Christ. Generosity and kindness are not only remedies regarding the love of money that, in fact, Christ rebukes severely on several occasions, but it should primarily reflect a desire to acquire the grace of God more than anything on this earth.

No lack of material goods makes the man die, but the lack of love of man's existence poses. If it happens that a man starving, it is because his peers do not see a fellow sufferer and not share with him their property. On this principle we developed first Christian communities where formal detachment from temporal goods was seen as a first step on the ladder of spiritual perfection. Jesus Christ revealed to us the true meaning of material goods. Man, guided by the word of the gospel, learn to administer temporal goods with responsibility and honesty, without passionate attachment, but aware that earthly goods are very necessary in fulfillment of Christian love towards our brothers in Christ and the work of proclaiming Christ to the world.

Keywords:

gospel, creation, poor, owner, God, temporal goods, abundance

Introducere

În limbajul juridic modern, prin *bunuri* sunt desemnate toate acele lucruri susceptibile de apropiere care fac parte din patrimoniul unei persoane¹, în natură existând și lucruri care astăzi nu pot face obiectul dreptului de proprietate, ca de exemplu aerul sau lumina soarelui. Vechii romani foloseau termenul *res* pentru a desemna atât lucrurile în general, cât și bunurile, ceea ce arată inteligența juridică romană, întrucât, cel puțin teoretic, în anumite condiții, orice lucru care se găsește în natură putea deveni proprietatea cuiva, chiar și luna cu stelele sau nisipul oceanului.

Bunurile constituie tot ceea ce este util societății sau individului pe a-i asigura bunăstarea și viața fericită.² Cu alte cuvinte bunurile

¹ Gabriel Boroi și Carla Alexandra Anghelescu, *Curs de drept civil*, Edit. Hamangiu, București, 2012, p. 74.

² Cristian Begus, *Diritto patrimoniale canonico*, Edit. Lateran University, Città del Vaticano, 2015, p. 9.

trebuie să deservească nevoilor omului, asigurând mediul potrivit bunei desfășurări a vieții în societate. Dumnezeuiasca Scriptură ne prezintă cele șase zile ale creației în timpul cărora Dumnezeu a adus la existență întregul univers cu toate lucrurile sale. La sfârșitul fiecărei zile Creatorul privea lucrurile pe care le făurise și vedea că toate erau bune (Fc. I, 8). În ultima zi, spre seară, Dumnezeu l-a plămădit pe om ca imagine a chipului Său (Fc. I, 27) și cea mai importantă realizare din toată creația. Omul, în dubla sa reprezentare bărbat sau femeie, (Fc. I, 27) a fost rânduit de Creator drept stăpân al tuturor lucrurilor (Fc. I, 28) ca să aibă grijă de toate animalele, păsările și celelalte viețuitoare și de tot mediul înconjurător. (Fc. I, 28-29)

Omul poartă marea responsabilitate de a fi reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ și stăpân responsabil, iar nu robul sau bațjocitorul lumii materiale. În virtutea chipului lui Dumnezeu pe care îl poartă în sine (Fc. I, 27), omul este așezat domn al naturii, având menirea de a fi mijlocitor între Creator și lumea creată,³ iar iubirea cu care Dumnezeu a creat lumea și pe om, este principiul care stă la baza intervenției omului în natura înconjurătoare.

1. Vechiul Testament

Bunurile pământești sunt strâns legate de viața umană pentru că ele sunt expresia iubirii atât de mari a lui Dumnezeu față de persoana umană. Aceste daruri divine îl pot ajuta pe om laându-i să-și manifeste dragostea față de Dumnezeu și de semenii. În vechiul testament găsim mai multe versete care ne pot ajuta în vederea unei corecte interpretări a raportului dintre om și bunurile pământești.

Din cartea Facerii înțelegem că Dumnezeu a creat și organizat cerul și pământul cu toate ale lor pentru om, căruia Creatorul i-a și dat în custodie totul. (Fc. I, 28-30) Dumnezeu încearcă să contureze în inima omului sentimentul gratitudinii pentru binecuvântarea divină revărsată asupra lui sub forma bunurilor pământești atunci când îi spune lui Israel: „te va duce Domnul Dumnezeul tău în pământul acela pentru care s-a jurat părinților tăi: lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov, ca să ți-l dea cu cetăți mari și frumoase, pe care nu le-ai zidit tu, cu case pline de toate bunătățile, pe care nu le-ai umplut tu, cu fântâni săpate în piatră, pe care nu le-ai săpat tu, cu vii și cu măslini,

³ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, ed. Emia, Deva, 2005, p. 198

pe care nu le-ai sădit tu, și vei mânca și te vei sătura, atunci, păzește-te, să nu se ademenească inima ta, ca să uiți pe Domnul.” (Deut. VI, 10-13) Proprietarul de drept al tuturor lucrurilor rămâne Dumnezeu, (cf. Lev XXV, 1-7) dar nu în singurătate, întrucât El dorește să împărtășească această posesie cu omul.⁴ Dumnezeu, plimbându-Se prin Rai în răcoarea serii, dorea să-l întâlnească pe om pentru a-l face și pe el părtaș la bucuria proprietarului care merge prin aria sa. (cf. Fc. III, 8-9) Păcatul l-a făcut pe Adam să nu aibă parte de această plimbare maiestuoasă prin Eden, alături de Domnul. (Fc. III, 6) Neascultarea față de voia lui Dumnezeu a produs în lume un element perturbator prin întreruperea comuniunii dintre Creator și creație.⁵ (Can. 15 Sinodul de la Orange-3 iulie 529)

După ce Adam și Eva au fost conduși în afara grădinii Edenului, (Fc. III, 23) s-au simțit lipsiți de protecția și dragostea lui Dumnezeu pe care le aveau când se aflau înăuntru. De atunci, ei au fost nevoiți să trăiască într-o lume înstrăinată de Dumnezeu în care totul, hrana, adăpostul, siguranța, bucuria și chiar comunicarea cu Dumnezeu se dobândeau cu mult efort. (Fc. III, 15-19) Această atașare a omului de lumea materială, ca urmare a îndepărtării de spiritualitatea lui Dumnezeu, l-a determinat la apropierea unor lucruri, sentimentul proprietății oferindu-i un plus de confort și alinare.

Simțul proprietății, spune marele savant român Nicolae C. Paulescu,⁶ este sădit de Dumnezeu în natura umană, alături de alte trei principale instincte care alcătuiesc o tehnică a vieții biologice.⁷ Din acest punct de vedere, omul se aseamănă cu ființele

⁴ Sf. Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, în colecția PSB vol. IV, Edit. IBMBOR, București, 1982, p. 121

⁵ Pr. prof. dr. Constantin Rus (trad.), *Canoanele Sinoadelor din Galia (sec. IV-VII)*, Sibiu, Edit. Astra Museum, 2013, p. 367.

⁶ Nicolae Constantin Paulescu (1869 – 1931) a fost un om de știință român, medic și fiziolog, profesor la Facultatea de Medicină din București, care a descoperit hormonul antidiabetic eliberat de pancreas, numit mai târziu insulină. A fost profesor de Fiziologie la Facultatea de Medicină și Director al Clinicii de Medicină internă de la spitalul *St. Vincent de Paul* din București, printre cele mai importante cursuri numărându-se *Generația spontană și darwinismul în fața metodei experimentale, Finalitatea în biologie, Materialismul, Suflet și Dumnezeu*. Nichifor Crainic îl descria pe N. Paulescu drept „un ascet ortodox care a murit în paradisiaca seninătate sufletească, primind Sfintele Taine. Și-a ingenuncheat geniul și imensa-i știință în fața Sfântului Potir și a dorit ca rămășițele lui pământești să fie înfășurate în flăcările tricolorului românesc.”

⁷ Diac. Nicolae Mladin, *Doctrina despre viață a Profesorului Nicolae Paulescu*, în „Problemele Vremii”, an 1942, nr. 6, Sibiu, p. 5.

necuvântătoare, deosebirea incontestabilă constând în faptul că omul este dăruit cu suflet spiritual, libertate și rațiune, cu ajutorul cărora poate alege singur pentru sine binele sau răul, fiind răspunzător direct de faptele sale. De-a lungul vieții, omul se călăuzește de legi superioare celor întâlnite la animal, menite să îl conducă la țelul înalt pentru care a fost creat, asemănarea cu Dumnezeu. (cf. Fc. I, 26) Rațiunea, ajutată de harul dumnezeiesc, percepe sensul de azur și lumină al vieții umane, astfel încât viața biologică să nu reprezinte un scop în sine, ci un mijloc în serviciul perspectivelor spirituale.⁸ Sufletul spiritual are capacitatea de a se înălța deasupra instinctelor sau ariei biologice. Puterea de guvernare a spiritului se manifestă ca principiu al vieții umane nu numai în ceea ce privește realizările proprii (civilizație, cultură), ci în special asupra vieții instinctive, croind cărările rațiunii și alegerile ei.

Vechiul Testament ne oferă o perspectivă optimistă a bunurilor pământești. Patriarhii și toți dreptii care nu se abat de la legea lui Dumnezeu sunt binecuvântați cu belșug și bună-stare materială. Cel mai reprezentativ exemplu este patriarhul Avraam despre care Biblia spune că „era foarte bogat în vite, în argint și în aur [...]” (Fc. XIII, 2-6), iar despre patriarhul Isaac aflăm că „a semănat în pământul acela și a cules anul acela rod însutit. Domnul l-a binecuvântat și a ajuns bogat și a sporit tot mai mult, până ce a ajuns bogat foarte.” (Fc XXVI, 12-14) Proorocul Isaia prezintă timpul venirii lui Hristos în lume ca fiind unul de abundență și prosperitate, cum numai de la Domnul poate fi. (cf. Is. XI, 1-5) Imaginea bunurilor ca semn al binecuvântării divine față de oamenii credincioși lui Dumnezeu este contrazisă de viața dreptului Iov. Acesta, deși era „fără prihană și drept, se temea de Dumnezeu și se ferea de ce este rău” (Iov I, 1), a fost supus unei pedepse rezervate păcătoșilor prin pierderea tuturor bunurilor și chiar a familiei și personelor dragi. Răspunsul îl primim tot din cartea Iov de unde aflăm că diavolul fusese autorul acestei opere injuste care nu a reprezentat decât o ispitire a credinței omului lui Dumnezeu. Prin cuvintele „Gol am ieșit din pânțele mamei mele și gol mă voi întoarce în pământ! Domnul a dat, Domnul a luat; fie numele Domnului binecuvântat!” (Iov. I, 21), Iov a făcut dovada unei autentice și puternice credințe, necondiționate nici chiar de întristarea provenită prin moartea propriilor copii. Credința neclintită va fi întotdeauna răsplătită de Dumnezeu atât pe pământ, (cf. Iov XLII, 12) cât și în cereasca Sa Împărăție.

⁸ *Ibidem*.

Săvârșirea păcatului în lume a denaturat inclusiv raportarea omului la bunurile materiale. Cărțile profeților abundă în mesaje din partea lui Dumnezeu prin care sunt muștrați bogații care iubesc mai mult lucrurile decât pe oameni. Pentru nimic Dumnezeu nu se mânie mai mult pe bogați, decât pentru nedreptatea pe care aceștia o fac săracilor, văduvelor sau orfanilor. (cf. Am. IV, 1-3; V, 7-13, VI, 1-7; VIII, 4-8; Os. IV, 2; XII, 8; Mi. II, 1-5; III, 1-4, 9-12; VI, 9-15; Is. I, 17, 21-23; III, 15; V, 8; X, 1-4; Ier. V, 27; Iez. XXII, 12) În cartea profetului Amos, Dumnezeu îi muștră pe israeliți pentru că „au vândut pe cel drept pentru argint și pe cel sărac pentru o pereche de încălțăminte” (Am. II, 6), dar și pentru că „ei nu știu să lucreze cu dreptate, zice Domnul, strâng comori din silnicie și din jaf în palatele lor.” Cei smeriți și cei lipsiți de bunurile materiale sunt arătați bogaților drept exemple de onestitate, moralitate și virtuozitate pentru că își aduc aminte de Domnul și de semenii lor mai puțin fericiți.

