

STYDIA DOCTORALIA

Anul 2, Nr. 2, 2017

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

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autori 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).

ISSN 2537 - 3668

ISSN-L 2537 - 3668

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Ilarion V. Felea”

STVDIA DOCTORALIA

Anul 2, Nr. 2, 2017

Apare cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului **Dr. Timotei Seviciu**,
Arhiepiscopul Aradului



Editura Universității „Aurel Vlaicu”

COLEGIUL DE REDACȚIE

Președinte de onoare:

Î.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

D.T.P.: Toma S. Muntean

Sumar

Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja Un an de izbânzi teologice în cadrul Școlii Doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad. _____	5
Pr. Drd. Florin AVRAM Fundamentele biblice și patristice ale conceptului canonic de <i>oikonomia</i> _____	13
Pr. Drd. Marius Virgil BOLEA Principiul autonomiei bisericești în cadrul reformei constituționale din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925 _____	39
Pr. Drd. Tudor BUDEANU Gândirea holist integralistă în cadrul globalizării _____	54
Drd. Ioan Veniamin GEOLDEȘ Receptarea documentului de la Ravenna în teologia dogmatică română - 10 ani de la adoptarea lui oficială (2007-2017) _____	79
Pr. Drd. Stelian Laurențiu GEORGESCU Părintele Profesor Petru Rezuș: polemici și divergențe _____	101
Pr. Drd. Nicolae-Cătălin MIRIȘAN Abaterile clerului și tipurile acestora. Studiu canonic _____	120
Drd. Sorin RADA Încorporarea omului în Hristos prin Jertfa Euharistică _____	144

Pr. Drd. Ionel SCÂNTEIE	
Botezul – început și temei al vieții duhovnicești	166
Pr. Drd. Radu SCÂNTEIE	
Dar firesc și dar duhovnicesc. Distincții la Sfântul Grigorie Palama	190
Drd. Teodor-Daniil STOIENESCU	
Triadologia Sfântului Grigorie de Nazianz	210
Pr. Drd. Petru URSULESCU	
Timotei Cipariu (1805-1887). Contribuții la promovarea limbii române literare și a ideii de unitate națională	235
Pr. Drd. Alin Nicușor ACHIM	
Devenirea ființei umane ca persoană în Biserică, potrivit teologiei părintelui Dumitru Stăniloae	257
Drd. Laurențiu-Victor CHILIBARU	
Imnul Acatist al Maicii Domnului: o analiză teologico-literară	276
Drd. Marius Dumitru HANGANU	
Interferențe teologico – culturale dezvoltate în scrierile preotului profesor Dumitru Popescu: teologie și secularizare	309
Ierom. Drd. Iachint (Cătălin) VARDIANU	
Prevederile canonice referitoare la abateri și sancțiuni bisericești formulate înainte de anul 1054	350
Drd. George Marian LĂȚCAN	
Rezidenții venețieni din Constantinopol în sec. XI-XII	367
Pr. Drd. Traian NOJEA	
Demisia din preoție – implicații canonice și pastorale	376
Pr. Drd. Cristian RĂDULESCU	
Tema Soteriologiei în viziunea Profesorului Nicolae Chițescu	406

Drd. Rareș-Ștefan IONESCU
Drepturile omului și Biserica Creștină _____ 429

Arhid. Drd. Vicențiu ROMÂNUL
Fundamente scripturistice în gândirea dogmatică a părintelui Iustin
Popovici _____ 458

Drd. Sorin Gheorghe SĂPLĂCAN
Aspecte eshatologice în unele icoane ale Praznicelor Împărătești ale
Mântuitorului nostru Iisus Hristos _____ 491

Drd. Vasile Eugen SUCIU
Aspecte ecumenice în eclesiologia contemporană _____ 525

Imagini din timpul desfășurării Simpozionului Școlii Doctorale _____ 541

UN AN DE IZBÂNZI TEOLOGICE ÎN CADRUL ȘCOLII DOCTORALE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ARAD

Anul 2017 a reprezentat pentru Școala Doctorală a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad o perioadă de afirmare științifică și de adâncire în cunoașterea și exprimarea teologiei. Înființată recent (2011), Școala Doctorală arădeană a dovedit în anul 2017 maturitatea științifică și formativă la care a ajuns, confirmată fiind de premiile pe care doctoranzii teologi arădeni le-au obținut. Astfel, în perioada 25-28 mai 2017 a avut loc la mănăstirea „Înălțarea Sfintei Cruci”, Caraiman, Simpozionul doctoranzilor din Patriarhia Română sub genericul *Personalitatea Patriarhului Justinian și Apărătorii Ortodoxiei în timpul comunismului*. În cadrul acestui Simpozion, integrat tematic în Anul Comemorativ Justinian Patriarhul și al apărătorilor Ortodoxiei în timpul comunismului în Patriarhia Română, doctoranzii Răzvan Perșa și Traian Nojea, au fost premiați. Răzvan Perșa, obține premiul I pentru elaborarea și susținerea referatului *Excluderea din mănăstire a părintelui Arsenie Boca. O abordare juridică și canonică*, iar Traian Nojea, obține premiul al II-lea pentru elaborarea și susținerea referatului *Restitutio pro memoria – personalitatea episcopului Nicolae Popoviciu al Oradiei (1936-1950)*. Cei doi sunt doctoranzi în cadrul Școlii Doctorale de la Arad și se specializează sub coordonarea părintelui profesor Constantin Rus la disciplina Drept bisericesc. Prin această izbândă, Școala Doctorală arădeană demonstrează o bună organizare, exigență și eficiență, dar și asumarea și

implementarea unor metode științifice de abordare și analiză a temelor teologice actuale.

Tot în anul 2017 au finalizat studiile doctorale, prin susținerea publică a tezelor de doctorat, o serie de tineri valoroși care au acumulat competențe excelente în cercetarea științifică și în formarea teologică. Aceștia sunt: Răzvan Tudor Perșa, asistent universitar asociat la Universitatea „Babeș-Bolyai”, a elaborat și susținut teza de doctorat intitulată: *Natura canoanelor și principiile de interpretare a lor în drep-tul canonic ortodox al secolelor XIX-XX* (coord. Pr. Prof. DR. Constantin Rus); Pr. Românu Vicențiu-Ilie a elaborat și susținut teza de doctorat intitulată: *Centralitatea lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Om, în gândirea dogmatică a Părintelui Iustin Popovici* (coord. Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja); Stoienu Ioan Alexandru a elaborat și susținut teza de doctorat intitulată: *Revelație și istorie în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul* (coord. Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja); Pr. Cristian Rădulescu a elaborat și susținut teza de doctorat intitulată *Teologie și Biserică în concepția profesorului dr. Nicolae Chițescu* (coord. Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan); Geoldeș Ioan Beniamin a elaborat și susținut teza de doctorat intitulată: *Taina Bisericii și implicațiile sacramentale în cadrul dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică* (coord. Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan); Pr. Achim Alin Nicușor a elaborat și susținut teza de doctorat intitulată: *Ontologie și personalism în teologia părintelui Dumitru Stăniloae și a profesorului Christos Yannaras* (coord. Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan); Pr. Ioan Lazăr a elaborat și susținut teza de doctorat intitulată: *Gnoseologia ortodoxă ca experiență a lui Hristos cel înviat, în textele liturgice ale Pentecostarului* (coord. Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan).

În perioada 14-16 noiembrie 2017, Școala Doctorală a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad a organizat un Simpozion sub genericul *Contribuția ecumenică a Ortodoxiei românești în timpul comunismului*. La această manifestare științifică au participat peste 25 de doctoranzi, lucrările susținute de aceștia fiind publicate în prezentul volum din *Studia Doctoralia*. Atât Simpozionul anual al Școlii Doctorale, cât și editarea anuală a revistei *Studia Doctoralia* dorim să rămână constante ale pregătirii și formării tinerilor teologi în știința și experiența teologică. Cercetarea științifică și formarea teologic-ecclesială sunt esențiale în cadrul oricărei pregătiri teologice, fapt pentru care, aici la Arad, căutăm să îmbinăm teologia cu spiritualitatea și cu cultul Bisericii. *Studia Doctoralia* exprimă 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 Doctorale.

Mulțumim și cu această ocazie Înaltpreasfințitului Părinte Dr. Timotei Seviciu, Arhiepiscopul Aradului, pentru părinteasca îndrumare în devenirea academică a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad și pentru susținerea nemijlocită în dezvoltarea Școlii doctorale.

Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja

Fundamentele biblice și patristice ale conceptului canonic de *oikonomia*

Pr. Drd. Florin AVRAM

floryn_avram@yahoo.com

Summary:

Our study is proposing to discuss about the Saint Parents writings and biblical fundaments of the canonic concept of economy (oikonomia). In theological language, economy designates the divine plan for man's salvation by Jesus Christ. The Church Fathers of the first century have profess economy (exception, dispensation, accommodation, adjustment) that assume the decrease of canon rigor or even suspending its application for the christian community, if superior interests claim it, respectively adapting the rule for persons that were looking for redemption. Starting with the IVth century, the patristic writings use the concept of economy with the meaning of derogation from the common rule of right. The priests of the Vth century (archbishop Atticus of Constantinople, Saint Chiril of Alexandria) use the term of economy with the meaning of momentarily deviation from usual rule of right without injuring canon integrity. In Anastasie Sinaitul (630-700) opinion economy, means „a voluntary accommodation of rigor impleamented for the salvation of many people”. For Evloghie the patriarch of Alexandria (580-607), economy consists in a circumstance accommodation designed for a limited time. Teodor Studitul (+826) repled all the derogation made in the name of economy. According to Nicolae Misticul (sec IX) economy is the imitation of divine mercy.

Keywords:

canon, canon law, economy, Fathers of the Church, dispensation, accommodation, exception

Cuvântul κανών înseamnă *regulă, măsură, îndreptar, model, principiu*. În terminologia teologică, termenul în cauză are două sensuri de bază: „*listă de cărți, persoane, elemente cu autoritate și respectiv regulă, îndreptar, standard de credință și viață*”¹. Pe de o parte, cuvântul *kanon* desemnează *lista cărților inspirate ale Vechiului și Noului Testament*, și anume *Canonul Sfintei Scripturi*. Pe de altă parte, termenul în discuție desemnează orice *hotărâre* promulgată de autoritatea bisericească în materie de disciplină, cult și organizare bisericească care are valoare de *regulă* sau de *normă (canon bisericesc)*². Sub numele de *canoane bisericești* sunt cunoscute *normele și regulile* referitoare la etica creștină, cultul Bisericii, disciplina clerului, organizarea și jurisdicția bisericească. În general, canoanele reprezintă legislația bisericească care formează obiectul dreptului canonic³.

În privința aplicării normelor canonice, Biserica s-a orientat după două principii: pe de o parte, ἀκρίβεια / *acrivie*⁴ (rigoare, exactitate), care presupune observarea strictă și aplicarea riguroasă a dispozițiilor canonice, pe de altă parte, οἰκονομία / *iconomia*⁵ (*ajustare, acomodare, excepție, dispensă*) care constă în adaptarea canoanelor la cazul personal al penitentului sau al unor anumite categorii de oameni, fără ca acest fapt să implice anularea acestor canoane și nici încălcarea *acriviei*. Prin aplicarea *iconomiei*, Biserica este în măsură să diminueze rigoarea canoanelor sau chiar să suspende aplicarea acestora dacă circumstanțele o impun. Cu alte cuvinte, *acrivia* implică respectarea strictă și fidelă a normelor canonice. Prin opoziție cu *acrivia*, termenul de *iconomia* trimite la „*ideea de condescendență și de clemență* (συγκατάβασις,

¹ Ioan I. ICĂ Jr. *Canon și canoane în teologie*, în „Anuarul academic”, 2006-2007, p. 17.

² Termenul de *kanon* va căpăta mai târziu și alte accepțiuni. De exemplu, în ritul bizantin, cuvântul *kanon* desemnează un anume tip de compoziție imnografică; este vorba despre canoanele utreniei, „o serie de imnuri bazate pe cele nouă cântări biblice care se cântă la Laude (a doua parte a slujbei utreniei care cuprinde psalmii 148, 149 și 150). Creația acestor imnuri i-a fost atribuită Sfântului Andrei Criteanul (680-740)”; în acest sens vezi, Ion BRIA, *Dicționar de teologie ortodoxă (A-Z)*, ediția a II-a revizuită și completată, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 79, (s. v. *kanon*).

³ Ion BRIA, *Dicționar de teologie ortodoxă*, p. 77-79.

⁴ Forma *acrivie* s-a impus în limbajul teologic printr-o utilizare îndelungată.

⁵ Forma *iconomie* s-a impus în terminologia bisericească prin uz.

ἐπιείκεια), implicând, într-un caz precis, o suspendare cu titlu de excepție a aplicării dreptului strict”⁶.

Cercetarea noastră își propune să prezinte fundamentele scripturistice și patristice pe care se întemeiază conceptul canonic de *oikonomia*, care, de-a lungul epocii sinoadelor ecumenice se va transforma într-o veritabilă doctrină.

1. Considerații preliminare

În limba greacă, *oikonomia* are sensul de *conducerea unei case*, respectiv *administrarea treburilor unei case*⁷. Autorii profani traduc *oikonomia* prin *conducere*, *guvernare*, *organizare*, *rânduire*⁸. Termenul *oikonomia* are o multitudine de sensuri și o mare bogăție de aplicații, în special în domeniile teologiei. *Oikonomia* este întâlnit cu sensurile de *plan divin*, *providență divină*, *bună rânduire* și respectiv *adaptare* sau *acomodare*⁹; acesta din urmă este un sens specific al cuvântului în dreptul canonic. În limbajul teologic, *oikonomia* desemnează *conducerea creației de către Dumnezeu, rânduirea providențială a lumii* și mai ales taina Întrupării Mântuitorului Iisus Hristos¹⁰. În dreptul canonic bizantin, *oikonomia* înseamnă *acomodarea* canoanelor bisericești în funcție de circumstanțe, respectiv *excepție* sau *dispensă* de la aplicarea strictă a acestora.

„Deoarece activitatea Bisericii este strâns legată de lucrarea lui Dumnezeu în Hristos, termenul *iconomie* poate fi folosit nu doar cu privire la ceea ce face Dumnezeu, ci și la ceea ce face Biserica. Într-un sens

⁶ Pierre L'HUILLIER, *Duhul dreptului canonic ortodox*, în „Anuarul academic”, 2006-2007, p. 14.

⁷ H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, with a revised supplement, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1204 (s. v. οἰκονομέω). Termenul de οἰκονομία derivă de la verbul οἰκονομεῖν care este alcătuit din substantivul οἶκος (*casă, locuință*) și verbul μεμεῖν (*a împărți, a conduce, a administra*).

⁸ H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, p. 1204.

⁹ G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, At The Clarendon Press, p. 940-943, (s. v. οἰκονομία).

¹⁰ Patrick BARNES, *Non-Ortodocșii. Învățătura ortodoxă despre „creștinii” din afara Bisericii*, Salisbury, Regina Orthodox Press, 2004, p. 60; vezi și Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, București, Editura România Creștină, 1999, p. 293.

mai larg, *iconomia* include toate acele acte prin care Biserica își rânduieste propriile sale treburi, având grijă de nevoile membrilor săi. Într-un sens mai strict, *oikonomia* semnifică puterea de a lega și a dezlega conferită de către Iisus Hristos¹¹.

2. Temeiurile noutestamentare ale conceptului de *oikonomia*

În limbajul teologic, *iconomia* desemnează, printre altele, taina Întrupării lui Iisus Hristos pentru mântuirea oamenilor. Așadar, *iconomia divină* semnifică planul divin de mântuire a omenirii care presupune *condescendența* (συγκατάβασις) lui Hristos care S-a smerit pe Sine prin întrupare pentru a-i mântui pe oameni. Această *iconomie* se traduce prin abrogarea Legii și venirea Harului (*Romani* 6, 14: „Căci păcatul nu va avea stăpânire asupra voastră, fiindcă nu sunteți sub lege, ci sub har”). *Iconomia* s-a dovedit a fi necesară întrucât omenirea aluneca către rău, fiind prea slabă pentru a respecta Legea divină care devenise prea riguroasă pentru omenirea decăzută; o astfel de *iconomie* se adaptează la slăbiciunea oamenilor, caracterizându-se prin *condescendență* și *acomodare*¹².

Sfânta Scriptură preamărește *iconomia* divină a mântuirii în Hristos. În *Epistola către Efeseni*, Sfântul Apostol Pavel descrie într-un mod impresionant planul mântuirii lui Dumnezeu prin Hristos și realizarea sa în vremurile mesianice sau eshatologice (*Efesenii* 1, 3-10; 3, 9). O astfel de *iconomie* include un mod de a acționa profund omenesc. Mântuitorul Iisus Hristos etalează o pedagogie adaptată la slăbiciunea omului pentru a-l conduce pe calea mântuirii. Deși *iconomia* Sa este plină de condescendență și acomodare, ea nu-și suprimă prin asta idealul său exigent¹³.

Hristos a lăsat moștenire Bisericii Sale acest admirabil model de *iconomie*; la rândul ei, Biserica a pus-o în aplicare în diferitele domenii teologice, printre care se numără și dreptul canonic.

În Sfânta Scriptură există câteva exemple care ilustrează *iconomia*. Exemplul citat de nenumărate ori este cel al Apostolului Pavel, care după

¹¹ Patrick BARNES, *Non-Ortodocșii*, p. 60.

¹² Gilbert DAGRON, *La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie*, în Dieter SIMON (ed.), „Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter”. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, p. 3.

¹³ Kamiel DUCHATELEZ, o. praem, *Pour une valorisation de l'économie ecclésiale au Grand Concile orthodoxe*, în „Nouvelle revue théologique”, 124 / 4, 2002, p. 566.

ce a declarat „dacă vă supuneți circumciziei, Hristos nu vă va ajuta cu nimic” (Galateni 5, 2), purcede la circumcizia discipolului său Timotei, petrecută la Lystra „din pricina iudeilor care erau în acele locuri” (Fapte 16, 1-3. Sfântul Pavel săvârșește circumcizia discipolului său Timotei, deși altădată declarase că circumcizia în sine nu are nicio utilitate. Adică, Sfântul Pavel se acomodează cerințelor evreilor pentru a-i câștiga pentru Evanghelie¹⁴.

3. Fundamentele patristice ale conceptului de *oikonomia*

Încă din primele patru veacuri creștine, conceptul de *oikonomia* cunoaște o specializare foarte bine definită sub pana Părinților și scriitorilor bisericești. *Oikonomia* apare în textele bisericești cu sensul de *derogare* / *abatere* excepțională de la regula comună a dreptului, fără a se preciza în ce constă această excepție. Mențiunile explicite ale termenului de *oikonomia* luate în sens juridic sunt foarte numeroase. Deja Origen și Clement din Alexandria folosesc *oikonomia* cu sensul de *indulgență*, *îngăduință*, *bunăvoință*. În canoanele 1 și 47, Sfântul Vasile cel Mare utilizează *iconomia* cu sensul de *excepție* de la rigoarea dreptului¹⁵. Când vorbește despre cei care s-au despărțit de Biserică, Sfântul Vasile cel Mare face deosebire între *eretici*, *schismatici* și cei *care fac adunări ilegale*. În consecință, în opinia Sfântului Părinte, se impune ca modul de reprimire în Biserică a acestora să fie diferit. În cazul ereticilor trebuie urmate *ad litteram* dispozițiile canoanelor, iar rebotezarea lor este obligatorie. În cazul schismaticilor, se pot face „concesiuni” la primirea botezului; Sfântul Vasile recomandă în general reprimirea schismaticilor în Biserică, cu condiția ca ei să facă penitență¹⁶. Însă și în pri-

¹⁴ Kamiel DUCHATELEZ, o. praem., *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, în „Nouvelle revue théologique”, 92 / 3, 1970, p. 287.

¹⁵ Arhid. Prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii, Sibiu, 1992, p. 339-340 (canonul 1); p. 374-375 (canonul 47).*

¹⁶ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 188: Către Amfilohie, despre canoane*, în „Scrieri. Partea a treia” (colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”), 12, traducere, introducere, note și indici Pr. Prof. dr. Constantin CORNIȚESCU, Pr. Prof. dr. Teodor BODOGAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, II-III, p. 374-375: „Părinții cei vechi au hotărât să respingă cu totul botezul ereticilor, în schimb să-l recunoască pe al schismaticilor, aceștia fiind oameni care se mai află încă în Biserică, pe când cei din adunările ilegale, dacă se

vința ereticilor există cazuri extreme care admit indulgență: este vorba de ereticii care se pocăiesc înainte de a se stinge din viață, care trebuie să fie primiți în Biserică dacă își manifestă căința¹⁷.

De asemenea, Sfântul Grigorie Teologul folosește termenul în cauză cu sensul de *excepție* de la rigoarea dreptului, atunci când se referă la exemplul Sfântului Apostol Pavel care l-a supus circumciziei pe Timotei¹⁸.