Poporul evreu, pentru loialitatea sa, primește ajutor divin chiar și în luptele sângeroase împotriva altor neamuri, victoriile aducându-i sporirea bunurilor materiale ca semn că Dumnezeu e de partea lui. (cf. Ps. CIV, 43)

Greșeala des întâlnită în rândul bogaților este aceea a uitării că pământul și întregul univers aparțin în totalitate lui Dumnezeu, și nu lor. (Lev. XXV, 23) Lucrul acesta determină ca foarte mulți oameni să sufere de foame și sărăcie, situându-se la limita subzistenței. În mai multe rânduri, Dumnezeu îi amintește omului că trebuie să aibă grijă de săraci, de văduve și de orfani. În legea veche, Dumnezeu rânduise anul de odihnă care să fie sărbătorit la fiecare șapte de ani și în timpul căruia evreii să nu lucreze pământul, iar roadele care vor crește singure să fie hrană pentru săracii poporului și fiarele câmpului. (cf. Ieș. XXIII, 10-11) La fiecare cincizeci de ani, evreii țineau anul jubileu, un an extraordinar în care Domnul le poruncise să îi ierte pe debitorii lor (Deut. XV, 2), să îi elibereze pe robi (Lev. XXV, 13) și să facă lucrurile acestea cu inima deschisă, conștienți că pe ei Însuși Domnul îi va ajuta. (Deut. XV, 10)

2. Noul Testament

Dumnezeu manifestă o iubire specială față de săraci. Mai mult decât pentru meritele personale ale celor nevoiași, Dumnezeu îi ocrotește pe aceștia pentru că El este un Domn al dreptății care îi ocrotește pe

oamenii aflați într-o stare de umilință, opresivă, de incapacitate de a se autoapăra.⁹ (cf. Sof. II, 3; III, 11-13) El a venit în lume pentru ca să binevestească săracilor, să-i elibereze pe cei robiți și să-i mângâie pe cei cu inima zdrobită. (cf. Is. LXI, 1-3)

Noul Testament menține aceeași linie, considerând bunurile materiale daruri ale lui Dumnezeu pentru umanitate. Evanghelia aduce la lumină o perspectivă nouă asupra bogăției. Denaturarea raporturilor dintre Dumnezeu și om, și dintre om și restul creației, ca urmare predictibilă a păcatului, este acum restaurată. Prin Jertfa și Învierea lui Hristos din morți, întreagul univers își recapătă în potență strălucirea divină de care s-a înstrăinat prin întreruperea comuniunii cu Creatorul lui. Așa cum păcatul omului a schimonosit chipul lui Dumnezeu din creație, tot așa mântuirea pe care a realizat-o Fiul lui Dumnezeu Înviat s-a răsrânt asupra întregului univers, restabilind sensul adevăratei raportări a omului la restul creației. (cf. Rom. VIII, 19-23) Astfel, bunurile materiale, nu doar că nu trebuie să facă obiectul păcatului, ci trebuie să devină instrumente pentru împlinirea iubirii pe care Hristos a poruncit-o, El Însuși fiind primul ei înfăptuitor. (cf. Ioan, XIII, 34) În acest mod, omul, în drumul său spre asemănarea cu Dumnezeu, (cf. Fc. I, 26) devine un sacerdot al creației, sfințind natura înconjurătoare cu toate bunurile ei prin folosirea și consumarea acestora în slujba iubirii aproapelui. (cf. Lc. III, 11) În acest mod bunurile devin necesare omului¹⁰ pentru ca acesta să poată merge pe calea virtuților, împlinind concret iubirea creștină prin hrănirea flămânzilor, adăparea însetaților, alinarea întemnițaților, îmbrăcarea celor nezbrăcați și oblojirea bolnavilor. (cf. Mt. XXV, 34-46)

Generozitatea și neagoniseala nu sunt doar remedii la iubirea de arginți pe care, de altfel, Hristos o mustră foarte aspru în mai multe rânduri, ci ea ar trebui, în primul rând să reflecte dorința de a dobândi harul lui Dumnezeu mai mult decât orice pe acest pământ. (cf. Mt. VI, 31-33; Lc. XII, 29-34) Mântuitorul Hristos, pe toți cei care fac sacrificii în numele Lui, renunțând la apropierea rudelor, la locuințe, la pământuri și la alte bunuri, îi asigură că vor fi răsplătiți însutit, atât în viața aceasta trecătoare, cât mai ales în Viața veșnică. (cf. Mc. X, 29-30; Mt. XIX, 28-29)

⁹ Card. Velasio De Paolis, *I beni temporali della Chiesa*, Edit. Dehoniano, Bologna, 2011, p. 26.

¹⁰ Prof. Jesus Minambres, *I beni ecclesiastici: nozione, regime giuridico e potere episcopale*, Edit. Vaticana, 1999, Città del Vaticano, p. 9.

Sărăcia lui Iisus are o dimensiune religioasă, mai mult decât una ascetică, reflectând natura Sa dumnezeiască. Vechiul Adam, răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, căuta apropierea lucrurilor materiale pentru propria salvare, ajungând un rob al acestora, în timp ce Noul Adam Își încredințează viața Părintelui ceresc, îmbrățișând sărăcia și arătând că nu în bunurile acestei lumi stă mântuirea omului, ci, singură dragostea lui Dumnezeu iartă și mântuiește. Nu lipsa bunurilor materiale face ca omul să moară, ci lipsa iubirii pune probleme existenței omului.¹¹ Dacă se întâmplă ca un om să moară de foame, este din cauză că semenii lui nu-l văd pe suferind un confrate și nu împart cu el bunurile lor. Pe acest principiu s-au dezvoltat formal primele comunități creștine în care detașarea de bunurile temporale era văzută ca prim pas pe scara desăvârșirii duhovnicești.

Această dimensiune ontologică a sărăciei o vedem exprimată în mod deosebit în epistolele Sfântului Apostol Pavel, când vorbește despre chenoza Fiului lui Dumnezeu. Prin Întruparea Sa, Iisus Hristos a renunțat la slava dumnezeiască din sânul Preasfintei Treimi, devenind sărac umil pentru ca toți oamenii care vor crede în EL să devină bogați în slava lui Dumnezeu.¹² (cf. II Cor. VIII, 9) Oamenii care Îl urmează pe Hristos, chiar dacă vor fi săraci, lipsiți de lucrurile materiale, niciodată nu vor fi nevoiași, întrucât Însuși Domnul este de partea lor, purtând grijă să nu îi tulbure nicio nevoie. (cf. Flp. II, 5-13) Apostolul amintește de misiunea propovăduirii Evangheliei desfășurată pe fondul sărăciei și suferinței, dar animată de înțelepciunea crucii lui Hristos. (cf. ICor. I, 18; II, 1) Apostolul evidențiază cum suferința lui Hristos din timpul pătimirilor s-a transformat în bucuria celor ce cred că EL este Dumnezeu (cf. II Cor. VII, 4)

Mântuitorul le asigură celor săraci bucuria Împărăției cerurilor. (cf. Lc. VI, 20) Aceeași afirmație o întâlnim și în evanghelia după Matei, dar cu adaosul *cu duhul*, „fericiți cei săraci cu duhul.” (Mt. V, 3) Ambele versete exprimă aceeași idee că Hristos nu îi fericește pe aceia care au săracit dintr-o cauză exterioară, o împrejurare nefericită, prin constrângere, ci le promite Împărăția Sa acelor care au săracit din proprie voință, eliberându-se de atașamentul lucrurilor materiale de dragul îmbogățirii sufletești. De asemenea, sărăcia

¹¹ Card. Velasio De Paolis, *op. cit.*, p. 28.

¹² Lect. Univ. Dr. Georgică Grigoriță, *Prevederi canonice privind dreptul de administrare a bunurilor Bisericii*, în Lect. Univ. Dr. Georgică Grigoriță (coord.), „Bunurile Bisericii: ieri și astăzi”, București, Edit. Basilica, 2016, p. 168.

autentică, deși este însușită pe pământ, nu poate să fie lipsită de orice bucurie și să facă viața celor care o îmbrățișează un calvar. Înainte ca Hristos să fie prins și judecat, i-a întrebat pe ucenici dacă le-a lipsit ceva când i-a trimis la apostolat fără nimic, „fără pungă, fără traistă și fără încălțăminte” (Lc. XXII, 35), iar ei au răspuns că nu. A nu poseda bunuri este o poruncă pe care Mântuitorul le-o adresează celor care propovăduiesc mesajul Lui. (cf. Mt. X, 9-14; Lc. IX, 3-5; X, 4-11) Aceasta, întrucât harul Lui este de ajuns omului pentru a putea împlini voia lui Dumnezeu în perspectiva mântuirii.¹³ (cf. II Cor. XII, 9) Totuși, aspectul economic e

Așa cum slava Mântuitorului Hristos s-a descoperit complet în urma suferinței răstignirii și morții, în același fel, sărăcirea pentru Hristos va fi urmată de bucuria lăuntrică a întâlnirii cu Domnul. Acest lucru a fost probat mai întâi de Însuși Hristos, când, la finalul celor patruzeci de zile de postire, în pustiu, a fost ispitit de diavol. Iisus a refuzat tentanta ofertă care presupunea dobândirea tuturor împărățiilor pământului împreună cu slava lor, în schimbul închinării la diavol. (cf. Mt. IV, 8-9)

În evanghelii întâlnim mai multe versete în care se vorbește de bunurile pământești ca obstacole în calea mântuirii. Lăcomia este catalogată ca nebbie (cf. Lc. XII, 15), întrucât nebun este acela care investește mult în lucruri efemere¹⁴, (cf. Mt. VI, 19) cu alergarea lui spre grijile, bogățiile și plăcerile vieții, înăbușind semințele virtuților plantate de Hristos.

Detașarea de bunurile materiale atrage disponibilitatea omului de a-L urma pe Dumnezeu.¹⁵ Când Hristos a fost întrebat de un dregător ce mai trebuie să facă pentru a ajunge la desăvârșire, răspunsul Lui a fost vânzarea averii cu scopul de a-i ajuta pe cei săraci. (cf. Lc. XVIII, 22) Acest îndemn l-a întristat pe dregător fiindcă era „foarte bogat”, spune evanghelia, (Lc. XVIII, 23) ceea ce dezvăluie dificultatea de a renunța la avere chiar și pentru aceia care doresc desăvârșirea duhovnicescă.¹⁶

¹³ Sf. Clement Alexandrinul, *Numai creștinul este bogat*, în colecția PSB vol. IV, Edit. IBMBOR, București, 1982, p. 325.

¹⁴ Idem., *Simplitatea este bună merinde pentru creștini*, în colecția PSB vol. IV, Edit. IBMBOR, București, 1982, p. 327.

¹⁵ Idem., *Care bogat se va mântui?*, în colecția PSB vol. IV, Edit. IBMBOR, București, 1982, p. 35.

¹⁶ Idem., *Simplitatea este bună merinde pentru creștini*, în colecția PSB vol. IV, Edit. IBMBOR, București, 1982, p. 327.

Textul evangheliei ne oferă prețioase exemple de oameni bogați care au dispus bine de averea lor. Între aceștia îi întâlnim pe Iosif din Arimatea, Nicodim, femeile care îi slujeau lui Hristos, Zahheu vameșul. În cazul acestora, bunurile pământești au condus la săvârșirea binelui, alinând suferința celor săraci și lipsiți de ajutor.

În Faptele Apostolilor, evanghelistul Luca ne descrie atmosfera comuniunii în care trăiau și se bucurau primii creștini. (cf. F.Ap. II, 42-45; IV, 32) Comunitatea bunurilor întâlnită la primii creștini însemna că fiecare punea la comun lucrurile personale, spre folosul tuturor, astfel că nimeni nu ducea lipsă de nimic.¹⁷ Evanghelistul ne relatează tragicul episod în care doi soți, pe nume Anania și Safira, după ce și-au vândut țarina au venit la Apostolul Petru aducând o parte din sumă, dar declarând că dăruiesc pentru comunitate întreaga sumă pe care au primit-o în schimbul pământului vândut. Lipsa lor de onestitate a fost un păcat împotriva Duhului Sfânt care le-a adus moartea. (cf. F.Ap. V, 1-10) Apostolul Petru i-a muștrat pentru înșelăciune și le-a arătat că vânzând bunul și oferind prețul spre folosul creștinilor din întreaga comunitate, și ei s-ar fi bucurat de donația pe care o făceau, întrucât inclusiv ei făceau parte din acea comunitate. Apostolii și Sfinții Părinți, după modelul lui Hristos, au arătat același respect față de libertatea omului, permițând creștinilor să-și folosească bunurile după bunul plac, singura condiție impusă fiind onestitatea.¹⁸ Sinceritatea este o virtute pe care Hristos o cere tuturor. La polul opus, ambiguitatea este condamnată când Mântuitorul le-a pretins ucenicilor ca al lor cuvânt să le fie „ce este da, da; și ceea ce este nu, nu; pentru că ce e mai mult decât acestea, de la cel rău este.” (Mt. V, 37) Ispitele care vin de la tatăl minciunii, diavolul, (Ioan VIII, 44) încercându-l pe om, sunt respinse de onestitatea și transparența care conduc la o corectă și spornică administrare a bunurilor obștești.¹⁹

Viața în primele comunități creștine era animată de dragostea în Hristos și se baza pe onestitate și loialitate. Această societate creștină, organizată într-o formă de comunitarism, era susținută

¹⁷ Congregazione per gli Istituti di vita consacrata, *Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica*, Edit. Vaticana, Città del Vaticano, 2014, p. 5.

¹⁸ Prof. Dr. Iorgu Ivan, *Bunurile bisericești în primele șase secole. Situația lor juridică și canonică*, București, edit. Basilica, 2014, p. 35.

¹⁹ Gaetano Dammacco, *Trasparenza e onestà nell'amministrazione dei beni ecclesiastici*, în Francesco Lozupone, „Corresponsabilità e trasparenza nell'amministrazione dei beni della Chiesa,” Ariccia, Edit. Aracne, 2015, p. 46.

de împărtășirea bunurilor necesare existenței pământești. (cf. Evrei XIII, 16)

Colecta organizată de Sfântul Pavel în Macedonia și Ahaia pentru sfinții ierusalimeni aflați în dificultate²⁰, este un alt exemplu de întrajutorare creștină, acțiune în care bunurile materiale își dobândesc adevărata menire, prin valorificarea virtuții milei creștine.²¹ (cf. II Cor. VIII, 3-4; IX, 12-13; Rom. XV, 26-27)

Concluzii

Mântuitorul Iisus Hristos a întemeiat Biserica drept o variantă pământească a Împărăției Sale cerești, ca anticipare a vieții veșnice.²² Apostolul Pavel numește comunitatea creștinilor adunați în Biserică trupul tainic al lui Hristos, (cf. I Cor. XII, 27) în care fiecare membru are o valoare unică și rol deosebit. Astfel, Biserica, prin însăși constituția ei, este trăirea comună a oamenilor cu Dumnezeu, iar participarea oamenilor la viața lui Dumnezeu întreit în Persoane, este o societate în care oamenii sunt toți una cu Dumnezeu.”²³

Obștea oamenilor care au primit Evanghelia, s-au botezat în numele Sfintei Treimi și mărturisesc învierea lui Iisus Hristos din morți, alcătuiește noul popor al lui Dumnezeu²⁴ unit printr-un singur crez. Această comunitate creștină, pentru a-și atinge înaltul scop moral reprezentat de mântuirea sufletelor, are nevoie să se organizeze după reguli și cutume comune celorlalte societăți omenești și să prezinte elemente precum un număr de membrii, o autoritate, mijloace materiale și spirituale.²⁵ Toate aceste aspecte exterioare sunt absolut necesare oricărui organism social, însă ele nu constituie condiții sine qua non pentru existența Bisericii. Istoria lumii creștine a demonstrat că Biserica a găsit modalități de a se organiza și trăi în cele mai ostile împrejurări, când averea sa era reprezentată exclusiv de bunurile spirituale. Începând cu perioada persecuțiilor păgâne

²⁰ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Bogăția, predică în calea mântuirii*, în „Studii teologice”, an 1952, nr. 9-10, p. 506.

²¹ Prof. Dr. Iorgu IVAN, *op. cit.*, București, edit. Basilica, 2014, p. 34

²² *Ibidem*, p. 31.

²³ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Sinteză Ecclesiologică”, în *Studii Teologice*, an 1955, nr. 5-6, p. 268.

²⁴ Jean-Claude Larche, *Biserica Trupul lui Hristos*, Edit. Sophia, București, 2013, p. 12.

²⁵ Prof. Dr. Iorgu Ivan, *op. cit.*, București, edit. Basilica, 2014, p. 33.

în care creștinii au fost nevoiți să se refugieze în subteran, construindu-și adevărate orașe catacombe, continuând cu oprimarea din partea regimurilor politice totalitare și, mai ales în zilele noastre când zeci de mii de creștini mor pentru credința în Hristos îndeosebi în zona cuprinsă între Orientul Mijlociu și Africa subsahariană, în țări precum Korea de Nord, Somalia, Iraq, Siria sau Afghanistan, dar și în alte părți ale lumii civilizate, democratice, Biserica a făcut de fiecare dată proba faptului că nu este o organizație pur seculară, ci prin țelul ei, se ridică desupra sferei umanului înălțându-i prin har la starea dumnezeirii pe toți cei care fac parte din ea. Pentru că este organizată pe pământ și alcătuită din oameni, Biserica este nevoită să intre în contact și cu lucrurile materiale. Deși acestea nu sunt un scop în sine, totuși bunurile au susținut, susțin și vor fi întotdeauna necesare activității și misiunii Bisericii în demersurile ei de alinare și salvare a omului în dihotomia sa, trup și suflet.

Prin urmare, Iisus Hristos ne-a descoperit adevăratul sens al bunurile materiale. Omul, călăuzit de cuvântul evangheliei, învață să administreze bunurile temporale cu responsabilitate și onestitate, fără atașare pătimasă, dar conștient că bunurile pământești sunt foarte necesare în împlinirea iubirii creștine față de aproapele și în lucrarea de vestire a lui Hristos în lume.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 – 3668
An 1 (2016) /1/ pp.348-378

Relațiile dintre Biserică și Stat și problema libertății cultelor după dreptul românesc

Protos. drd. Teodor VID

teodorvid@yahoo.com

Abstract:

State laws and regulations on religious life should not be considered an attempt of impediment and restriction of freedom of faith, a mixture of political and juridical in an area that belongs exclusively to the sacred and divine. Trying exempting religious communities from regulations “earthly” overlooks the fact that, although “not of this world” they are in this “world”. Their essence is about the supernatural. But as sociologists express religious communities are social groups like any other, obviously with their specifics.

For the life and mission of the Church, the most prominent of the historical realities of human life in continuous transformation, is the State. The Church must always take account of this reality. In this study we try to present and evaluate the relationships that are established between the two, in terms of Romanian law.

Keywords:

Church, State, cults, liberty, Romanian canon law

Introducere

După revoluția din decembrie 1989, guvernele, parlamentele, toate instituțiile democratice ale sistemului politic românesc în curs de constituire au acționat pentru instituirea cadrului juridic

necesar garantării libertății religioase, pentru crearea premiselor instituționale necesare fiecărui cetățean, pentru a-și putea practica, în public sau în privat, credințele sau practicile religioase pe care le împărtășește. Cele trei puteri ale statului român au dat dovadă de interese și preocupări comune, de dorința de a colabora pentru asigurarea libertății religioase. De asemenea, marea majoritate a partidelor politice au propus sau au cerut ca organele de stat să asigure libertatea religioasă cultelor și asociațiilor religioase, nesemnalandu-se poziții divergente și aprige dispute între reprezentanții diferitelor partide politice în privința garantării unei depline libertăți religioase¹.

Credincioșii și comunitățile pe care le formează se află în cele mai variate relații cu celelalte subsisteme (domenii) sociale, fiind, în același timp, parteneri în viața economică, în domeniul cultural, administrativ, etc. Nereglementarea relațiilor din anumite domenii lasă câmp deschis manifestării liberului arbitru, care poate ajunge până la consecințe și violențe greu de imaginat. Pentru ca, în concepția socială, credincioșii și comunitățile religioase, prin specificul lor sunt mai vulnerabili decât alți agenți și factori ai activității sociale. Legile referitoare la organizarea și activitatea sistemului religios protejează acest domeniu și egalizează șansele de coexistență și colaborare în viața socială. De fapt, reglementările juridice referitoare la culte și credințe nu stabilesc norme pentru viața religioasă și pentru activitatea internă a bisericilor. Pentru aceasta fiecare cult și asociație își elaborează propriile norme în cadrul statutelor și mărturisirilor de credință. Normele elaborate de stat au în vedere asigurarea desfășurării libere a activității de cult și relațiile cu celelalte subsisteme sociale. Ele vizează nu credința, ci activitatea „laică” a credincioșilor și bisericilor. Toate bisericile administrează bunurile materiale, terenurile, construiesc lăcașe de cult, redistribuie veniturile credincioșilor, au o ierarhie și o organizare administrativ-teritorială, etc. Aceste îndeletniciri nereligioase rămân în competența autorităților politice și judecătorești. Prin reglementări, activitatea economică, financiară, culturală a bisericilor și personalului de cult este integrată în ansamblul sistemului social. Celelalte subsisteme sociale oferă comunităților de credincioși venituri, bunuri, protecție, etc. și exprimă față de religie anumite cerințe: să contribuie la realizarea unității și armoniei sociale, la culturalizarea

¹ Ilie Fonta, *Libertatea religioasă în România*, Edit. Stephanos, București, 1996, p. 24.

populației, la sporirea moralității și spiritului civic etc. Între religie și societate există o interdependență funcțională. Sistemele religioase și credințele care de-a lungul istoriei și-au epuizat rolul și funcțiile, au fost abandonate².

Democratizarea și secularizarea societăților moderne, separarea bisericii de stat și transformarea acesteia într-un subsistem al vieții sociale impune reglementarea activității cultelor în sensul armonizării funcțiilor religiei în ansamblul vieții sociale. Aceasta cu atât mai mult în condițiile existenței pe același teritoriu – cum este cazul României – a unui număr mare de credințe religioase, toate având drepturi și îndatoriri egale și presupunând, deopotrivă, relații „frățești”.

Vorbind de Biserică, se înțelege că ne gândim la aspectul ei de societate văzută și nu la aspectul ei haric, care nu intră în domeniul relațiilor cu Statul. Pentru îndeplinirea misiunii sale, Biserica își duce acțiunea printre oameni, iar aceștia nu există altfel decât în condițiile vremii, pentru că nu se pot nici hrăni, nici îmbrăca, nici gândi și nici lucra, decât în condițiile pe care i le oferă dezvoltarea istorică. Biserica nu poate acționa, și niciodată nu a acționat altfel decât ținând seama de ansamblul condițiilor în care trăiește omul, pentru ca, așa cum s-a văzut, ea nu conduce și nu schimbă vremurile, ci și ea se găsește înăuntrul acestora³.

1. Relațiile dintre Biserică și Stat – aspecte generale

De la început trebuie lămurite în mod științific noțiunile de Biserică și Stat, pentru a se vedea ce realități oglindesc acestea în conștiința oamenilor, ca astfel să se procedeze, pornind pe o bază sigură iar nu de la imaginație sau ficțiuni, la cercetarea mai amănunțită a raporturilor posibile dintre ele.

Biserica este o organizație social-religioasă, adică o formă de societate la baza căreia stă, ca element determinant, credința religioasă creștină, care îi unește, îi leagă pe toți aceia care o împărtășesc. Prin urmare, prin Biserică trebuie să înțelegem realitatea pe care o numim astfel în forma devenirii ei istorice, adică așa cum a fost și cum este ea, ca societate asemănătoare cu celelalte, dar având un ele-

² *Ibidem*, p. 30.

³ Liviu Stan, „Relațiile dintre Biserică și Stat”, în *Ortodoxia*, IV (1952), nr. 3-4, p.354.

ment specific, în credința religioasă creștină, care constituie tocmai esența acestei societăți⁴.

Aceasta este Biserica de care poate fi vorba în relațiile ei cu Statul. Numai sub acest aspect se poate constitui un obiect de preocupare și de studiu pentru științele sociale, între care istoria și dreptul, în cadrul cărora relațiile dintre Biserică și Stat intră ca problemă de cercetare. Prin urmare, în raport cu Statul, Biserica trebuie privită așa cum se înfățișează ea ca societate văzută, sub aspectul ei social, iar nu sub aspectul ei haric.

Ca o astfel de realitate în cadrul vieții de Stat, Biserica mai este numită și cult, cuvânt care traduce în limbajul juridic al dreptului public tocmai aspectul social al Bisericii, care în elementele lui, comune cu aspectul social instituțional al altor organizații religioase, constituie o bază materială a instituției juridice a cultului.

Spre deosebire de celelalte organizații religioase asemănătoare, Biserica Creștină se numește cult creștin.

Elementele comune ale organizațiilor religioase care s-au reflectat în conștiința juridică a societății și s-au cristalizat în noțiunea de cult, sunt:

1. O mărturisire de credință religioasă, publică, unitară, precisă și statornică, iar nu una ocultă și labilă;

2. Un ceremonial religios care se desfășoară – ca expresie a respectivei credințe – în mod public, unitar și statornic;

3. O organizare social juridică corespunzătoare credinței religioase și exteriorizării ei ceremoniale, organizare publică, unitară și statornică, în care se oglindește structura interioară a societății religioase respective și anume: categoriile de membrii, stările, ierarhia, gruparea în unități locale, teritoriale și centrale a credincioșilor, personalul de conducere și forma de conducere;

4. Un scop religios statornic, pe care-l urmărește o astfel de societate, precum și mijloacele de care ea se servește, arătate în mod public și precis⁵.