Sfântul Ioan Gură de Aur utilizează în omiliile sale același termen pentru a desemna același mod de a acționa al Apostolului Pavel. În opinia lui, gestul lui Pavel reprezintă un fel de *condescendență* cu privire la care nu ne oferă mai multe explicații.

Așadar, noțiunea de *iconomie* era cunoscută în Biserica primară și mai ales în secolul al IV-lea. Ea se prezintă sub forma foarte generală și rudimentară de *excepție de la rigoarea dreptului fără să fie posibil să se extragă din scrierile Părinților și scriitorilor bisericești din acea epocă alte precizări*.

3.1. Conceptul de *oikonomia* în viziunea lui Atticus, episcopului Constantinopolului (404-425)

Patriarhul Constantinopolului, Atticus îi urmează lui Arsacius în scaunul patriarhal. Deși Atticus a fost inițial un opozant al Sfântului Ioan Gură de Aur, el l-a repus în diptice pe acesta din urmă după moartea lui; gestul lui Atticus l-a nemulțumit profund pe Sfântul Chiril al Alexandriei¹⁹.

Scrisoarea episcopului Atticus al Constantinopolului adresată Sfântului Chiril al Alexandriei în legătură cu înscrierea în diptice a numelui Sfântului Ioan Gură de Aur și răspunsul marelui episcop

îndreptează printr-o pocăință apreciabilă și printr-o întoarcere reală, trebuie primiți iarăși în Biserică, așa cum se întâmplă adeseori să fie primiți în treapta lor ierarhică și clericii care au plecat împreună cu alți nesupuși, dacă au făcut pocăință”.

¹⁷ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 188, PSB 12, VI, p. 378*: „Pe ereticii care se pocăiesc înainte de a pleca din viață trebuie să-i primim, dar nu fără chibzuință, ci cercetându-i dacă arată căință adevărată și dacă au roade care dovedesc râvnă pentru mântuire”.

¹⁸ PG 60, col. 323; 61, col. 641.

¹⁹ Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 90.

alexandrin ne furnizează numeroase detalii despre *oikonomia*, așa cum ea era concepută în acea epocă. Fiind constrâns de către episcopul Alexandriei să se justifice pentru reintroducerea în diptice a numelui lui Ioan Hrisostomul, contrară legilor canonice, Atticus se sprijină în totalitate pe conceptul de *iconomie*, căruia îi dă un anumit înțeles, astfel încât gestul său să fie pe deplin justificat și să se salveze în fața mâniei omologului său alexandrin. În opinia episcopului Atticus al Constantinopolului, *iconomia* se opune *acriviei*; ea constă în necesitatea de a nu se urma, uneori, regula comună a dreptului, ținându-se seama de folosul public, fără ca prin asta să se aducă atingere sau prejudicii canoanelor formulate de către Părinții Bisericii. De asemenea, Atticus adaugă că *iconomia* se acordă pentru un timp limitat²⁰.

3.2. Conceptul de *oikonomia* în viziunea Sfântului Chiril al Alexandriei (412-444)

Teoria lui Atticus, episcopul Constantinopolului era acceptabilă, însă modul în care el o aplica dădea impresia că principiile stabilite sunt depășite și chiar contrazise. Sfântul Chiril al Alexandriei se străduiește să-i arate acest lucru, rectificând modul în care acesta prezentase faptele. Pentru a-și întări argumentația și pentru a risipi orice echivoc în mintea colegului său, Chiril a trebuit, și el, să facă o scurtă expunere cu caracter doctrinar despre *iconomie*.

Deși rigorist din fire, Sfântul Chiril al Alexandriei acceptă legitimitatea *iconomiei* care temperează rigoarea legii. Totuși, episcopul Alexandriei restrânge noțiunea de *iconomie* și sfera sa de utilizare. În opinia Sfântului Chiril, *iconomia* reprezintă o deviere de moment de la regula rațională (obișnuită), ținând seama de un scop de ordin public, însă cu condiția de a se evita orice prejudiciu și orice siluire a canoanelor²¹.

Iconomia este o deviere abia perceptibilă față de regula impusă de rațiune, adică față de regula obișnuită a dreptului. Să fie vorba despre o excepție propriu-zisă față de lege sau de o deviere prevăzută de aceasta sau admisă de cutuma și practica obișnuită ? Ținând seama de opiniile Sfântului Chiril, putem afirma că acesta este pentru o deviere care

²⁰ *Epistola LXXV Attici Constantinopolitani Episcopi ad Cyrillum*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 349.

²¹ *Epistola LXXVI Cyrilli ad Atticum*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 360 A.

respectă întru totul integritatea canoanelor. Mai precis, Chiril percepe *iconomia* ca pe o deviere care să nu aducă în nici un fel prejudicii integrității canoanelor.

Episcopul Alexandriei nu distinge în interiorul noțiunii date între disciplină și dogmă. Această noțiune, având mai ales un câmp de aplicare foarte restrâns, poate fi aplicată atât în cazul disciplinei bisericești, cât în domeniul dogmelor.

Canoanele formulate la Niceea, la care Chiril face aluzie, cerând cu fermitate respectarea și menținerea lor integrală, au în vedere atât disciplina bisericească cât și ordinea dogmatică. Mai mult chiar, scrisoarea lui Chiril, ca și cea a lui Atticus se referă la un obiect care îmbrățișează ambele situații. Pentru a ilustra punctul de vedere al Sfântului Chiril, amintim că el considera înscrierea numelui episcopului Ioan Gură de Aur în diptice drept un atentat la ordinea divină fixată de către Dumnezeu, care se referea la comuniunea cu ereticii sau cu schismaticii. Mai precis, Chiril considera că *iconomia* este o lege disciplinară guvernată de dreptul divin²².

Sfântul Chiril, la fel ca episcopul Atticus al Constantinopolului, admite că pacea și binele general al Bisericii constituie motive legitime și exclusive în practicarea *iconomiei*. De aceea, el se străduiește în scrisoarea sa să-i demonstreze lui Atticus că binele public nu este angajat în cazul lui Ioan Hrisostomul.

Chiar și dacă toate aceste condiții sunt îndeplinite, nu putem recurge la *iconomie* decât respectând anumite limite. La o primă abordare s-ar crede că este suficient ca binele scontat să fie superior răului care provine de la transgresarea ordinii juridice. Iar Sfântul Chiril face aluzie la această dozare a binelui și a răului.

Dimpotrivă, totul pare să indice că pentru Chiril această condiție se realizează când nu se aduce atingere sfintelor canoane și că, dacă se poate obține binele avut în vedere fără sacrificarea canoanelor, trebuie să li se acorde întotdeauna acestora ultimul cuvânt²³. Așadar, răspunsul către Atticus ne dezvăluie în mare parte concepția Sfântului Chiril despre *iconomie*.

²² SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR fusese depus de către un sinod și trecut în rândul laicilor (cf. *Epistola LXXVI Cyrilli ad Atticum*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 353 și mai ales col. 356, în care Sfântul Chiril îl compară pe Ioan Hrisostomul cu Iuda).

²³ Cf. *Epistola LXXVI Cyrilli ad Atticum*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 360.

În scrisoarea LVI, adresată lui Ghenadie, preot și arhimandrit²⁴, Sfântul Chiril abordează indirect problematica *iconomiei*. Preotul Ghenadie nu dorea să-l împărtășească pe Proclus, arhiepiscopul Constantinopolului (434-446), deoarece acesta din urmă acceptase să-l împărtășească pe episcopul Iuvenalie al Ierusalimului care nu fusese recunoscut de către Biserica din Palestina. Adresându-i-se lui Ghenadie, Sfântul Chiril explică faptul că administrarea treburilor bisericești te constrânge uneori să deviezi puțin de la calea a ceea ce trebuie să faci, cu scopul de a obține un câștig superior. Într-adevăr, așa cum, atunci când vasul se află în mare primejdie pe mare, este ușurat prin aruncarea câtorva lucruri în scopul salvării restului, tot așa în treburile lumești, când nu poți să salvezi totul, renunți la ceva ca să nu pierzi totul. El își termină scrisoarea, declarându-se de acord cu Proclus, deoarece modul în care se produsese această *iconomie* nu displicuse niciunui înțelept²⁵.

În scrisoarea LVII, adresată diaconului Maxim din Antiohia²⁶, care, scandalizat de relațiile amicale întreținute de către episcopul Ioan al Antiohiei cu prietenii lui Nestorie, nu mai acceptase să fie împărtășit de către episcopul său, riscând astfel să producă o schismă în Antiohia, Sfântul Chiril îl sfătuiește pe corespondentul său să-i pună la încercare echitatea sa²⁷, adică să judece sănătos în toate, adoptând o atitudine de moderație cu scopul de a nu lăsa impresia că-i plac șicanele. Căci în aceste circumstanțe trebuie acționat cu multă circumspecție și *iconomie*²⁸.

În scrisoarea LVIII, adresată aceluiași Maxim, Chiril îi mărturisește acestuia că uneori, împotriva propriei voințe, ești obligat să temperezi rigiditatea canoanelor ca în cazul episcopului Ioan al Antiohiei, care acționase așa pentru a-i câștiga pe recalcitranți²⁹. Căci, deoarece disputele îi împing pe autorii lor să fie nerușinați, este mai bine să faci

²⁴ *Epistola LVI Cyrilli ad Gennadium presbyterum et archimandritam*, în J. P. MIGNE, P.G., 77, col. 320.

²⁵ *Epistola LVI Cyrilli ad Gennadium*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 320 C.

²⁶ *Epistola LVII Cyrilli ad Maximum diaconum Antiochenum* în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 320, 321.

²⁷ Prin termenul *echitate* se înțelege aici *justiție*. Sfântul Chiril îi cere corespondentului său să fie drept în comportamentul său față de oponenți, deoarece printre aceștia unii s-au căit și ar fi nedrept să li se refuze împărtășania.

²⁸ *Epistola LVII Cyrilli ad Maximum*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 321.

²⁹ *Epistola LVIII Cyrilli ad Maximum*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 321.

avansuri care să-i fleteze pe opozanți decât să-i tracasezi, având față de aceștia o atitudine foarte rigidă. În aceste circumstanțe, *iconomia* este ca un *remediu*. Maxim nu trebuie să-și facă probleme dacă pentru a guverna nu acționezi întotdeauna cu o rigoare excesivă³⁰.

Aceleași idei se regăsesc și în scrisoarea LXXXII adresată episcopului Amfilohie al Sidonului³¹. Sfântul Chiril îl sfătuiește să folosească moderația și prudența, (*iconomia*), față de ereticii mesalieni care se convertesc cerând de la ei numai abjurarea generală a rătăcirilor lor. Căci spiritele slabe care sunt numeroase nu pot înțelege cum se poate face o abjurare mai în amănunt. Chiril nu subscrie la acest mod de a se acționa față de unii, dar știe că *iconomia* este de preferat în asemenea circumstanțe și că *acrvia* ar provoca atunci multe tulburări³².