În legătură cu elementul care se referă la scopul societății religioase și la mijloacele pe care le întrebuintează, mai trebuie arătat că nici scopul, nici mijloacele specifice ale unei societăți religioase nu pot fi identice cu acelea ale Statului, pentru că în acest caz ea ar constitui un fel de organizație parastatală care, lipsită de Țel aparte și de mijloace proprii deosebite, nu ar avea nici o rațiune să existe în cadrul Statului, iar Statul nicidecum nu ar recunoaște-o ca atare.

⁴ Liviu Stan, „Relațiile dintre Biserică și Stat”, p. 360.

⁵ *Ibidem*, p. 161.

Analizarea realității pe care o reprezintă noțiunea de cult ne arată că într-adevar, fiecare organizație religioasă are un scop specific religios, iar nu scopul Statului, și că urmărește acest scop cu mijloace religioase, nu cu mijloacele de care se servește Statul pentru înfăptuirea scopului său.

În general, scopul principal al fiecărei organizații religioase este situat dincolo de viața terestră, în viața viitoare, iar ca mijloace principale pentru atingerea acestui scop sunt întrebuințate credința religioasă și ajutorul divinității, socotit ca har sfințitor sau în general ca providență. Însă scopul principal, situat dincolo de viața aceasta, nu poate fi atins decât prin străduințe în condițiile comune ale vieții pământești și folosindu-se de mijloacele de care dispun în general indivizii și societatea, este de la sine înțeles că toate acestea, fără a constitui un scop specific al oricărui cult, constituie mijloace indispensabile și ca atare pot fi privite uneori, ca scopuri auxiliare. De aceea, nici un cult nu poate face abstracție, în lucrarea pentru înfăptuirea misiunii sale, nici de scopul, nici de mijloacele Statului, de care este obligat să țină seama prin firea lucrurilor și de care se folosește sau după care se orientează de fapt în acțiunea pe care o duce în rândul credincioșilor.

Prin urmare: este clar că nici o organizație religioasă nu se confundă și nu se poate confunda cu organizația politică a Statului, între acestea două existând deosebiri **esențiale (clare, temeinice, de fond etc.)**: de natură, de scop și de mijloace; deosebiri care fac ca fiecare să aibă alte preocupări și să se miște într-un domeniu aparte.

Așadar, Biserica este o organizație social-religioasă deosebită de a Statului, ea nu este o creație a Statului, după cum nici Statul nu este o creație a Bisericii; nu are preocupările și țelurile Statului, nu se confundă cu acesta, după cum nu se confundă cu nici o altă formă de organizare socială și cu nici o instituție din cadrul Aparatului de Stat și nici cu o altă organizare socială parastatală, suprastatală, sau cu oricare alta, oricât de însemnată sau neînsemnată ar fi aceasta.⁶

Pentru a ne lămuri asupra noțiunii de Stat, trebuie să analizăm ansamblul ei, realitatea pe care o exprimă acest cuvânt, și nu privind numai unele aspecte ale ei.

Căutând să identificăm elementele care intră în alcătuirea realității ce se cheamă Stat, constatăm că – în ordinea ușurinței cu care le putem înregistra și sesiza – ele sunt următoarele: un teritoriu delimitat, o populație care trăiește pe acest teritoriu și organele

⁶ Idem, *Relațiile dintre Stat și Biserică*, p. 356-357.

prin care se conduce viața populației respective, care toate laolaltă formează aparatul de Stat. La acestea, se mai adaugă o sumă de mijloace juridice, militare și tehnice de care se folosește în acțiunea ei conducerea Statului. Toate acestea formează elementele constitutive ale Statului.

Dacă le analizăm însă mai de aproape, ne vom da seama că nu toate au aceeași importanță, că deși elemente constitutive, unele sunt esențiale și specifice pentru Stat, iar altele nu sunt esențiale și constituie numai baza sau mijloacele naturale și tehnice ale acestuia. Astfel, teritoriul și populația – ca elemente constitutive ale Statului – reprezintă baza naturală sau cadrul firesc în care apare organizația de Stat, bază care a existat și înainte de apariția acesteia și care, de bună seamă, îi va supraviețui. De asemenea, și mijloacele tehnice, sunt doar mijloace comune de care se folosește viața omenească în general și nu numai viața organizată de Stat. Ele sunt elementele constitutive ale Statului numai întrucât devin monopoluri ale conducerii Statului și desigur că ele vor dura și în ipoteza dispariției lui.

Ceea ce este însă specific organizației statale, ceea ce nu a existat și nici nu poate fi considerat ca având vreun rost să mai existe în cazul dispariției Statului, este ceea ce se numește însuși Aparatul de Stat, adică puterea de conducere politică a societății, însuși instrumentul acesta complex prin care se conduce viața întregii populații de pe un teritoriu, adică viața unei societăți care a ajuns să se organizeze ca Stat.

Elementele din care este alcătuit acest aparat s-au cristalizat în decursul istoriei în instituții, având fiecare organizație aparte. De altfel, rostul lor a fost și este acela de a satisface nevoile constante de viață ale societății. Vom avea astfel atâtea categorii de instituții câte funcții vitale trebuie să îndeplinească Aparatul de Stat în viața societății sau pentru societate. Pentru ca activitatea tuturor instituțiilor care formează Aparatul de Stat să fie reglementată, coordonată și dirijată, creind o sumă de norme, numite legi de drept. S-a dezvoltat apoi o întreagă activitate legislativă și judiciară, care la rândul lor au impus crearea altor instituții prin care s-au sporit piesele Aparatului de Stat, iar firele de legătură dintre diversele instituții și prin care se acționează constant de către centrul conducător asupra acestora, au sfârșit prin a crea o rețea la dispoziția puterii diriguitoare, care, în totalitatea ei, formează ceea ce se cheamă administrația.

Întregul Aparat de Stat sub înfățișarea lui arătată, nu se mișcă însă de la sine, nici la întâmplare, ci sub impulsul unei puteri constituite prin voința aceluia grup de oameni care a izbutit să-și impună stăpânirea lui asupra restului societății. Acest grup de oameni a fost întotdeauna format din reprezentanții sau din exponenții unei anumite clase sociale. Din inițiativa acestui grup s-a creat Aparatul de Stat cu instituțiile sale. Acțiunea de conducere a Aparatului de Stat ca acțiune de stăpânire și de conducere a oamenilor prin acest Aparat, se numește acțiune politică. Funcțiunile prin care se exercită această putere se numesc funcțiuni politice, iar totalitatea puterii pe care o însumează conducerea centrală a Aparatului de Stat, ca putere politică nelimitată în interiorul Statului prin nimic, se numește suveranitate.⁷

Acestea sunt, într-o schiță sumară, elementele pe care, în totalitatea lor, le reflectă noțiunea de Stat în conștiința noastră.

Cercetările științifice în legătură cu timpul apariției Statului, au stabilit că Statul, ca organizație politică reprezentând puterea dominantă a unei clase asupra întregii societăți, a apărut deodată cu împărțirea societății în clase și că simultan au apărut, ca instrument indispensabil al Statului, și normele juridice, adică dreptul.

Istoria societății omenești a înregistrat de-a lungul ei patru tipuri fundamentale de Stat corespunzătoare celor patru orânduirii social-economice ale societății: Statul sclavagist, Statul feudal, Statul capitalist și Statul socialist.

Prin urmare, Statul se deosebește de Biserică și ca origine, și ca natură, și ca mijloace, și ca scop, el reprezentând o organizație politică prin excelență, în cadrul căreia a apărut Biserica la un moment dat, ca altă formă de organizare socială... Apărută în cadrul Statului și coexistând cu acesta, firește că tangențele dintre viața religioasă și cea de stat au fost multiple, determinate de împrejurări, de condițiile orânduirii sociale și de interesele comune ale celor două organizații. Uneori a existat o delimitare mai vagă, alteori o delimitare mai precisă a domeniilor de activitate, și prin aceasta și a colaborării dintre Biserică și Stat.

Așadar, atât Statul, cât și Biserica sunt supuse deopotrivă vremii, evoluției, fiindcă sunt legate de viața omenească și de condițiile în care aceasta se desfășoară, condiții care produc schimbări și în organizarea uneia și a celeilalte, condiții care sunt determinante pentru relațiile care se stabilesc între cele două⁸.

⁷ *Ibidem*, p. 358-359.

⁸ *Ibidem*, p. 161.

Sub înfățișarea ei de cult, Biserica este supusă unor schimbări, înnoiri și transformări continue. Ceea ce nu se schimbă însă în Biserică este învățătura ei de credință, cu toate că și aceasta dobândește mereu noi forme de expresie, odată cu dezvoltarea culturii umane.

Multe lucruri s-au schimbat în organizarea Bisericii de la întemeierea ei încoace, multe forme vechi au fost abandonate și multe forme noi au fost create sau adaptate prin încreștinare, în cultul sau ceremonialul religios al Bisericii, și multe alte schimbări s-au produs în atitudinea credincioșilor și a clerului de-a lungul vremii.

Principiile netrecătoare ale credinței au îmbrăcat veșmântul trecător al vremii. Au apărut și dispărut mereu forme de organizare și ceremoniale, dând expresie, în concordanță cu vremea, aceluiași principii care au rămas neschimbate, căci, pe lângă elementul esențial divin, există în viața Bisericii și elemente pur umane, care apar și dispar, se transformă mereu fără a afecta esențialul sau principiile. Privite sub acest raport, se poate constata că și în Biserică succesiunea noului după vechi și lupta dintre vechi și nou este un fenomen constant și firesc, în acest sens viața bisericii fiind împinsă și de legile de dezvoltare interioară, care operează în fiecare societate, fără deosebire de natura ei.

Privită în perspectiva dezvoltării ei, Biserica apare ca supusă în înfățișarea sa externă influenței diverselor epoci, care au determinat schimbări în organizarea și în atitudinea ei. Biserica existând în cadrul Statului, nu putea să nu țină seamă de tipurile sau formele de Stat, de realitățile vieții de Stat, de lupta care se dă în viața de Stat între vechi și nou, așa încât, în fond, Biserica nu s-a putut și este firesc să nu se poată lega de o anumită formă de Stat, și, ca urmare, ea nu se poate situa pe linia unui tradiționalism anacronic în ceea ce privește relațiile ei cu Statul, ci a trebuit să-și potrivească totdeauna pașii săi cu vremea.

De obicei, în încercările de a stabili relațiile posibile dintre Biserică și Stat nu se ține seama de cele arătate, ci se procedează neștiințific la teoretizări asupra posibilității stabilirii unor relații imaginare între Biserică și Stat, ignorându-se realitățile pe care le reprezintă acestea, și astfel se ajunge la teorii mistificatoare, prezentate în forme noi, sau, prin reeditarea unor teze defuncte, se ajunge la construcții apriorice de factură idealistă, lipsite de orice bază și de orice conținut real.

2. Relația dintre Stat – Biserică

Statul este singura instituție care dispune de instrumentele necesare pentru garantarea libertății de conștiință și a celei religioase, asigurând cadrul necesar afirmării indivizilor și a grupurilor umane în conformitate cu propriile idealuri și trebuințe, cât și creării condițiilor necesare prevenirii conflictelor și confruntărilor care au ca obiect probleme de libertate a conștiinței, pentru înlăturarea intoleranței și a persecuției pe motive de conștiință sau cele religioase.

Datorită modului specific de geneză și structurare a religiei, a societății și a politicului, a existat întotdeauna un anumit tip de relații între religie și factorul politic. La începuturile societății umane, atât religia, cât și politicul (în principal, datorită funcțiilor sale de reglare, organizare și conducere) se intercalau cu toate celelalte subsisteme (organizații, ramuri, domenii) ale societății. Ulterior, în măsura realizării unei anumite diviziuni sociale a muncii, a conturării religiei și politicului ca domenii de sine stătătoare, a devenit și mai evidentă relația dintre cele două fenomene socio-umane. Din acel moment al istoriei, s-a asistat la apariția unei mari diversități de tipuri a relațiilor religie-politică, respectiv la întreaga gamă a variantelor cuprinse între relația în care are loc o dominație aproape totală, absolutistă a bisericii, până la relația în care are loc dominația aproape totală, absolutistă a politicului.

Desigur, dintre toate subsistemele (domeniile, tărmurile) politicului, cel care este definitoriu în relația cu religia este Statul. Relațiile dintre Stat și Biserică au fost abordate într-o manieră diferită de la o perioadă istorică la alta și de la o societate la alta⁹.

În cadrul religiilor precreștine, drepturile și libertățile religioase erau, de fapt, miezul normelor morale și juridice care reglementau tot ce ținea de munca și viața indivizilor și ale comunităților. În momentul divizării și multiplicării credințelor religioase, a intervenit inegalitatea pe planul drepturilor religioase. Religiile considerate dominante sau oficiale ale unui anumit stat erau avantajate și protejate prin lege, în timp ce, cele minoritare sau ale unor grupuri etnice mai puțin numeroase erau discriminate și se creau piedici juridice și politice în calea manifestării lor.