În scrisoarea LXXII, adresată episcopului Constantinopolului, Proclus³³, Sfântul Chiril pune și mai mult în lumină cerințele binelui public în practicarea *iconomiei*. El îi cere colegului său din Constantinopol să nu-l anatemizeze pe Teodor de Mopsuestia. În caz contrar, asta ar produce tulburări. Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes a folosit *iconomia* față de Teodor, nenumindu-l în anatema contra nestorianismului din stimă pentru admiratorii săi, cu scopul de a nu-i obliga pe aceștia să se separe de Biserică, deoarece în aceste circumstanțe *iconomia* este bună și înțeleaptă. Iar în privința celor care cer explicații pentru motivele acestei atitudini, ei pot fi convinși să stea liniștiți mai degrabă decât să aducă scandal în Biserică³⁴.

Potrivit episcopului Alexandriei, *iconomia* se opune *acrviei*. El păstrează în mod constant această opoziție pe care o stabilise la nivel doctrinar. Potrivit Sfântului Chiril, *iconomia* este un termen cu sens bine definit, însemnând o *deviere de la regula obișnuită a dreptului fără a prejudicia integritatea canoanelor*, care trebuie salvată cu orice preț. Deoarece Chiril definește *iconomia* ca o excepție, nu trebuie să o aplicăm decât atunci când suntem constrânși de niște circumstanțe grave,

³⁰ Pierre RAÏ, "L'économie dans le droit canonique byzantine des origines jusqu'au XIe siècle. Recherches historiques et canoniques", în *Istina*, nr. 18, 1973.

³¹ *Epistola LXXXII ad Amphilochium episcopum Sidae*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 376.

³² *Epistola LXXXII ad Amphilochium*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 376.

³³ *Epistola LXXII ad Proclum Cp.*, în J. P. MIGNE, P. G., 77, col. 344-345.

³⁴ *Epistola LXXII ad Proclum Cp.*, în J. P. MIGNE, P.G., 77, col. 344-345.

deoarece scopul pe care îl urmărim trebuie să fie de ordin general și să se refere neapărat la binele public: unitatea creștinilor, răspândirea creștinismului, pacea dintre Biserici, anumite tulburări care trebuie evitate. În concluzie, aspectul social al modului în care Sfântul Chiril concepe *iconomia* este foarte clar.

Se cuvine să stabilim de ce natură este *devierea* definită prin conceptul de *iconomie*, cât și domeniul în care se justifică aplicarea *iconomiei*. În acest sens, putem afirma că *oikonomia* nu constituie o *excepție* de la legea însăși, de vreme ce, în viziunea Sfântului Chiril al Alexandriei, ea trebuie să se așeze de partea canoanelor, în cazul incompatibilității între observarea legii și scopul urmărit prin *iconomie*. Pe de altă parte, *iconomia* nu este nimic altceva decât o deviere de ordin juridic. Gândirea Sfântului Chiril este foarte subtilă; ea poate fi explicată făcând deosebire între prescripția legiuitorului și exigențele care presupun observarea perfectă și integrală a normei canonice. Aceste exigențe nu sunt impuse direct prin legea însăși, ci prin rațiunea juridică și practica obișnuită care este cel mai bun interpret al legii și care trebuie să-și recapete rigoarea de îndată ce lucrurile au revenit la normal.

3.3. Conceptul de *oikonomia* în viziunea Sfântului Anastasie Sinaitul (630-700)

Sfântul Anastasie Sinaitul ocupă un loc de cinste între Părinții Bisericii care au trăit în secolul al VIII-lea. S-au păstrat foarte puține informații biografice cu privire la Sfântul Anastasie. Se pare că el s-a născut în Trimitunda Ciprului prin 630. Sfântul Anastasie a viețuit ca monah la mănăstirea de pe Muntele Sinai³⁵.

Anastasie a scris mai multe tratate pentru apărarea dreptei credințe, de exemplu *Hodegos*, tratat îndreptat contra grupării monofiziților acefali. În acest tratat, Sfântul Anastasie amintește și de sectele monotelite care erau influențate de propaganda patriarhului Serghie al Constantinopolului.

Deoarece el intrase în contact cu ereticii, este firesc să ne gândim că se izbise adeseori de problemele *iconomiei*, cu atât mai mult cu cât în vremea aceea se folosea *iconomia într-un mod exagerat în privința monofiziților severieni cu scopul de a reface unitatea creștinilor*. În orice caz, în tratatul său *Hodegos*, Anastasie Sinaitul se referă la acest lucru.

³⁵ Remus RUS, Dicționar enciclopedic de literatură creștină, p. 45.

Pentru el, *iconomia* înseamnă, atunci când nu judecăm întru-totul o anumită acțiune așa cum ea ar trebui judecată. Ne dăm seama, deci, că viziunea lui Anastasie Sinaitul despre *iconomie* este vagă. Totuși, contextul ne îngăduie să presupunem, la o primă vedere, că prin *iconomie*, el înțelege o *excepție de la rigoarea dreptului*, excepție acordată prin *pogorământ (dia sugkatabasin)*. Termenul *sygkatabasis* este folosit în mod obișnuit pentru a exprima mila față de cei vinovați, milă autorizată de către lege sau de către obiceiul general. Scopul urmărit vine să confirme modul nostru de a interpreta cele afirmate de către Anastasie. Deoarece se urmărește un scop mai degrabă privat, termenul *sygkatabasis* țintește în primul rând binele penitentului.

Totuși nimic nu ne împiedică, având în vedere exemplele de *iconomie*: circumcizia lui Iisus Hristos și *iconomia* la Sfântul Pavel, să constatăm că la Sfântul Anastasie Sinaitul noțiunea de *iconomie* este asemănătoare cu aceea a lui Chiril din Alexandria. Chiar dacă, la o primă abordare, scopul *iconomiei* este de ordin privat ea poate avea totuși un aspect public. Într-adevăr, Anastasie distinge două atitudini care nu sunt incompatibile: *pogorământul* și grija pentru mântuirea unora. Iar frecvența acestor tipuri de *iconomie* sfârșește prin slăbirea exigenței unui scop public³⁶.

3.4. Conceptul de *oikonomia* în viziunea patriarhului Evloghie al Alexandriei (580-607)

Evloghie a fost patriarhul melkit al Alexandriei, prieten cu papa Grigorie cel Mare. Către sfârșitul secolului al VI-lea se dezvoltase printre monofiziții din Alexandria o mișcare intensă de unire cu calcedonienii datorită eforturilor patriarhilor calcedonieni, Evloghie (580-607), Teodor (607-609), Ioan Milostivul (609-619). Unul dintre mijloacele folosite în acest scop era de a se provoca dezbateri între monofiziții teodosieni și calcedonieni. Unirea nu înseamnă o concesiune sau un compromis dogmatic. Unii doreau să se grăbească unirea prin folosirea procedurii discuțiilor. Suntem foarte aproape de perioada monotelismului. În acest context, patriarhul Evloghie a crezut de cuviință să scrie un tratat special despre *iconomie*, intitulat *Peri tês oikonomias*, în scopul de a indica cu precizie limitele bunăvoinței și a ale indulgenței față de eretici. Tratatul său s-a pierdut, dar câteva fragmente din acesta s-au păstrat la

³⁶ Gilbert DAGRON, *La règle et l'exception*, p. 3.

patriarhul Fotie. Astfel, Evloghie a fost primul autor creștin care a abordat temeinic problema *iconomiei*.

Evloghie formulează principiul că nu poate exista *iconomie* în materie de dogme. Cu toate acestea, el recomandă utilizarea *iconomiei* pentru un timp limitat, dacă circumstanțele o impun, însă cu condiția ca dogmele să nu fie lezate. Așadar, este vorba aici de o *iconomie de circumstanță*. În opinia lui Evloghie, pentru ca o *iconomie* să fie valabilă trebuie îndeplinite două condiții: *acea iconomie* trebuie să fie decisă de către un episcop și ea nu trebuie să aducă atingere dogmelor.

Patriarhul Evloghie distinge trei categorii de *iconomie*:

1. *Proskairos oikonomia* care este o acomodare de circumstanță concepută pentru un timp limitat. Exemplul citat de către el și apoi reluat fără încetare este cel al lui Pavel, care după ce a declarat „dacă vă supuneți circumciziei, Hristos nu vă va ajuta cu nimic” (Gal. 5, 2), poruncește la circumcizia discipolului său Timotei, petrecută la Lystra „din cauza evreilor din acel loc” (Fapte 16, 1-3)³⁷.

2. Al doilea tip de *iconomie* considerată legitimă se referă la limbaj (*peri tas lexeis*). Se poate admite folosirea de cuvinte diferite pentru a exprima o dogmă, cu condiția ca sensul acesteia să rămână neschimbat. Astfel, Evloghie pune problema pluralismului lingvistic în materie de credință; el admite utilizarea limbilor vernaculare pentru celebrarea Liturghiei și citirea textelor sacre³⁸.

3. A treia categorie de *iconomie* se referă la persoanele care nu țin seama de condamnarea promulgată împotriva unor eretici. În acest sens, *iconomia* ne permite să intrăm în comuniune cu aceste persoane cu condiția ca doctrina să fie pusă la adăpostul oricărei atingeri sau oricărui compromis³⁹.

3.5. Patriarhul Ioan al VI-lea al Constantinopolului (712-715) și *iconomia*

În 711, împăratul Philippicus Bardanes, un ofițer de origine armeană, i-a succedat pe tronul imperial lui Iustinian al II-lea, îndată după asasinarea acestuia din urmă la Constantinopol (4 noiembrie 711). Noul împărat și-a declarat în mod fățiș adeziunea la monotelism. În ianuarie

³⁷ G. DAGRON, *La règle et l'exception*, p. 4-5.

³⁸ G. DAGRON, *La règle et l'exception*, p. 5.

³⁹ G. DAGRON, *La règle et l'exception*, p. 5.

712, patriarhul Cyrus al Constantinopolului, rămas ortodox, a fost depus din scaunul patriarhal; în locul său a fost numit patriarh Ioan al VI-lea (712-715).

Printr-un edict imperial (*sacra*) emis în 712 și adresat papei Constantin I, Philippikos a condamnat sinodul al VI-lea ecumenic și a decretat monotelismul ca singura doctrină admisă în întregul Imperiu. Patriarhul Ioan al VI-lea a trebuit să se plieze pe voința imperială și să semneze decretul în favoarea monotelismului. Tot în anul 712, Ioan al VI-lea a emis un *decret* dogmatic sinodal prin care anatemiza Sinodul al VI-lea Ecumenic⁴⁰. Însă triumful ereziei a fost de scurtă durată. În 713, împăratul Philippikos Bardanes a fost detronat de către Anastasie al II-lea care a restabilit dreapta credință. La rândul său, Patriarhul Ioan al VI-lea a restabilit relațiile cu Roma. El i-a trimis o scrisoare papei Constantin I în care își cerea iertare pentru că în timpul domniei lui Philippikos Bardanes a favorizat monotelismul⁴¹. Patriarhul și-a recunoscut greșeala, declarându-se ortodox și apărător al învățăturii despre două voințe și două lucrări în persoana Mântuitorului. El a declarat că împăratul Philippikos l-a constrâns să se pronunțe în favoarea monotelismului.

Pentru a-și justifica lipsa de fermitate de care dăduse dovadă în fața împăratului, patriarhul Ioan al VI-lea afirmă că a acționat în virtutea *iconomiei* (κατ'οικονομίαν) pentru a evita un rău mai mare pe care împăratul ar fi putut să-l producă Bisericii. Philippikos își manifestase dorința să abroge în totalitate hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon⁴². Conduita lui Ioan al VI-lea constase în „concesii prudente” făcute împăratului; în schimb, patriarhul Constantinopolului afirmă că a rămas ortodox în conștiința sa⁴³.

⁴⁰ Louis BRÉHIER, René AIGRAIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. V: *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, Paris, Bloud et Gay, 1938, p. 206-208.

⁴¹ Venance GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Tome I: *Les Actes des Patriarches*, Fasc. I: *Les Regestes de 381 à 715*. Constantinople-Istanbul, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1932, p. 128-129, nr. 322.

⁴² JOANNES, CONSTANTINOPOLITANUS PATRIARCHA, *Epistola ad Constantinum sanctissimum Papam Romae*, în J. P. MIGNE, *P.G.*, 96, col. 1420 C-D.

⁴³ Andrew LOUTH, *Greek East and Latin West. The Church AD 681-1071*, New York, St Vladimir's Seminary Press Crestwood, 2007, p. 38.

De-a lungul întregii scrisori a patriarhului Ioan al VI-lea, *oikonomia* se opune *acriviei*, aceasta din urmă fiind înțeleasă în sensul de observare riguroasă a normelor canonice. În viziunea patriarhului Ioan al VI-lea, *oikonomia* purcede din *virtutea prudenței*; această virtute arată că nu trebuie să se respingă diferența stabilită între lucrurile rele, atunci când nu se poate acorda întâietate binelui⁴⁴. Ioan al VI-lea percepe *oikonomia* la fel ca filosofi greci sub pana cărora expresia κατ'οικονομίαν („sub pretextul *economiei*”) însemna adesea un anume fel de *a-și ascunde* sau *a-și masca gândirea*; înțeleasă astfel, *oikonomia* devine sinonimă cu *restricția mentală* și respectiv cu *disimularea* limbajului în materie canonică-dogmatică.

În opinia lui Ioan al VI-lea, *oikonomia* trebuie pusă în aplicare doar în situații excepționale; scopul aplicării ei trebuie să depășească interesul personal și să se întemeieze pe rațiuni superioare⁴⁵. Gândirea lui Ioan al VI-lea este revelatoare pentru mentalitatea orientală⁴⁶.

3.6. Conceptul de *oikonomia* în viziunea Sfântului Teodor Studitul († 826)

După perturbările din prima perioadă a iconoclasmului, patriarhii Constantinopolului, Tarasie (784-806) și Nichifor (806-815) s-au văzut obligați să facă uz de *conomie*, de această dată, în materie disciplinară, cu scopul de a reface unitatea Bisericii bizantine și de a aduce pacea printre supușii Imperiului. Sfântul Teodor Studitul, pe atunci monah la mănăstirea Studion, a considerat oportun să se opună ierarhiei bisericești, care abuza, potrivit acestuia, de puterile sale în materie de *conomie*. Pentru a evidenția aceste abuzuri, el s-a străduit să facă o succintă expunere a doctrinei despre *oikonomia*. În acest sens, Teodor Studitul a trimis la tratatul patriarhului Evloghie al Alexandriei cu același subiect⁴⁷.

Din punct de vedere cronologic, Sfântul Teodor Studitul este al doilea teoretician al *economiei*, după Evloghie al Alexandriei. El întruchipează cel mai bine rigoarea canonică în fața tuturor formelor de laxism.

⁴⁴ JOANNES, CONSTANTINOPOLITANUS PATRIARCHA, *Epistola ad Constantinum* în J. P. MIGNE, P. G., 96, col. 1421 A.

⁴⁵ JOANNES, CONSTANTINOPOLITANUS PATRIARCHA, *Epistola ad Constantinum* în J. P. MIGNE, P. G., 96, col. 1421 A; 1425.

⁴⁶ Pierre RAÏ, *L'économie dans le droit canonique byzantine*, p. 272-273.

⁴⁷ Pierre RAÏ, *L'économie dans le droit canonique byzantine*, p. 273.

Teodor Studitul a combătut toate derogările făcute în numele *iconomiei*: recăsătoria împăratului Constantin al VI-lea (780-797) cu Theodota, în 795 – cunoscută sub numele de *schisma mihiană*⁴⁸ – și reprimirea în comuniunea Bisericii a preotului Iosif care o oficiase⁴⁹, numirile unor pa-

⁴⁸ *Schisma mihiană*, al cărui nume provine de la μοιχεῖα – adulter, s-a declanșat în Bizanț în ultimul deceniu al secolului al VIII-lea. Împăratul Constantin al VI-lea a declanșat criza mihiană. În ianuarie 795, basileul a luat decizia să o alunge din palatul imperial pe soția sa, Maria, pentru a se căsători cu Theodota, o doamnă de onoare din suita mamei sale. Constantin al VI-lea a trimis-o la mănăstire pe soția sa, Maria. Patriarhul Tarasie a criticat dur gestul împăratului, amenințându-l că îl va opri de la Sfânta Împărtășanie. La rândul său, împăratul l-a amenințat pe patriarh cu declanșarea unei noi persecuții iconoclaste, în cazul în care acesta din urmă ar fi refuzat să binecuvânteze căsătoria sa cu Theodota. Patriarhul Tarasie n-a oficiat cununia, considerând căsătoria împăratului cu Theodota un adulter; de asemenea, Tarasie n-a luat atitudine împotriva lui Iosif, preotul curții imperiale, care oficiase cununia, de teamă să nu-l întărească pe împărat. Starețul Platon de la mănăstirea Sacudion și egumenul Teodor Studitul de la mănăstirea Studion din Constantinopol au criticat atitudinea tolerantă a patriarhului; ba chiar Teodor Studitul a condamnat tunderea forțată în monahism a împărătesei Maria, cu toate că era rudă cu Theodota. Fără să se lase intimidat de amenințările împăratului, cei doi monahi au întrerupt comuniunea cu patriarhul Tarasie și i-au îndemnat pe preoții și monahii din Constantinopol să protesteze împotriva adulterului săvârșit de împărat și tolerat de către patriarh. Deoarece i-au instigat la revoltă pe monahi, cei doi stareți au fost întemnițați, împreună cu alți călugări. De-abia după detronarea împăratului Constantin al VI-lea de către mama sa, Irina (15 august 797) și eliberarea călugărilor întemnițați, patriarhul Tarasie l-a destituit pe preotul Iosif care a oficiat căsătoria împăratului cu Theodota; în acest sens, vezi Nicolae CHIFĂR, "Sacerdotium et Imperium de la Hieria la Niceea (741-802)", în Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR, Dr. Dragoș BOICU (coord.), *Imperium et Sacerdotium. Dinamica raporturilor Biserice-Stat în Imperiul romano-bizantin (306-867)*, Sibiu, Editura Astra Museum, 2015, p. 520 și nota 174.

⁴⁹ Împăratul Nichifor I (802-811) a redeclanșat disputa mihiană. Un sinod ținut la Constantinopol în 809 a validat căsătoria împăratului Constantin al VI-lea cu Theodota și a dispus reprimirea în comuniunea Bisericii a preotului Iosif, la Nicolae CHIFĂR, "Sacerdotium et Imperium", p. 520-521, nota 174. De altfel, aplicarea iconomiei bisericești este direct responsabilă de declanșarea schismei mihiene. Punerea în practică a iconomiei în 795 a permis binecuvântarea căsătoriei lui Constantin al

triarhi proveniți din rândurile laicilor, precum fusese cazul lui Tarasie și Nichifor⁵⁰, condamnarea la moarte a ereticilor paulicieni și manihei care nu se căiseră pentru greșelile lor și nu în ultimul rând orice *acomodare* cu adversarii icoanelor în 814-815⁵¹.

Din scrisorile sale aflăm că Sfântul Teodor Studitul elaborase un tratat despre *iconomie* (Περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας) care era însoțit de un fel de florilegiu patristic; el îi prezentase tratatul, într-o primă redactare, fratelui său Iosif din Tesalonic. Din păcate, tratatul său despre *iconomie*, probabil neterminat, s-a pierdut. Însă putem să ne facem o idee despre conținutul său, citind scrisorile Sfântului Teodor care îl sintetizează⁵². Teodor Studitul se raportează constant la tratatul despre *iconomie* întocmit de către patriarhul Evloghie al Alexandriei, care îi servește drept model pentru opera sa. Definind *iconomia* bisericească, Teodor se raportează la „treburile bisericești” ale momentului⁵³.

În opinia lui Teodor, *iconomia* se opune *acriviei*. *Iconomia* constă într-o abatere aproape imperceptibilă de la rigoarea dreptului, abatere acceptată pentru moment (*pros kairon*), cu condiția ca să nu se aducă nicio atingere la ce este stabilit și să se evite orice prejudiciu; Teodor adaugă că aplicarea *iconomiei* se impune doar în circumstanțe grave; de asemenea, folosirea *iconomiei* se justifică mai ales atunci când este vorba de binele public al Bisericii. În opinia lui Teodor, această abatere nu reprezintă o excludere a unui canon, ci mai degrabă reprezintă o derogare de la regula comună a dreptului care își regăsește vigoarea, odată ce s-a revenit la normalitate⁵⁴.

La fel ca patriarhul Evloghie al Alexandriei, Teodor Studitul distinge două tipuri de *iconomie*: cea care se folosește pentru un timp limitat

VI-lea de către preotul Iosif, apoi ridicarea sancțiunii luate împotriva acestuia din urmă.