Inițial, creștinismul a acționat în condițiile unui mediu juridic și politic profund ostil. Abia după recunoașterea oficială prin Edictul

⁹ *Ibidem*, p. 164.

de la Milan, din 313, dat de împăratul Constantin cel Mare, religia creștină a putut fi practică pe întreg cuprinsul Imperiului Roman.

În perioada Evului Mediu, Biserica, religia, în Occident (occident), aveau un rol dominat în relațiile cu Statul. S-a mers atât de departe încât Biserica și-a impus anumite puncte de vedere nu numai în ceea ce privește asigurarea condițiilor sale optime, dar a avut loc un proces de preluare a unor funcții specifice ale Statului de către Biserică. În această perioadă, s-a asistat la funcționarea Bisericii nu numai ca o structură religioasă, ci și ca una politică, atât statală, cât și extrastatală. Din aceste motive, Biserica a fost adeseori atrasă ca parte în conflictele sociale și politice care au avut loc în societate. Diferitele Constituții sau alte acte juridice fundamentale au prescris acest tip de relație între Stat și Biserică. El a avut avantaje pe planul înființării unor instrumente de natură socială, politică pentru reproducerea și consolidarea credinței, dar în același timp a creat premisele necesare constituirii unor curente și mișcări care, opunându-se Statului s-au ridicat totodată și împotriva Bisericii. De asemenea, grupurile și clasele sociale care se opuneau Statului, deși nu era în intenția lor să se ridice și împotriva Bisericii, datorită osmozei Stat-Biserică, ajungeau să lupte și împotriva instituțiilor religioase.

În perioada feudalismului, când Bisericile s-au identificat tot mai mult cu Statul sau au dominat factorul politic, s-a produs o extindere a drepturilor și libertăților religioase pentru credincioșii Bisericilor respective. În același timp, credincioșii altor Biserici au fost victime ale intoleranței și exclusivismului religios.

3. Constituția României și prevederile ei privind cultele religioase

Prin esența sa, ca și prin funcția socială, Constituția are o valoare juridică superioară față de orice altă normă de drept. În consecință, toate actele normative adoptate de Parlament și Guvern, precum și actele emise de celelalte autorități publice trebuie să se conformeze normelor și principiilor constituționale. Justificarea teoretică a supremației Constituției rezidă chiar în caracterul politic și juridic al acesteia. Astfel, în Constituție își găsește expresie voința supremă a poporului în ceea ce privește obiectivele și instrumentele de exer-

citare a puterii politice. Normele constituționale fixează principalele instrumente de guvernare, stabilesc autoritățile care vor înfăptui guvernarea și raporturile între acestea. În plus, Constituția este factorul structurant al ordinii juridice căreia îi furnizează principiile directoare: egalitatea tuturor cetățenilor, legalitatea, neretroactivitatea legilor etc.

Asigurarea supremației Constituției înseamnă asigurarea stabilității sociale și a ordinii juridice în stat¹⁰.

4. Regimul juridic al cultelor în lumina Constituțiilor României

CONSTITUȚIA DIN 1866

Această Constituție a fost publicată la 1 iulie 1866 în Monitorul Oficial numărul 142 și avea 128 de articole. Ea era influențată de Constituția belgiană din 1831, care era considerată la acea vreme un model al constituției burgheze.

În articolul 21 se spune: „Libertatea conștiinței este absolută. Libertatea tuturor cultelor este garantată întrucât însă celebrarea lor nu aduce o atingere ordinii publice sau bunelor moravuri.

Religiunea Ortodoxă a Răsăritului este religiunea dominantă a Statului Român. Biserica Ortodoxă Română este și rămâne neatențată de orice chiriarchie străină, păstrându-și însă unitatea cu Biserica Ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor. Afacerile spirituale, canonice și disciplinare ale Bisericii Ortodoxe Române se vor regla de o singură autoritate sinodală centrală conform unei legi speciale. Mitropoliții și episcopii eparhioți ai Bisericii Ortodoxe Române sunt aleși după modul ce se determină printr-o lege specială”.

Articolul 22: „Actele statului civil sunt atribuțiunea autorității civile. Întocmirea acestor acte va trebui să preceadă întotdeauna binecuvântarea religioasă care pentru căsătorii va fi obligatorie afară de cazurile ce se vor prevedea printr-o anume lege”.

Constituția din 1866, care a suferit trei revizui, în 1879, 1884 și 1917, garantează libertatea religioasă a cetățenilor și aduce clarificări cu privire la drepturile Bisericii Ortodoxe Române în societate, în relațiile cu statul și cu autoritățile ecleziale.

¹⁰ Cristian Ionescu, *Principii fundamentale ale democrației Constituției*, Edit. Lumina Lex, București, 1997, p. 9.

CONSTITUȚIA DIN 1923

Articolul 5 proclamă libertatea conștiinței, a învățământului și a presei: „Românii, fără deosebire de origine etnică, de limbă sau de religie se bucură de libertatea conștiinței, de libertatea învățământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor, de libertatea de asociație și de toate libertățile oferite de această lege”.

Articolul 7: „Deosebirea de credințe religioase și confesiuni, de origine etnică, de limbă, nu constituie în România o piedică spre a dobândi drepturile civile și politice și a le exercita...”.

Cele două articole reglementează drepturile și libertățile omului, interzic discriminarea în orice fel sau după anumite criterii în exercitarea drepturilor cetățenești.

Articolul 22: „Libertatea conștiinței este absolută. Statul garantează tuturor cultelor deopotrivă libertatea și protecțiunea întrucât exercițiul lor nu aduce atingere ordinii publice, bunelor moravuri și legilor de organizare a Statului.

Biserica creștină-ortodoxă și cea greco-catolică sunt biserici românești.

Biserica Ortodoxă Română fiind religia marei majorități a românilor este biserica dominantă a Statului Român, iar cea greco-catolică are întâietate față de celelalte culte.

Biserica Ortodoxă Română este și rămâne neatârnată de orice chiriarhie străină, păstrându-și însă unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului în privința dogmei.

În tot regatul României, Biserica Creștin ortodoxă va avea o organizare unitară cu participarea tuturor elementelor ei constitutive: clerici și mireni.

O lege specială va statornici principiile fundamentale ale acestei organizații unitare, precum și modalitatea după care Biserica își va reglementa, conduce și administra prin organele sale proprii și sub controlul Statului, chestiunile sale religioase, culturale, fundamentale și epitropești.

Chestiunile spirituale și canonice ale Bisericii Ortodoxe Române se vor regla de o singură autoritate sinodală centrală.

Mitropoliții și episcopii Bisericii Ortodoxe Române se vor alege potrivit unei singure legi speciale.

Raporturile dintre culte și Stat se vor stabili prin lege”

În Constituția din 1923 se observă o schimbare a limbajului și intenția clară de a reglementa expres libertatea religioasă și a conștiinței. Se acordă o atenție specială Bisericilor ortodoxă și

greco-catolică. Biserica Ortodoxă este declarată religie dominantă a românilor și este independentă față de Patriarhia Ecumenică de Constantinopol. Organizarea Bisericii Ortodoxe Române menționată în Constituție va fi reglementată prin lege. Importanța specială care se acordă Bisericii greco-catolice se datorează faptului că în acel moment această Biserică beneficia de o mare influență și popularitate, fiind parte activă la marea Unire din 1918.

CONSTITUȚIA LUI CAROL al II-lea DIN ANUL 1938

Articolul 19: „Libertatea religioasă este absolută.

Statul garantează tuturor cultelor deopotrivă libertate și protecțiune întrucât exercițiul lor nu aduce atingere ordinei publice, bunelor moravuri și siguranței statului.

Biserica Ortodoxă creștină și cea greco-catolică sunt biserici românești. Religia creștin ortodoxă fiind religia marei majorități a românilor, Biserica Ortodoxă este biserica dominantă în Statul Român, iar cea Greco-Catolică are întâietate în fața celorlalte culte.

Biserica Ortodoxă Română rămâne neatârnată de orice chiri-arhie străină, păstrându-și însă unitatea în privința dogmelor cu Biserica ecumenică a Răsăritului.

Chestiunile spirituale și canonice ale Bisericii Ortodoxe Române țin de o singură autoritate sinodală centrală.

Raporturile dintre diferitele culte și Stat sunt de domeniul legilor speciale.”

Articolul 20: „Actele stării civile sunt atribuții a legii civile.

Întocmirea acestor acte ar trebui să preceadă totdeauna binecuvântarea religioasă, care este obligatorie pentru toți membrii cultelor”.

Constituția din 1938 ia ca model constituțiile anterioare din 1866 și 1923 și încearcă să actualizeze prevederile acestora.

CONSTITUȚIA REPUBLICII POPULARE ROMÂNE DIN 1948

Este o Constituție de tip socialist în care se stipulează foarte vag libertatea religioasă și se fac reglementări clare cu privire la dreptul de manifestare a religiei în statul comunist.

Articolul 6: „Toți cetățenii Republicii Populare Române, fără deosebire de sex, naționalitate, rasă, religie sau grad de cultură sunt egali în fața legii”.

Articolul 27: „Libertatea conștiinței și libertatea religioasă sunt garantate de Stat.

Culte religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă ritualul și practica lor nu sunt contrare Constituției, securității publice și bunelor moravuri.

Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține instituții de învățământ general, ci numai școli speciale pentru pregătirea personalului cultului sub controlul Statului.

Biserica Ortodoxă Română este autocefală în organizarea sa.

Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase va fi reglementat prin lege”.

Această Constituție încearcă să reglementeze libertatea religioasă și dreptul de a se organiza al cultelor religioase, garantează independența Bisericii Ortodoxe Române și interzice învățământul general sub tutela cultelor religioase. Deși prin prevederile sale cu privire la religie această Constituție pare tolerantă, realitatea practică a demonstrat contrariul, mulți dintre clerici au sfârșit în închisori sau au avut de suferit odată cu instaurarea comunismului.

Constituția adoptată la 13 aprilie 1948 era, de fapt, o Constituție care „a copiat-o pe cea sovietică”¹¹.

CONSTITUȚIA DIN 1952

A doua Constituție comunistă din România a fost adoptată la 27 septembrie 1952. În aceasta se preciza dependența explicită a României de Uniunea Sovietică (art. 3) și „datoria de înregimentare în construirea socialismului” (art. 90) care „a rămas sub redactări diferite, o datorie constantă a cetățeanului român până la 22 decembrie 1989”.¹²

Constituția din 1952 preia aceleași concepte ca și Constituția din 1948, pe care le dezvoltă în spirit comunist și își nuanțează interpretările.

Articolul 84: „Libertatea de conștiință este garantată tuturor cetățenilor Republicii Populare Române.

Școala este despărțită de biserică. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține instituții

¹¹ Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Edit. Humanitas, București, 1997, p. 194.

¹² Eleodor Focșeneanu, *Istoria constituțională a României (1859-1991)*, Edit. Humanitas, ed. a II-a, București, 1998, p. 136.

de învățământ general, ci numai școli speciale pentru pregătirea personalului cultului.

Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase se reglementează prin lege”.

Preluând în mare parte principiile Constituției din 1848, această Constituție încearcă să susțină respectarea libertății religioase și a religiei. Comparativ cu Constituția din 1948, în cea de față nu se mai face nici o referire la Biserica Ortodoxă, ci prin articolul 84 se încearcă o stipulare mai concretă a respectării libertății exercitării cultelor religioase.

CONSTITUȚIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA DIN 1965

Cea de-a treia Constituție comunistă datează din 21 august 1965 și avea să creeze „o categorie de cetățeni privilegiați, membrii partidului comunist,,, „considerați la nivel constituțional cetățenii cei mai avansați și mai conștienți ai societății”. (art. 26)

Articolul 17: „Cetățenii Republicii Socialiste România, fără deosebire de naționalitate, rasă, sex sau religie sunt egali în drepturi în toate domeniile vieții economice, politice, juridice, sociale și culturale.

Statul garantează egalitatea în drepturi a cetățenilor. Nici o îngrădire a acestor drepturi și nici o deosebire în exercitarea lor pe temeiul naționalității, rasei, sexului sau religiei nu sunt îngăduite....”.

Articolul 30: „Libertatea conștiinței este garantată tuturor cetățenilor Republicii Socialiste România.

Oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă. Libertatea exercitării cultului religios este garantată. Culele religioase se organizează și funcționează liber. Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase este reglementat prin lege.

Școala este despărțită de biserică. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține alte instituții de învățământ decât școli speciale pentru pregătirea personalului de cult,,.