⁵⁰ În 25 decembrie 784, secretarul imperial Tarasie – un laic cu o înaltă pregătire teologică – a fost hirotonit și întronizat pe scaunul patriarhal al Constantinopolului. După moartea lui Tarasie, împăratul Nichifor I l-a numit în funcția de patriarh pe Nichifor (806-815), un fost secretar imperial, la fel ca predecesorul său Tarasie, la Nicolae CHIFĂR, „Sacerdotium et Imperium”, p. 503-504; 520, nota 174.

⁵¹ Gilbert DAGRON, *La règle et l'exception*, p. 6.

⁵² Gilbert DAGRON, *La règle et l'exception*, p. 6-7.

⁵³ Gilbert DAGRON, *La règle et l'exception*, p. 7.

⁵⁴ Pierre RAÏ, *L'économie dans le droit canonique byzantine*, p. 274.

și cea permanentă⁵⁵. Primul tip de *iconomie* nu are nimic condamabil, absurd și ilegal. Părinții Bisericii au apelat adesea la acest tip de *iconomie* care ține mai degrabă de prudența care îi recomandă medicului să dorească să extirpe cu orice preț rădăcinile răului și, de asemenea, dresorului să redreseze pe câmp un cal năvălaș. În aceste cazuri este de recomandat să se folosească procedee adaptate și la intervale scurte de timp⁵⁶. Teodor Studitul acceptă aceste principii cu atât mai mult cu cât el însuși era nevoit să le aplice, abținându-se pentru puțin timp să rupă comuniunea cu faimosul preot Iosif care binecuvântase unirea adulteră a împăratului Constantin al VI-lea cu Theodota, verișoara sa⁵⁷. Exemplele citate mai sus ne permit să presupunem că Teodor Studitul nu era dispus să împingă *iconomia* dincolo de limitele fixate de către predecesorii săi. În orice caz, tipurile de *iconomie* acceptate de către el nu sunt revelatoare pentru un partizan al măsurilor de clemență. În opinia lui Teodor, în caz de necesitate, *iconomia* poate fi utilizată pentru a discuta cu un eretic⁵⁸. De asemenea, el consideră că unul dintre cele mai chibzuite tipuri de *iconomie* este *tăcerea*, nu cea a complicității, ci *tăcerea prudentă*⁵⁹.

De asemenea, Sfântul Teodor vorbește despre cei care acordă *iconomia*. Patriarhul Nichifor a aruncat anatema asupra celor care nu doreau să accepte reprimirea preotului Iosif în comuniunea Bisericii, sub pretextul *iconomiei*. Prin această măsură, patriarhul părea să-și rezerve utilizarea *iconomiei* și impunerea acesteia enoriașilor săi. Teodor se multumește să se întrebe, nu fără un accent de ironie, dacă patriarhul Nichifor nu păcătuisese astfel prin exclusivism. Studitul lasă să se înțeleagă că *iconomia*, cel puțin în unele cazuri, este decisă într-un cadru sinodal și nu exclusiv de către un ierarh bisericesc. El contestă faptul că utilizarea *iconomiei* constituie un drept exclusiv al episcopatului. Teodor însuși, din proprie inițiativă, a utilizat *iconomia* pentru o scurtă perioadă de timp față de preotul Iosif și tot el i-a pus capăt, din proprie inițiativă, la momentul oportun⁶⁰.

⁵⁵ *Epistola XLIX (Naucratis filio)*, în J. P. MIGNE, P. G., 99, Liber I, col. 1085 D.

⁵⁶ *Epistola XLIX (Naucratis filio)*, în J. P. MIGNE, P. G., 99, Liber I, col. 1088 A.

⁵⁷ J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1905, p. 272.

⁵⁸ *Epistola XLIII*, în J. P. MIGNE, P. G., 99, Liber II, col. 1281 D, 1284 A.

⁵⁹ *Epistola VII*, în J. P. MIGNE, P. G., 99, Liber II, col. 1129 B-C.

⁶⁰ *Epistola XXII*, în J. P. MIGNE, P. G., 99, Liber I, col. 1009 A.

Mai precis, Teodor contestă în mod categoric, puterea episcopului sau a patriarhului de a scuti pe cineva de obligația de a respecta dispozițiile canoanelor⁶¹. Episcopul singur sau împreună cu sinodul are puterea de a lega sau de a dezlega, nu în mod arbitrar, ci conform adevărului și strictei dispoziții a canoanelor și doar pentru un timp limitat⁶². Teodor Studitul contestă decizia patriarhului Nichifor de a-l reprimi în comuniunea Bisericii pe preotul Iosif. În opinia lui, decizia patriarhului este reprobabilă deoarece acesta comite abuzuri în domeniul *iconomiei*. El își argumentează punctul de vedere, afirmând că interdicția adulterului, precum a oricărui lucru care este interzis într-un mod absolut, nu admite nicio excepție⁶³. De vreme ce *iconomia* constituie o derogare de la regula comună și obișnuită a dreptului, trebuie ca aceasta să fie pusă în aplicare doar în caz de necesitate extremă și cu condiția să se urmărească un scop legitim.

În concluzie, Teodor Studitul se dovedește a fi foarte riguros în privința definirii și aplicării *iconomiei*. La fel ca Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Teodor nu acceptă legitimitatea *iconomiei* decât atunci când canoanele nu suferă niciun prejudiciu. În opinia sa, *iconomia* poate să tempereze, însă nu să suspende aplicarea canoanelor. *Iconomia* nu trebuie să dea naștere unei reguli noi; mai precis, nu se legiferează în privința *iconomiei*, precum a făcut-o sinodul mihian. Nu este îngăduit ca *iconomia* să acopere un abuz de putere. Împărații n-au dreptul să facă uz de *iconomie*. Un singur episcop nu poate să decidă în privința folosirii *iconomiei*; pentru asta este necesară o decizie sinodală sau autoritatea unui sfânt; sfințenia, care este *imitația lui Hristos*, oferă garanția unei *iconomii* legitime⁶⁴.

3.7. Definirea *iconomiei* de către patriarhul Nicolae Misticul al Constantinopolului (901-907; 912-925)

Deși problematica *iconomiei* nu a făcut obiectul vreunui tratat, după cel întocmit de către Teodor Studitul, conceptul în sine apare foarte frecvent în corespondența epistolară sau în scrierile polemice elaborate în prima jumătate a secolului al X-lea, cu trimiteri la Evloghie al Alexandriei și la Teodor Studitul. *Iconomia* este invocată mai ales în timpul *disputei tetragamice* care a izbucnit în timpul domniei împăratului

⁶¹ *Epistola XXII*, în J. P. MIGNE., P. G., 99, Liber I, col. 985 C.

⁶² *Epistola L*, în J. P. MIGNE., P. G., 99, Liber I, col. 1088 C.

⁶³ *Epistola XLIV*, în J. P. MIGNE., P. G., 99, Liber I, col. 1077 D.

⁶⁴ Gilbert DAGRON, *La règle et l'exception*, p. 7.

Leon al VI-lea Filosoful (886-912); această dispută i-a avut ca protagoniști pe însuși Leon al VI-lea și pe patriarhul Nicolae Misticul (901-907; 912-925). Conflictul dintre împărat și patriarh a izbucnit în momentul în care basileul s-a căsătorit pentru a treia oară cu Eudokia Baiana, în vara anului 900.

3.7.1. Dispozițiile canoanelor bisericești și ale legii civile referitoare la căsătorie

Încă din perioada primară a creștinismului, Biserica a acordat Tainei Căsătoriei o mare însemnătate. Încă de atunci, a doua căsătorie era tolerată de către Biserică, însă nu era agreată; a treia căsătorie era asimilată de către canoane cu poligamia și cu desfrânarea, și prin urmare era supusă unei îndelungate penitențe⁶⁵. Canonul 80 al Sfântului Vasile cel Mare consideră căsătoria a patra ca pe un păcat mai mare decât desfrăul și ca o faptă animalică⁶⁶. De fapt, învățătura Sfântului Vasile constituia doctrina întregii Biserici.

Legea civilă care multă vreme nu pusese niciun obstacol în calea căsătoriei a sfârșit prin a urma dispozițiile impuse de Biserică în acest sens. *Ecloga* Isaurienilor (promulgată în 726 sau în 741) vorbește de a doua căsătorie, însă nu amintește nimic despre a treia sau a patra. La sfârșitul secolului al VIII-lea, Biserica a refuzat să acorde binecuvântarea pentru a doua căsătorie; în asemenea cazuri, ea va impune penitența pentru bigamie. Împărăteasa Irina (790-802) a emis un decret care interzicea căsătoria a treia, însă o legifera astfel pe cea de-a doua⁶⁷. *Procheironul*⁶⁸ întocmit în timpul domniei lui Vasile I Macedoneanul (prin 870/879) conține dispoziții împotriva celei de a patra căsătorii și a copiilor care rezultau din

⁶⁵ A se vedea prevederile canoanelor 4 și 50 ale Sfântului Vasile cel Mare, Arhid. Prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii, Sibiu, 1992, pp. 343-344 (canonul 4): „Și pe una ca aceasta [n.n. a treia căsătorie], o numesc nu nuntă, ci poligamie, ba mai curând desfrânare, ce se pedepsește”; p. 375 (canonul 50): „Pentru a treia nuntă nu este lege; drept aceea, nunta a treia nu se aprobă de lege. Deci pe unele ca acestea le privim ca pe niște întinăciuni ale Bisericii; dar nu le supunem osândirilor publice, ca pe unele ce sunt mai tolerabile decât desfrăul deschis”.*

⁶⁶ Arhid. Prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, p. 385.*

⁶⁷ Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului, I, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, p. 271.*

⁶⁸ *Procheironul* era un manual de practică juridică destinat judecătorilor și studenților.

aceasta. La rândul său, împăratul Leon Filosoful a promulgat *novela* 90 care interzice a treia căsătorie, cu scopul, precizează el, de a pune legea civilă în deplin acord cu canoanele⁶⁹. Însă, el însuși a încălcat dispozițiile acestei novele contractând a patra căsătorie⁷⁰.

3.7.2. *Disputa tetragamică*

Prin contractarea celei de a patra căsătorii, împăratul Leon al VI-lea a declanșat așa-numita *dispută tetragamică*. După moartea primei sale soții, Teofano, împăratul s-a căsătorit cu Zoe Tzautzes, fiica ministrului său Stylianos Tzautzes; căsătoria a avut loc în primăvara anului 898. Zoe s-a stins din viață la sfârșitul anului 899, după mai puțin de doi ani de la căsătorie, fără să-i dăruiască împăratului un moștenitor pe linie bărbătească. A doua căsătorie a lui Leon al VI-lea șocase Biserica; patriarhul Antonie al II-lea (893-901) l-a depus pe preotul care o binecuvântase, printr-o decizie sinodală⁷¹. Sfidând canoanele bisericești și propria sa novelă, Leon Filosoful a cerut și a obținut o dispensă pentru a se căsători, pentru a treia oară, cu frumoasa Eudokia Baiana; aceasta din urmă a murit în 901, nu înainte de a aduce pe lume un fiu, care însă nu a supraviețuit⁷².

Împăratul se afla într-o situație disperată. La vârsta de patruzeci și cinci de ani, el nu avea niciun moștenitor pe linie bărbătească, ceea ce risca să întrerupă dinastia. Pe de altă parte, o a patra căsătorie era interzisă canonic și contravenea dispozițiilor *novelei* 90 elaborate de către însuși Leon al VI-lea. Dar împăratul nu a abandonat ideea căsătoriei; în 904, el a adus-o la palat pe frumoasa Zoe Carbonopsina („cea cu ochii negri”). În 3 septembrie 905, Zoe a născut fiul mult așteptat, viitorul împărat Constantin al VII-lea Porfirogenetul.

Fiind conștient de faptul că o a patra căsătorie va stârni o puternică opoziție în primul rând din partea Bisericii, Leon Filosoful

⁶⁹ Arhid. Prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 344.

⁷⁰ Gilbert DAGRON, Pierre RICHÉ, André VAUCHEZ, *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, în Jean-Marie MAYEUR, Ch. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (co-ords.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV, Desclée, Paris, 1993, p. 188.

⁷¹ G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ, *Evêques, moines et empereurs*, p. 188 și nota 145.

⁷² Stelian BREZEANU, *Istoria Imperiului Bizantin*, Editura Meronia, București, 2007, p. 191.

intenționa să legitimizeze mai întâi nașterea prințului moștenitor al tronului Bizanțului⁷³.

Împăratul a făcut o înțelegere (*o iconomie*) cu patriarhul Nicolae Misticul: copilul a fost botezat în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol (6 ianuarie 906), după ceremonialul unui prinț bizantin; în schimb, împăratul s-a obligat să se separe de Zoe Carbonopsina, care va părăsi palatul imperial. Mai precis, patriarhul Nicolae a acceptat compromisul (*oikonomia*) din rațiuni de stat: el l-a recunoscut pe fiul lui Leon al VI-lea ca moștenitor legitim al tronului, însă a respins cea de a patra căsătorie a împăratului (gr. *tetragamé*). Botezul prințului moștenitor a fost condamnat de majoritatea episcopatului constantinopolitan în frunte cu episcopul Aretas al Cezareii Capadociei. Împăratul a încălcat acordul încheiat cu patriarhul Nicolae Misticul: la trei zile după celebrarea botezului micului prinț moștenitor, mama sa, Zoe a revenit la palatul imperial; cu ocazia sărbătorii Învierii Domnului, preotul curții imperiale, Toma a oficiat în secret cununia lui Leon Filosoful cu Zoe Carbonopsina (aprilie 906), care a fost proclamată împărăteasă⁷⁴.

Cea de a patra căsătorie a împăratului a fost condamnată de clerul și credincioșii din Constantinopol. Patriarhul Antonie al II-lea îl destituise deja pe preotul care oficiase cea de a doua căsătorie a împăratului. Prin urmare, patriarhul Nicolae Misticul se afla într-o situație extrem de delicată. Opoziția episcopatului constantinopolitan față de *tetragamie* a fost atât de puternică, încât Nicolae Misticul nu a putut să acorde o dispensă fără acordul unui sinod a cărui organizare a preconizat-o. Așteptând reunirea sinodului în capitala imperială, patriarhul Nicolae i-a cerut împăratului să o părăsească pe soția sa Zoe „precum se abandonează o corabie după ce a fost descărcată”. Însă Leon al VI-lea a refuzat cu obstinație să se despartă de împărăteasa Zoe. Ba chiar, basileul a apelat la papă și la patriarhii răsăriteni, care și-au dat acordul asupra celei de a patra căsătorii a lui Leon al VI-lea. Împăratul l-a acuzat pe patriarh de complicitate la conspirația lui Andronic Ducas, lăsând să se înțeleagă că deține dovezile legăturilor secrete între Nicolae Misticul și rebelul Ducas⁷⁵.

⁷³ G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ, *Evêques, moines et empereurs*, p. 188.

⁷⁴ G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ, *Evêques, moines et empereurs*, p. 188; Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, p. 272.

⁷⁵ G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ, *Evêques, moines et empereurs*, p. 189.

Patriarhul Nicolae Misticul a considerat demersul împăratului drept un afront și o încercare de subminare a autorității sale. Pentru a contracara acuzațiile grave ale împăratului, care anunțau iminenta sa înlăturare de pe scaunul patriarhal, patriarhul a trecut de la atitudinea inițială de conciliere cu basileul la intransigență față de acesta. Nicolae Misticul a recurs la procedeul de care se abuzase atât de mult în timpul patriarhiilor Ignatie și Fotie: în decembrie 906, cu puțin timp înainte de Crăciun, el le-a cerut mai multor mitropoliți să facă front comun respingând categoric a patra căsătorie a împăratului. Apoi, patriarhul l-a înfruntat pe împărat, interzicându-i să participe la Sfânta Liturghie săvârșită la catedrala Sfânta Sofia cu prilejul prăznuirii Crăciunului (25 decembrie 906) și al Botezului Domnului (6 ianuarie 907)⁷⁶.

În ianuarie-februarie 907, legații papali și reprezentanții patriarhiilor răsăritene au sosit în capitala imperială. Pentru ca aceștia să nu fie influențați în decizia lor cu privire la *tetragamia* împăratului de opoziția episcopatului bizantin, Leon al VI-lea a decis ca patriarhul Nicolae Misticul și alți opozanți să fie reținuți în reședințele lor până la deschiderea efectivă a lucrărilor sinodului; prin această decizie, împăratul și-a întărit considerabil poziția. În ajunul sinodului, clerul era divizat în două tabere: pe de o parte, partizanii *iconomiei* care nu agreau deloc schimbarea bruscă a atitudinii lui Nicolae Misticul, pe de altă parte, adversarii *dispensei*, mai ales episcopii Aretas al Cezareii Capadociei și Epifanie de Laodiceea, care considerau că patriarhul nu mersese destul de departe în privința condamnării *tetragamiei* lui Leon al VI-lea. În 2 februarie 907, cu ocazia unui banchet imperial, Leon Filosoful a încercat să-i convingă pe mitropoliți și pe patriarh să-i acorde o *iconomie*; întrucât aceștia n-au acceptat cererea sa, basileul i-a expulzat din Constantinopol; însă, trei zile mai târziu, Leon al VI-lea i-a rechemat în capitală doar pe cei care erau dispuși să accepte pocăința sa.

Patriarhul Nicolae Misticul a fost înlăturat de pe scaunul patriarhal și s-a retras la mănăstirea Galakrenai⁷⁷. Sinodul a ratificat depunerea sa. În locul lui Nicolae Misticul a fost numit Eutimie (907-912),

⁷⁶ Stelian BREZEANU, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 191.

⁷⁷ Venance GRUMEL-Jean DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I: *Les Actes des Patriarches*; Fasc. II et III: *Les Regestes de 715 à 1043*, deuxième édition, Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1989, nr. 603-605 (februarie 907).

duhovnicul împăratului și nașul fiului său, Constantin al VII-lea. Deși Eutimie se distingea prin rigoare, el i-a acordat împăratului *iconomia* așteptată. Noul patriarh a obținut din partea împăratului o confirmare legală a interdicției celei de a treia și a patra căsătorii⁷⁸; în schimb, Eutimie i-a acordat lui Leon al VI-lea o *dispensă parțială*, cu condiția ca el să facă în mod public penitență⁷⁹. În cele din urmă, patriarhul Eutimie a acceptat să-l încoroneze ca *coîmpărat* pe Constantin al VII-lea, fiul lui Leon al VI-lea (9 iunie 911), cu doar un an înainte de moartea tatălui său. El l-a depus pe preotul Toma care oficiase cununia lui Leon Filosoful cu Zoe Carbonopsina⁸⁰ și a refuzat să o pomenească pe aceasta din urmă ca *Augusta* la Sfânta Liturghie⁸¹. Adepții fostului patriarh, Nicolae Misticul nu l-au recunoscut pe Eutimie ca Întâistătător al Bisericii Constantinopolului; în consecință, Biserica s-a divizat între partizanii lui Nicolae Misticul (*nicolaiți*) și cei ai noului patriarh Eutimie (*eutimienii*)⁸².

După moartea lui Leon al VI-lea, fratele său, Alexandru (912-913) a urcat tronul Bizanțului. Noul împărat l-a destituit pe patriarhul Eutimie și l-a reabilitat pe patriarhul Nicolae Misticul. Schisma din sânul Bisericii constantinopolitane a continuat. În anul 920, Nicolae Misticul a convocat un sinod care a emis o serie de dispoziții referitoare la căsătorie. La 9 iulie 920, sinodalii au promulgat *tomosul de unire* (*Tomos unionis*), cunoscut în istoria dreptului bisericesc ca *actul de unire și împăcare a Bisericii cu statul*. Tomosul de unire conține șapte canoane referitoare la problema căsătoriei. *Canonul 1* interzice căsătoria a patra, decizie acceptată atât de către *nicolaiți* cât și de către *eutimieni*. *Canonul 2* conține dispoziții referitoare la căsătoria a treia care era sancționată de Biserică prin penitență, fiind în principiu acceptată mai ales dacă a doua

⁷⁸ V. GRUMEL-J. DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, nr. 607.

⁷⁹ Patricia KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii patriarchae CP*, text, introduction and commentary, Éditions de Byzantion, Bruxelles, 1970, p. 109.

⁸⁰ V. GRUMEL-J. DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, nr. 606, 610.

⁸¹ V. GRUMEL-J. DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, nr. 608-609.

⁸² G. DAGRON, P. RICÉ, A. VAUCHEZ, *Evêques, moines et empereurs*, p. 190; Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, I, p. 272.

căsătorie nu oferea niciun moștenitor⁸³. Sinodul întrunit în 920 a pus capăt disputei tetragamice.