Această Constituție este foarte explicită în atingerea idealurilor marxiste, prin enunțarea dreptului de a avea sau a nu avea o credință religioasă. Enunțarea principiilor ce interzic discriminările pe anumite criterii sunt doar teoretice deoarece regimul comunist a făcut discriminări pe motive etnice, religioase, politice și sociale.

CONSTITUȚIA DIN 1986

Preia în linii mari principiile Constituției din 1965.

La articolul 30 se proclamă faptul că libertatea conștiinței este garantată tuturor cetățenilor Republicii Socialiste România, menționând că „oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă.

Culte religioase se organizează și funcționează liber. Modul de organizare și funcționare este reglementat prin lege.”¹³

Așadar, în trecut libertatea religioasă și religia au fost recunoscute sau mai puțin recunoscute. Constituțiile comuniste din 1948, 1952, 1965 și 1986 au recunoscut libertatea religioasă și libertatea de conștiință a cetățenilor țării, dar nu au respectat-o.

Constituția ca lege fundamentală a unei națiuni trebuie să cuprindă și specificațiile referitoare la egalitate, libertate religioasă și religie, precum și la cultele religioase, dar în primul rând aceste drepturi prevăzute în Constituție trebuie respectate și protejate. Constituția trebuie să aibă rolul de a fi puntea de legătură în dialogul dintre Stat și Biserică.

CONSTITUȚIILE DIN 1991 ȘI 2003 ȘI LIBERTATEA RELIGIOASĂ

Am decis să tratez aceste două Constituții împreună întrucât prin revizuirea Constituției în anul 2003 nu s-au adus modificări articolelor care vizau asigurarea libertății religioase sau regimul juridic al cultelor.

După decembrie 1989, din inițiativa cultelor, a credincioșilor, a instituțiilor de stat și a unor partide politice s-au elaborat moduri de gândire, s-au instituit, în mod spontan, dar și deliberat, practici care au asigurat un demaraj promițător al libertății religioase.

Constituția din 1991 a fost adoptată de Adunarea Constituantă în ședința Parlamentului din 21 noiembrie 1991, iar la 8 decembrie a aceluiași an a fost votată prin referendum.

În articolul 4, alin. 2 se spune: „România este patria comună și indivizibilă a tuturor cetățenilor ei, fără deosebire de rasă, de naționalitate, de origine etnică, de limbă, de sex, de opinie, de apartenență politică, de avere sau origine socială”.

¹³ I. Muraru, Gh. Iancu, *Constituțiile Române. Texte, note, prezentare comparativă*, București, 2002.

Articolul 7: „Statul sprijină întărirea legăturilor cu românii din afara frontierelor țării și acționează pentru păstrarea, dezvoltarea și exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase, cu respectarea statului ai cărui cetățeni sunt”.

Articolul 29 reglementează libertatea conștiinței¹⁴:

1. Libertatea gândirii și a opiniilor, precum și libertatea credințelor religioase nu pot fi îngrădite sub nici o formă. Nimeni nu poate fi constrâns să adopte o opinie ori să adere la o credință religioasă, contrare convingerilor sale.

2. Libertatea conștiinței este garantată; ea trebuie să se manifeste în spirit de toleranță și de respect reciproc.

3. Culele religioase sunt libere și se organizează potrivit statutelor proprii, în condițiile legii.

4. În relațiile dintre culte sunt interzise orice forme, mijloace, acte sau acțiunile de învrăjbire religioasă.

5. Culele religioase sunt autonome față de stat și se bucură de sprijinul acestuia, inclusiv prin înlesnirea asistenței religioase în armată, în spitale, în penitenciare, în azile și orfeline.

6. Părinții sau tutorii au dreptul de a asigura, potrivit propriilor convingeri, educația copiilor minori a căror răspundere le revine”.

Articolul 30, alin. 7: „Sunt interzise de lege defăimarea țării și a națiunii, îndemnul la război de agresiune, la ură națională, rasială, de clasă sau la violență publică, precum și manifestările obscene, contrare bunelor moravuri”.

Articolul 32, alin. 7 prevede: „Statul asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. În școlile de stat, învățământul religios este organizat și garantat prin lege”.

Articolul 39, alin 2, lit. a prevede: „serviciul cu caracter militar sau activitățile desfășurate în locul acestuia de cei care, potrivit legii, nu prestează serviciul militar obligatoriu din motive religioase” – nu constituie muncă forțată. („Munca forțată este interzisă” – art. 39, alin 1)

Articolul 44, alin. 2: „Condițiile de încheiere, de desfășurare și de nulitate a căsătoriei se stabilesc prin lege. Căsătoria religioasă poate fi celebrată numai după căsătoria civilă”.

Articolul 50, alin. 2 prevede: „Cetățenii cărora le sunt încredințate funcții publice, precum și militarii, răspund de îndeplinirea cu credință a obligațiilor ce le revin și, în acest scop, vor depune jurământul cerut de lege”.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

Așadar Constituția din 1991, dar și cea actuală, fac reglementări clare cu privire la libertatea religioasă și religie, la personalul și organizarea cultelor ca și la apărarea și garantarea proprietăților cultelor religioase, dar este impetuos necesară și o susținere a prevederilor constituționale printr-o lege specială a cultelor.

Constituția prevede că cetățenii României se bucură de aceleași drepturi și libertăți, indiferent de credința religioasă pe care o împărtășesc. În acest sens sunt semnificative următoarele prevederi: „România este patria comună... a tuturor cetățenilor săi... fără deosebire de... religie” (art. 4); „cetățenii sunt egali în fața legii și a autorităților publice, fără privilegii și fără discriminări” (art. 16).

Constituția acordă aceleași drepturi și libertăți religioase pentru toți cetățenii, indiferent de religia pe care o practică, și pentru toate cultele și asociațiile religioase, fără privilegii și fără discriminări. În acest scop se prevede că „libertatea gândirii și a opiniilor, precum și libertatea credințelor religioase nu pot fi îngădite sub nici o formă. Cultele religioase sunt libere să se organizeze potrivit statutelor proprii” (art. 29).

Tot pe această linie, Proiectul Legii Cultelor are următoarele prevederi: „Culte religioase sunt egale în raporturile dintre ele, în fața legii și a autorităților publice, fără privilegii și fără discriminări.

Statul, prin organisme sale, nu va promova și nu va favoriza acordarea de privilegii sau crearea de discriminări față de un cult religios, prin măsuri administrative sau prin adoptarea unor legi cu caracter intern sau tratate internaționale” (art. 4)

Articolul 49 al Constituției precizează: „Exercițiul unor drepturi sau al unor libertăți poate fi restrâns numai prin lege și numai dacă se impune, după caz, pentru: apărarea siguranței naționale, a ordinii, a sănătății ori a moralei publice, a drepturilor și a libertății cetățenilor... 2. Restrângerea trebuie să fie proporțională cu situația care a determinat-o și nu poate atinge existența drepturilor sau a libertății”.

O serie de acte normative urmează să detalieze condițiile în care pot fi exercitate drepturile religioase. Dintre acestea, cea mai importantă va fi Legea Cultelor și libertăților religioase care va pune și va rezolva toate problemele de principiu și concrete privind garantarea și exercitarea libertăților religioase. Cu participarea directă a cultelor legal recunoscute, s-a elaborat proiectul acestei legi, care a fost avizat de ministerele interesate.

De asemenea, s-au adoptat mai multe hotărâri de Guvern care înlătură o serie de obstacole din calea exercitării libertății religioase.

Clericii, oamenii politici și oamenii de cultură din România au discutat foarte mult despre setul de drepturi religioase pe care trebuie să-l garanteze statul român cultelor și asociațiilor religioase. Este de subliniat că prevederile Constituției, ale altor acte normative și practica politică și administrativă în domeniul asigurării libertății religioase sunt conforme standardelor internaționale. După cum este cunoscut, documentul O.N.U. care realizează definirea cea mai detaliată a libertății religioase este Declarația din 1981 (art. 6).

Analiza actelor normative adoptate până acum de C.P.U.N., de Parlament și de guverne, cât și a măsurilor administrative luate de Secretariatul de Stat pentru Culte și alte organisme ale administrației publice cu atribuții în domeniul vieții religioase, ne permit să relevăm că, din punct de vedere juridic și administrativ, autoritățile publice românești și-au propus, și de cele mai multe ori au reușit, să acorde drepturi și libertăți religioase la nivelul standardelor O.N.U. și ale țărilor democratice.¹⁵

Astfel, în practică, credincioșilor, clericilor, cultelor și asociațiilor religioase le sunt acordate următoarele libertăți:

1. Libertatea de a înființa culte sau asociații religioase cărora li se recunoaște statutul de personalități juridice. După 1989, Secretariatul de Stat pentru Culte a avizat constituirea a cca. 150 de asociații care au primit personalitate juridică. După alte surse, ar mai exista cca. 350 de asociații religioase care au primit personalitate juridică fără avizul Secretariatului de Stat pentru Culte. Singurele restricții care se pun în crearea unor culte și asociații religioase sunt cele prevăzute în art. 49 al Constituției României, care, de fapt, preia numai o parte din restricțiile asemănătoare cu cele ale art. 29 al Declarației Universale a Drepturilor Omului și ale art. 12, 19 și 22 ale Pactului Internațional privind drepturile civile și politice.

2. Libertatea de a practica un cult, de a ține întruniri ce țin de religie și de a construi și întreține lăcașuri destinate acestor scopuri.

Culte și asociațiile religioase sunt libere să organizeze toate întrunirile pe care le consideră necesare, inclusiv cele de misiune, evanghelizare sau de propagandă religioasă. Cultele și asociațiile religioase sunt libere să construiască lăcașuri de cult sau case de rugăciune, să cumpere clădiri și să le dea o destinație cultică, să

¹⁵ Ilie Fonta, *Libertatea religioasă.... contemporană*, p. 293.

întrețină lăcașurile de cult pe care le au. Secretariatul de Stat pentru Culte și alte organisme de stat dau numai avize pentru realizarea acestor lucrări referitoare la cadrul arhitectural, la rezistența clădirilor, la aspectul estetic, etc. Mai mult, începând din 1990, Guvernul a acordat fonduri destul de însemnate pentru a sprijini repararea sau construirea unor lăcașuri de cult. De asemenea, Secretariatul de Stat pentru Culte a acordat asistență de specialitate pentru elaborarea proiectelor și devizelor lucrărilor de reparații sau construcții efectuate.

3. Libertatea de a întemeia și întreține instituții de caritate și umanitare. Asistența socială și ajutorarea bolnavilor sau a săracilor nu mai este un monopol al statului. Cultele și asociațiile religioase, la fel ca alte organizații ale societății civile, sunt libere să desfășoare în mod direct sau să-și creeze asociații specializate în desfășurarea acestei activități.

4. Libertatea de a confecționa, de a achiziționa și de a utiliza obiectele și materialele cerute de riturile sau practicile unei religii.

În această privință cultele și asociațiile religioase acționează conform propriei lor voințe, neexistând nici un impediment din partea statului. Dimpotrivă, pentru a crea condițiile necesare desfășurării optime a acestei activități, la propunerea Guvernului, Parlamentul a adoptat Legea nr. 103/12 septembrie 1992, cu privire la dreptul exclusiv al cultelor religioase de a produce și comercializa obiecte de cult. De asemenea, Secretariatul de Stat pentru Culte ajută cultele religioase să-și procure din întreprinderile cu capital de stat o serie de materii prime și materiale necesare producerii obiectelor de cult.

5. Libertatea de a scrie, de a tipări și de a răspândi publicații cu subiecte religioase¹⁶.

Ministerul Culturii și Cultelor acordă aprobare pentru toate cultele și asociațiile religioase care doresc să aibă tipografii, edituri, ziare și reviste proprii, în care publică materiale care nu sunt supuse la nici un fel de cenzură. Mai mult, la solicitare, Secretariatul de Stat pentru Culte sprijină unele culte ca ele să-și procure materialele tipografice necesare. De asemenea, posturile naționale de televiziune și radio acordă timpi de antenă reprezentanților cultelor pentru a prezenta probleme de istorie, doctrină sau referitoare la activitatea acestora. Totodată, Consiliul Național al Audio Vizualului

¹⁶ I. Muraru, Gh. Iancu, *Constituțiile Române. Texte, note, prezentare comparativă*, București, 2002, p. 89.

a acordat licențe de emisie radio unor asociații religioase care s-au prezentat la concurs.

6. Libertatea de a învăța o religie în locurile corespunzătoare acestui scop. În această privință Constituția României are următoarele prevederi: „Statul asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. În școlile de stat, învățământul religios este organizat și garantat prin lege” (art. 32, alin. 7); „Părinții sau tutorii au dreptul de a asigura, potrivit propriilor convingeri, educația copiilor minori a căror răspundere le revine” (art. 29, alin. 6). Secretariatul de Stat pentru Culte și Ministerul Învățământului au adoptat mai multe protocoale prin care se stabilesc condițiile în care se realizează educația moral-religioasă în învățământul public: participarea elevilor este facultativă și opțională, respectiv părinții hotărăsc dacă copiii participă sau nu la orele de religie și optează pentru clericul care urmează să facă aceste ore; predarea orelor de religie se face de către clerici sau de către persoane abilitate de către cultele religioase; plata celor care predau orele de religie este suportată de către stat; dacă părinții și clericii doresc să țină ore de religie în școlile publice, autoritățile școlare sunt obligate să asigure pentru aceste ore aceleași condiții ca pentru celelalte discipline școlare.

7. Libertatea de a solicita și de a primi contribuții voluntare, financiare și altele, de la particulari și instituții.

Culte și asociațiile religioase sunt libere să solicite sprijin financiar de la credincioși sau de la persoane juridice. Printr-o ordonanță a Guvernului, din august 1993, s-au stabilit criteriile formale pe baza cărora Statul contribuie la salarizarea clericilor și a altor angajați ai cultelor religioase. Această contribuție este egală cu salariul minim pe economie și se adaugă la venitul fiecăruia dintre cei 14.000 de angajați ai cultelor. Pentru preoții care deserveșc comunitățile ortodoxe din străinătate, statul român asigură o contribuție echivalentă cu 50% din salariul personalului care lucrează la ambasadele României. Organele de stat nu au drept de control asupra modului cum sunt folosite fondurile provenite din veniturile proprii ale cultelor religioase.

La solicitarea Bisericii Ortodoxe Române, Ministerul Muncii și Protecției Sociale a preluat sarcina acordării de pensii pentru pensionarii acestei biserici, care până de curând primeau pensii de la casa de Pensii a Bisericii Ortodoxe. De asemenea, au fost invitate și celelalte 15 culte legal recunoscute să beneficieze de această regle-

mentare. Unele culte religioase au cerut ca statul să acorde pensii pentru pensionarii lor, iar altele preferă să păstreze vechiul sistem.

Mai multe culte au solicitat ca statul să asigure salarizarea integrală a tuturor angajaților lor. Secretariatul de Stat pentru Culte studiază posibilitatea de materializare a acestor solicitări. Rezolvarea problemei se va face numai odată cu adoptarea Legii Cultelor, care va trebui să reglementeze condițiile în care statul va realiza salarizarea integrală a angajaților cultelor religioase.

8. Libertatea de a forma, de a numi, de a alege și de a desemna, prin succesiune, conducătorii corespunzători, în conformitate cu trebuințele și normele fiecărui cult sau asociație religioasă.

Culte și asociațiile religioase sunt libere să aleagă sau să numească preoții, pastorii, protopopii, conducătorii organelor administrativ-bisericești intermediare, episcopii și șefii de culte, fără nici un amestec din partea Statului. Președintele României emite decrete de recunoaștere a episcopilor și mitropoliților, numai la solicitarea cultelor respective.

Culte religioase sunt libere să creeze noi parohii, noi protopopiate, noi districte teritoriale bisericești, noi unități administrative bisericești intermediare, noi eparhii, fără aprobarea Statului.

Culte religioase sunt libere să creeze (întemeieze) școli pentru formarea preoților, pastorilor, profesorilor de religie și altor categorii de angajați. Până în 1989, rețeaua instituțiilor de învățământ teologic cuprindea 11 seminarii teologice (echivalente cu școlile profesionale) și cinci institute teologice, care eliberau diplome de licență recunoscute de către stat, numai dacă cei în cauză erau angajați ai bisericilor. Până la sfârșitul anului 1992, rețeaua acestor instituții cuprindea 46 de seminarii teologice liceale, opt școli postliceale sanitare, trei școli postliceale teologice și 30 de institute teologice de nivel universitar. Multe dintre aceste institute și facultăți au câte 2-4 secții cu profil didactic complex, ai căror absolvenți vor obține diploma de licență cu dublă specializare, respectiv în domeniul educației moral-religioase (ca profesor de religie), cât și în alte specialități – limba și literatura română, limbi moderne, asistență socială. S-a luat măsura ca diplomele de studii ale seminariștilor și teologilor care au absolvit în perioada 1984-1990 să fie recunoscute și pe linie de stat, în condițiile prevederilor generale ale legislației referitoare la învățământul de stat. Urmărindu-se eliminarea discriminării învățământului teologic față de cel de stat, s-au creat condițiile necesare în vederea integrării instituțiilor teologice în învățământul de

stat, la solicitarea cultelor religioase. Începând cu anul școlar 1991-1992, statul a sprijinit financiar, parțial liceele seminariale integrate în învățământul de stat și total facultățile de teologie integrate în învățământul de stat.

9. Libertatea de a respecta zilele de repaus și de a celebra sărbătorile și ceremoniile religioase ale celor mai însemnate culte și denominațiuni religioase. Până acum, prin hotărâri de Guvern, principalele sărbători creștine au fost declarate zile de repaus.

10. Libertatea de a stabili și de a întreține contacte cu persoane și comunități în domeniul religiei, la nivel național sau internațional.

Clericii, ierarhii și factorii de reprezentare ai cultelor și ai asociațiilor religioase sunt liberi să corespundă și să mențină orice fel de contacte cu superiorii și subordonații lor, cu credincioșii sau clericii altor culte și asociații religioase din străinătate, fără a fi nevoie de aprobarea sau controlul organelor de stat. Organele de stat nici măcar nu au dreptul de a cere cultelor și asociațiilor religioase informații despre aceste activități, dacă pe această cale ele nu contravin art. 49 al Constituției României. Mai mult, Secretariatul de Stat pentru Culte sprijină reprezentanții celor 15 culte legal recunoscute și ai asociațiilor religioase avizate de Secretariatul de Stat pentru Culte să obțină pașapoarte de serviciu și vize, pentru a participa la reuniuni teologice internaționale sau pentru a vizita culte și asociații religioase din străinătate.¹⁷

Organele de stat au fost preocupate de restituirea unora din bunurile care au aparținut cultelor religioase până în anul 1948. Astfel, legea fondului funciar prevede dreptul parohilor de a primi până la cinci hectare teren arabil și dreptul mănăstirilor de a primi până la 10 hectare teren arabil. Prin hotărâri de Guvern, ale unor primării sau prefecturi au fost restituite o serie de clădiri și terenuri intravilane cultelor religioase. Prin Hotărârea Guvernului 466/19.08.1992 au fost retrocedate Bisericii Române Unite cu Roma 80 de clădiri și terenuri intravilane care i-au aparținut până în 1948 și care se găseau în proprietatea statului.

Conform Constituției și altor acte normative, cultele și asociațiile religioase se pot manifesta liber nu numai pe plan religios și bisericesc, ci și în planul vieții sociale, publice, cultural-științifice, morale etc. ale credincioșilor, ale grupurilor sociale și ale societății.

Statul așteaptă ca relațiile dintre culte să se caracterizeze prin colaborare și înțelegere frățească și creștină. Din păcate, după 1989 nu

¹⁷ *Ibidem*, p. 294-298.

s-au petrecut lucrurile astfel. Poate și din aceste motive Constituția prevede: „În relațiile dintre culte sunt interzise orice forme, mijloace, acte sau acțiuni de învrăjbire religioasă” (art. 29, alin. 4); „sunt interzise de lege... îndemnul la ură de clasă sau religioasă...” (art. 30, alin. 7). În anii 1990-1991, la solicitarea cultelor religioase sau când a fost perturbată ordinea publică, Secretariatul de Stat pentru Culte și alte organe de stat au acționat pentru medierea între culte, pentru soluționarea pe cale legală și creștină a problemelor în litigiu. Asemenea probleme au existat îndeosebi între preoții ortodocși și cei greco-catolici, referitoare la folosirea bisericilor și a caselor parohiale care au aparținut până în 1948 greco-catolicilor, iar acum sunt în proprietatea parohiilor ortodoxe. Este îmbucurător faptul că, începând cu anul 1992, polemicele dintre ortodocși și greco-catolici s-au atenuat.

Primul Guvern după decembrie 1989 a înființat Ministerul Cultelor, devenit ulterior Secretariatul de Stat pentru Culte, care avea rolul de a asigura legătura între culte și organismele de stat, județene și centrale, de a urmări modul în care se respectă în practică drepturile și libertățile religioase acordate cetățenilor cultelor și asociațiilor religioase, de a propune măsurile necesare pentru prevenirea și combaterea tuturor actelor de intoleranță și discriminare din motive religioase și confesionale, de a urmări ca organismele administrației publice locale, județene sau centrale să aplice unitar și nepărtinitor prevederile legale privind asigurarea libertăților religioase.¹⁸

Au existat voci în mijloacele de informare românești și străine care au afirmat că, după 1989, nu s-au făcut progrese pe linia asigurării libertății religioase în România, că unele biserici ar fi dezavantajate față de altele, că nu s-ar acorda minorităților religioase drepturile necesare pentru a-și profesa propria religie. Se impune necesitatea să facem o distincție clară între această imagine deformată privind libertatea religioasă în România și realitățile existente în viață. De fapt, acest mod de mediatizare a libertății religioase în România se explică prin existența unor interese politice sau religioase interne sau internaționale care și-au propus fie să creeze pe această cale dificultăți autorităților politice guvernamentale, fie să implementeze un tip de libertate religioasă care să avantajeze anumite biserici și confesiuni și să le discrimineze pe altele.

Crearea în România a cadrului juridic, politic și administrativ necesar acordării unor largi drepturi și libertăți religioase este un

¹⁸ *Ibidem*, p 199.

proces care nu se poate încheia în câțiva ani și mai ales în condițiile nefavorabile ale tranziției economice, sociale și politice. Dar important este că forțele politice guvernamentale au o atitudine favorabilă față de religie și creștinism, că sunt neutre din punct de vedere confesional și că sunt dispuse să întreprindă toate demersurile politice, juridice și administrative pentru acordarea unor drepturi și libertăți religioase. În aceste condiții este clar că în anii care au trecut s-au făcut pași importanți pe linia garantării libertății religioase și, mai ales, este sigur că s-au creat premisele pentru a face în viitor toți pașii necesari pentru consolidarea acestui proces.

5. Împiedicarea libertății cultelor

5. 1. Conținutul legal

Statul român respectă și garantează dreptul fundamental la libertate religioasă al oricărei persoane de pe teritoriul României, potrivit Constituției și tratatelor internaționale la care România face parte.

Nimeni nu poate fi împiedicat sau constrâns să adopte o opinie ori să adere la o credință religioasă contrara convingerilor sale și nici nu poate fi supus vreunei discriminări, urmărit sau pus într-o situație de inferioritate pentru credința, apartenența ori neapartenența sa la o grupare, asociație religioasă sau un cult ori pentru exercitarea, în condițiile prevăzute de lege, a libertății religioase.

Libertatea religioasă cuprinde dreptul oricărei persoane de a avea sau de a adopta o religie, de a și-o manifesta în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin practicile și ritualurile specifice cultului, inclusiv prin educație religioasă, precum și libertatea de a-și păstra sau schimba credința religioasă.

Libertatea de a-și manifesta credința religioasă nu poate face obiectul altor restrângeri decât al celor care sunt prevăzute de lege și constituie măsuri necesare într-o societate democratică pentru securitatea publică, protecția ordinii, a sănătății sau a moralei publice ori pentru protejarea drepturilor și libertăților fundamentale ale omului.

Părinții sau tutorii au dreptul exclusiv de a opta pentru educația religioasă a copiilor minori, conform propriilor convingeri.

Religia copilului care a împlinit vârsta de 14 ani nu poate fi schimbată fără consimțământul acestuia; copilul care a împlinit vârsta de 16 ani are dreptul să își aleagă singur religia.

Orice persoană, cult, asociație religioasă sau grupare religioasă din România este liberă de a stabili și menține relații ecumenice și frățești cu alte persoane, culte sau grupări religioase și cu organizațiile intercreștine și interreligioase, la nivel național și internațional.

Orice persoană are dreptul să își manifeste credința religioasă în mod colectiv, conform propriilor convingeri și prevederilor prezentei legi, atât în structuri religioase cu personalitate juridică, cât și în structuri fără personalitate juridică.

Structurile religioase cu personalitate juridică reglementate de prezenta lege sunt cultele și asociațiile religioase, iar structurile fără personalitate juridică sunt grupările religioase.

Comunitățile religioase își aleg în mod liber structura asociațională în care își manifestă credința religioasă: cult, asociație religioasă sau grup religios, în condițiile prezentei legi.

În activitatea lor, cultele, asociațiile religioase și grupările religioase au obligația să respecte Constituția și legile țării și să nu aducă atingere securității publice, ordinii, sănătății și moralei publice, precum și drepturilor și libertăților fundamentale ale omului.

Este interzisă prelucrarea datelor cu caracter personal legate de convingerile religioase sau de apartenența la culte, cu excepția desfășurării lucrărilor de recensământ național aprobat prin lege sau în situația în care persoana vizată și-a dat, în mod expres, consimțământul pentru aceasta.

Este interzisă obligarea persoanelor să își menționeze religia, în orice relație cu autoritățile publice sau cu persoanele juridice de drept privat.

Gruparea religioasă este forma de asociere fără personalitate juridică a unor persoane fizice care, fără nici o procedură prealabilă și în mod liber, adoptă, împărtășesc și practică o credință religioasă.

Asociația religioasă este persoana juridică de drept privat, constituită în condițiile prezentei legi, formată din persoane fizice care adoptă, împărtășesc și practică aceeași credință religioasă.

O asociație religioasă poate deveni cult în condițiile prezentei legi.

5. 2. Condiții preexistente împiedicării libertății cultelor.

Multe conflicte au la bază credințe, dar cele mai multe rezultă din ciocnirea aspectelor religio-politice ale comunităților aflate în conflict și asocierea lor cu politicile guvernamentale. Religiiile „militante” cu un „prozelitism agresiv” își educă aderenții în spiritul urii

sau adversității față de tot ceea ce constituie „lumea exterioară”. Adepții acelor religii pot recurge relativ simplu la violența armată pentru a-și atinge obiectivele politice, culturale și economice. Chiar și creștinismul a cunoscut – și cunoaște încă – momente de reacție violentă în relațiile inter-comunitare sau cu aderenții altor religii (croații catolici – sârbii ortodocși). De aceea, nu putem considera religia în ansamblul său ca un factor de inhibare a acțiunilor violente în disputele confesionale și politice. Ordinea internă și internațională trebuie să se raporteze la lege și instituții, la aranjamente, negocieri, compromisuri, pe căi raționale.

În afara spațiului euro-atlantic, totuși, subzistă: regimuri teocratice (Iran) sau conduse după „legea islamică” (în Asia și Africa); fenomene de intoleranță religioasă și de prozelitism agresiv, conflicte și războaie justificate pe revendicări religioase etc.

Grupuri etno-culturale întregi se individualizează prin apartenența la o religie sau alta și își dispută controlul asupra unor „locuri sfinte” (Ierusalimul, de pildă). Liderii spirituali ocupă poziții influente în societate, îndeosebi acolo unde statul este slab. Sunt și cazuri când societăți întregi în curs de modernizare, în anii ‘50-’70, au recăzut în „tribalism” (în Africa, dar și în zone din Albania și Caucaz, Indochina, Asia de sud-est).

De obicei, spațiile în care fenomenul religios este bine reprezentat (cu elemente de fundamentalism) sunt identice cu cele în care persistă suprapopularea, malnutriția, subdezvoltarea etc.

Globalizarea și regionalizarea întâlnesc cele mai încăpățânate contestări tocmai în aceste zone de intoleranță, tribalism și subdezvoltare. Condițiile favorabile pentru producerea de destabilizări, crize de securitate internațională, conflicte armate etc. includ, deci, și elemente de ordin etnico-religios. Factorul religios, manipulat de liderii politici, poate amplifica caracterul devastator al conflictelor etnice, soldate, de multe ori, cu depopulări masive. Toleranța nu e nici concesiune, nici condescendență ori indulgență, ci este mai ales, o atitudine activă generată de recunoașterea drepturilor universale ale persoanei umane și libertăților fundamentale ale altora. În nici un caz, toleranța nu poate fi invocată pentru a justifica violarea acestor valori fundamentale. Ea trebuie să fie practică de către indivizi, grupuri și state. Însă intoleranța la părerea altuia arată că nu vrem să auzim pe celalalt, ci vrem să-l anihilăm personalitatea, crezurile, experiența. Dacă nu tolerăm, dacă nu admitem părerile sincere ale

oamenilor, în care ei cred, nu facem altceva decât să îi oprimăm moral și afectiv și să ne arătam niște tortionari ai spiritului.

5.3. Obiectul infracțiunii, privind libertatea cultelor

- obiectul juridic special – relațiile sociale privind conviețuirea socială a căror existență și dezvoltare depinde de libertatea de exercitare a oricărui cult religios de către toți cetățenii țării noastre.
- obiectul material – corpul persoanei asupra căreia s-au săvârșit acte de constrângere sau violențe; mai poate fi obiect material bunurile destinate exercitării cultului asupra cărora s-au răsfrânt acțiunile făptuitorului.

Abuzul. Există un conflict tot mai mare între protecția libertății religioase individuale și a credincioșilor de prevenire a abuzului de putere de către organizațiile religioase. Un domeniu de dezbatere este încercarea de credincioși pentru a obține protecție specială pentru ei înșiși, care critica tăceri de convingerile lor, tradițiile, sau instituții. Aceasta este probabil un semn de slăbiciune din partea de religie, precum și nesiguranță printre credincioși, deoarece o religie puternică, vibrantă, nu ar avea nevoie de astfel de privilegii pentru a se proteja.

Raportorul special al ONU pentru libertatea de religie sau convingeri Asma Jahangir a declarat „critica obiectivă” de religie este un drept al omului. Dar, a spus ea, există o diferență între critici și defăimarea simplă.

Deși o societate seculară impune o separare strictă între biserică și stat, nu va exista niciodată o separare completă de religie și politică, deoarece religiile va face întotdeauna cerințe în domeniul social. Atât timp cât cererea religii care aderenții se comporte în anumite moduri, religii va avea implicații politice. Prin urmare, atât timp cât credincioși aduc convingerile lor religioase, tradițiile, instituțiile și la dezbaterele publice, ei trebuie să accepte critici la același nivel ca convingeri politice, tradițiile, și instituții. Dacă religia au fost scutite, atunci ar avea un statut preferat în piața publică pe care nu le merită.

5.4. Subiecții infracțiunii

a) *Subiect activ* poate fi orice persoana, legea necerând o anumită calitate acestuia. Fapta se poate comite sub orice formă de participare.

b) *Subiect pasiv* este statul (subiect pasiv principal), precum și persoana care suferă acțiunea de împiedicare a exercitării cultului sau care a fost constrânsa la aceasta (subiect pasiv adiacent).

5.5. Conținutul constitutiv al infracțiunii

Conținutul constitutiv al infracțiunii de împiedicare sau tulburare a libertății cultelor se clasifică în doua laturi: latura obiectivă și latura subiectivă.

Latura obiectivă: Elementul material în varianta simplă se realizează sub două modalități alternative: împiedicarea sau tulburarea libertății de exercitare a cultului religios; în varianta de specie se realizează printr-o constrângere prin care o persoană este obligată fie să participe la serviciile religioase ale unui cult, fie să îndeplinească un act religios legat de exercitarea cultului.

Nu interesează mijloacele folosite, însă acțiunea făptuitorului trebuie să privească un cult religios care este organizat și funcționează potrivit legii (cerința esențială).

În varianta de specie, elementul material se caracterizează printr-o constrângere, prin care o persoană este obligată fie să participe la serviciile religioase ale unui cult, fie să îndeplinească un act religios legat de exercitarea cultului.

Mijloacele prin care se realizează pot fi foarte variate, pornind de la amenințări și mergând până la actele de violență fizică.

Urmarea imediată consta în crearea unei stări de pericol pentru relațiile de conviețuire socială ca urmare a săvârșirii faptei incriminate. Din aceasta rezultă și *legătura de cauzalitate* între acțiunea făptuitorului și urmarea imediată.

Latura subiectivă: Forma de vinovăție – intenția directă sau indirectă. Făptuitorul prevăzând ca prin fapta sa este periclitată pacea ca valoare socială și buna înțelegere dintre culte, urmărind sau doar acceptând acest lucru. Exista și opinia că, numai în cazul art. 318 alin. (1) C. pen., infracțiunea poate fi săvârșită și cu intenție indirectă, nu și în cazul infracțiunii în varianta prevăzută în art. 318 alin. (2) C. pen.

Credem că ar putea exista situații în care, și în această ipoteză, făptuitorul să acționeze cu intenție indirectă, de exemplu, făptuitorul supunând victima unei acțiuni intenționate de constrângere morală sau fizică pentru a adopta o anumită atitudine filozofică, prevede ca urmare a acestei constrângeri va avea loc și neparticiparea victimei la actele unui cult religios ori participarea la un asemenea cult,

consecința pe care, deși nu o urmărește, acceptă posibilitatea producerii ei.

Cu toate că infracțiunea de împiedicare a libertății cultelor este susceptibilă de acte preparatorii și tentativa, aceste forme nu sunt pedepsite de lege.

Consumarea infracțiunii are loc în momentul în care exercițiul cultului este împiedicat să înceapă ori să continue sau este tulburată desfășurarea lui, ori când o persoană este obligată prin constrângere să asiste la serviciul religios sau să îndeplinească un act legat de exercitarea unui cult.

În cadrul formei tipice, infracțiunea prezintă două modalități normative care constau fie în împiedicarea, fie în tulburarea libertății de exercitare a unui cult religios. În cazul variantei de specie, cele două modalități normative constau în constrângerea unei persoane fie de a participa la serviciile religioase ale vreunui cult, fie de a îndeplini un act religios legat de exercitarea unui cult.

Fiecare modalitate normativă poate avea o varietate de modalități faptice legate de împrejurări ca:

- folosirea de violențe fizice pentru a împiedica exercitarea cultului religios
- constrângerea folosită asupra persoanei, obligând-o să participe la serviciul religios etc.
- Sancțiunea în cazul acestei infracțiuni este închisoarea de la o lună la 6 luni, alternativ cu amenda.

Concluzii

Pentru credință au avut loc persecuții, cruciade, războaie și în multe dintre actualele conflicte militare subzistă și un strat religios. O viață religioasă există în oricare țară și fiecare om este foarte sensibil în legătură cu credința lui. În aceste împrejurări, legile referitoare la culte și biserici asigură libertăți și protecții cu dărnicie și generozitate, fiind documente ale armoniei sociale și manifestării spiritului democratic. Lăsând libertate credinței, aceste legi se referă la modul în care credința se manifestă în forme sociale, devine publică și intră în relații cu celelalte realități ale existenței societății. Deși regimul cultelor este reglementat specific în fiecare țară, pe baza marii diversități a manifestării religiozității, cunoașterea experienței din acest domeniu este utilă mai ales acum când în țara noastră

legislația referitoare la culte și credințe trebuie elaborată dintr-o noua perspectivă socială. De aceea am încercat în lucrarea de față să adun legislația referitoare la acest domeniu din mai multe țări, fiecare cu un specific bogat și interesant, încercând să aprofundez fenomenul religios contemporan, fenomen ce preocupă astăzi tot mai mulți oameni și în special asigurarea libertății religioase așa cum se reflectă ea în Tratatul privind o Constituție europeană și îndeosebi în Constituția țării noastre.

Religia a fost și trebuie să rămână fermentul indispensabil culturii și civilizației omenirii. Valorile morale și spirituale esențiale ale culturii europene au ca fundament religia creștină, iar poporul român, cu toate vicisitudinile ultimelor patru-cinci decenii, le-a perpetuat și păstrat în cea mai mare măsură. Principiile morale izvorâte din religie sunt temeliile pe care se edifica binele obștesc. Suport al vieții morale și sociale, religia este așadar atât „auctoritas spiritualis”, cât și „auctoritas civilis”. De aceea, nu putem vorbi de homo europaeus” fără să facem apel la componenta sa spiritual creștină.

Astăzi, foarte mulți savanți și specialiști în științe sociale și politice consideră că relațiile dintre domeniul politic și cel religios sunt esențiale pentru mersul și cunoașterea atât a vieții sociale, economice sau politice, cât și a celei religioase. Religia și instituțiile ei, Biserica în special, tind să devină un domeniu privilegiat pentru cercetătorii din sociologie, politologie, economie, relații internaționale, etc¹⁹.

Cunoașterea obstacolelor care stau în calea libertății religioase, atât a celor subiective ce țin de acțiunea subiectivă și concretă a agenților sociali, cât și a celor obiective, care țin de nivelul de dezvoltare a societății românești și a masurilor și demersurilor care ar trebui întreprinse ar permite reluarea cursului normal pentru cultivarea acestei valori atât de însemnate pentru democratizarea și modernizarea societății românești.

¹⁹ Alexandru Tudor, *Suveranitatea națională și integrarea europeană*, Edit. Polirom, Iași, 2002, p. 177.