3.7.3. *Iconomia* în viziunea patriarhului Nicolae Misticul

Patriarhul Nicolae Misticul s-a opus celei de a patra căsătorii a împăratului Leon al VI-lea Filosoful. După unii istorici, intransigența și rigooarea lui Nicolae Misticul în această chestiune se explică prin ranchiuna manifestată de către patriarh față de suveran, datorită gestului său de a apela la pontiful roman pentru a obține dispensa care, în mod normal, trebuia să-i fie acordată de patriarh. După moartea lui Leon al VI-lea, disputa a scăzut în intensitate. Dorind să restabilească relațiile cu Biserica Romei, întrerupte din pricina scandalului declanșat de *criza tetragamiei*, patriarhul Nicolae Misticul i-a scris papei Anastasie al III-lea (911-913). În scrisoarea pe care i-a adresat-o pontifului roman, el a definit *iconomia bisericească*. Potrivit definiției lui Nicolae Misticul, „*oikonomia* este o imitație (*mimesis*) a clemenței divine, respectiv un compromis salvator”. Patriarhul apropie *oikonomia* de *condescendență* (συγκατάβασις) care ia în considerare, înainte de toate, binele penitentului: *oikonomia* este „o condescendență salvatoare care îl salvează pe păcătos, o mână miloasă care îl salvează de la cădere pe cel care este căzut; ea imită *mila* sau *bunătatea* divină care smulge de la botul fiarei sălbatice pe cel care este pe punctul de a fi devorat de către ea”⁸⁴.

Concluzii

În dreptul bisericesc ortodox sau mai exact în *iconomia* canonică, termenul *oikonomia* *contrar tradiției canonice latine nu înseamnă doar excepție (dispensatio), ci el dobândește un sens foarte particular, exclusiv pastoral și extrem de dinamic. Este vorba în acest caz de practicarea unei discreții spirituale conform căreia, fie din motive de circumstanțe, fie din motive pur personale, Biserica, în căutarea celei mai bune soluții pastorale evită să acționeze respectând întru totul ceea ce este prevăzut de canoane și să impună epitimii. Acționând cu suplețe și reținere, ea tolerează în perfectă cunoștință de cauză acțiuni care nu se armonizează deloc cu canoanele și cu tradiția canonică a corpului bisericesc*

⁸³ Arhid. Prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 345.

⁸⁴ *Epistola XXIX*, în J. P. MIGNE, P. G., 111, col. 212 D, 213 A.

și a membrilor săi. Cu alte cuvinte, Biserica alege cu bună știință discreția și condescendența ontologică față de persoana umană (decăzută), adaptând canonul la cazul personal, fără ca prin aceasta să se ajungă la abolirea canonului sau la violarea acriviei. Această practică, care atenuează și ușurează conținutul acriviei, duce la exprimarea libertății în Hristos.

Iconomia este deci o practică pe care Biserica o adoptă prin iubire pentru a trata și îndrepta greșelile și devierile personale de care se face vinovat orice credincios, deoarece în viața de zi cu zi, el se abate de la acrivie. Iconomia este deci departe de a fi un fapt contrar acriviei; fiecare în parte este un aspect al aceleiași realități, reflectă aceeași realitate și se îndreaptă spre același scop, datorită faptului că amândouă urmăresc mântuirea credincioșilor. Pentru a rezuma: „numim iconomie, pe de o parte virtutea supremă și extremă (acrivie), pe de altă parte smerenia și pogorământul (iconomie)”.

Principiul autonomiei bisericești în cadrul reformei constituționale din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925

Pr. Drd. Marius Virgil BOLEA

virgil_bolea@yahoo.com

Abstract:

The whole history and work of the Church bear witness to the usefulness and necessity of the presence and work of the Church as an institution, which is organized on the foundations of justice, as it has a community and visible aspect. The efficiency through which the Church preaches and works using this principle indicates the fallacy of those who blame Orthodoxy on the grounds that through institutionalization it lost both its nature and its efficiency of grace and salvation.

Beside his theological formation, Metropolitan Andrei Șaguna had a cultural-juridical one; thus, he understood and put into practice, in the spirit of the time, the vocation of the Orthodox Church, the relation of the clergy with society and especially with the social elite. In this way and form of approach, the Church became the institution which had something to say, and the clergy had to become true light for villages and towns.

Keywords:

Ecclesiastical autonomy, synodality, constitutional reform, National Ecclesiastical Congress, Organic Regulation, dualist regime.

Considerații generale

Când pe 18/30 aprilie 1848 Andrei Șaguna a fost sfințit în catedrala barocă a mitropoliei de Carloviț (Sremski Karlovici) episcop al românilor ortodocși din Transilvania¹ și Ungaria, după primirea căreia episcopale, a ținut în slavonă o cuvântare de mulțumire programatică în care a spus între altele:

„Se cere de la mine ca, prin ocârmuirea mea, să se pună în lucrare reînvierea diecezei noastre transilvane, și reînvierea aceasta să corespundă trebuinței Bisericii, mântuirii poporului și spiritului timpului”².

Punând în legătură „reînvierea diecezei” cu „trebuințele Bisericii”, cu „mântuirea poporului” și „spiritul timpului”, Andrei Șaguna desemna coordonatele în care avea să-și desfășoare activitatea de episcop pentru românii ortodocși din Transilvania și Ungaria. Numind pe primul loc „trebuințele Bisericii”, Șaguna pune Biserica drept centru și punct de plecare al activității sale episcopale, căruia îi subordonează toate celelalte: popor, națiune, rudenie, emancipare culturală, politică etc. Prin „mântuirea poporului” circumscrie esența și țelul oricărei Biserici: mântuirea pământească și cerească a credincioșilor. „Spiritul timpului” este însă un sinonim și un cifru pentru emanciparea națională și liberalismul (politic), iar în spațiul Bisericii pentru o conlucrare activă a laicilor la conducerea și administrarea Bisericii³.

Faptul că era în mod evident necesară o reînviere din temelii, o înnoire duhovnicească a Bisericii Ortodoxe din Transilvania îi devenise limpede lui Șaguna încă la scurt timp după sosirea sa la Sibiu, în 1846, ca vicar general al mitropolitului de la Carloviț pentru această dieceză văduvită de episcop.

¹ Transilvania are aici sensul istoric al teritoriului cuprins în interiorul spațiului delimitat la est și la sud de curbura arcului Munților Carpați, iar la vest de Munții Bihorului.

² M. POPEA, *Archiepiscopul și mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Sibiu, 1879, pp. 37-38, preluat de la Johann SCHNEIDER, *Ecceologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 9.

³ Johann SCHNEIDER, *Ecceologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 10.

La 1 august 1868, mitropolitul Andrei baron de Șaguna a trimis o scrisoare ministrului Eötvös József, rugându-l să mijlocească pe lângă Curtea imperială ca aceasta să încuviințeze întrunirea Congresului Național Bisericesc (CNB) al Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria și Transilvania, după cum prevedea și Articolul de Lege IX, din mai 1868, actul legislativ fundamental privind Bisericiile Ortodoxe din Ungaria. La 12 august, Curtea a emis un răspuns favorabil.

Au fost organizate alegeri în cele trei dieceze ale Mitropoliei (Ardeal, Arad și Caransebeș), astfel că la 16/28 septembrie 1868 s-a întrunit Congresul Național Bisericesc al Mitropoliei sibiene⁴. Scopul principal al acesteia urma să fie elaborarea unei constituții bisericești. Chiar în cuvântarea de deschidere a Congresului, mitropolitul Șaguna a rostit cuvintele pline de importanță pentru dezvoltarea ulterioară a dreptului bisericesc românesc. Lucrările Congresului au durat 22 de zile (de la 16/28 septembrie până la 7/19 octombrie), ținându-se 12 ședințe în care s-au dezbătut cele mai de seamă probleme ale organizării noii Mitropolii. O comisie a Congresului formată din 27 membri (3 clerici și 6 mireni de fiecare eparhie) a studiat proiectul prezentat de Șaguna, care, cu neînsemnate modificări, a fost primit de Congres sub denumirea de „Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania”, sancționat de autoritatea de stat la 28 mai 1869.

Principiile de bază ale Statutului Organic erau *autonomia* și *sinodalitatea*. Prin autonomia față de stat, Biserica era apărată împotriva oricărui amestec sau aserviri din partea împăratului, a guvernului sau a altor cârmuitori politici. Prin sinodalitate sau colaborare între clerici (1/3) și mireni (2/3) la conducerea treburilor bisericești, Biserica era apărată împotriva oricărui absolutism ierarhic. Elementul laic putea să participe la conducerea Bisericii în toate cele trei unități administrative bisericești: *parohie*, *protopopiat* și *eparhie*, în probleme bisericești, culturale – școlare și economice, care, potrivit canoanelor, cădeau și în competența lui.

Din această lege, care a stat apoi la baza noului statut al întregii Biserici Ortodoxe Române din 1925 și chiar la baza celui actual, se desprinde limpede spiritul de organizator bisericesc și social-politic al lui

⁴ Protocolul Congresului Național Bisericesc român de religione greco-răsăriteană, conchiamat (întocmit n.n.) în Sibiu pe 16/28 septembrie 1868, Sibiu, 1868, pp. 8-9, preluat de la Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2007, p. 13.

Andrei Șaguna. El a făcut din Biserică, nu numai un lăcaș de închinare, ci și de apărare națională, împotriva încercărilor de maghiarizare, adunând în jurul ei pe toți credincioșii și dându-i rolul de conducătoare a poporului. Iar preoții și învățătorii școlilor confesionale, aleși de popor, au devenit și mai strâns legați sufletește de el. Astfel, prin Statutul Organic, Șaguna a dat Bisericii românești din Transilvania o organizare superioară, democratică, necunoscută în alte Biserici Ortodoxe surori și care o identifică întru totul cu năzuințele păstorilor ei, făcând-o cu adevărat Biserică a poporului⁵.

I. Reforma constituțională a Mitropolitului Andrei Șaguna. Etapele ei

Începuturile reformei constituționale din Biserica Ortodoxă Română din interiorul arcului carpatic datează din timpul revoluției pașoptiste. Inițiativa nu a aparținut lui Șaguna, ci ortodocșilor din singura Eparhie cu administrație românească din Mitropolia ortodoxă de Carloviț, anume Arad. Șaguna însă nu a fost străin de aceste inițiative, formându-se, ca ierarh ortodox în această Mitropolie. De aceea, a preluat aceste inițiative, s-a pus în fruntea lor și a putut astfel realiza, în cele din urmă, singura reformă constituțională dintr-o Biserică episcopală a epocii sale.

De fapt, până la realizarea acestei reforme constituționale a trebuit parcurs un drum lung, care a durat aproximativ două decenii. Iar centrul acestei reforme constituționale a fost mutat de la Arad la Sibiu, sediul Episcopiei ortodoxe din Transilvania. Aici nevoia unei reforme era mai acută decât oriunde, fiindcă doar printr-o reformă radicală putea fi salvată viața bisericească din cea mai dezavantajată episcopie ortodoxă a monarhiei.

Eparhia ortodoxă a Ardealului a fost condusă între 1761-1766 și 1771-1773, de doi administratori episcopoești: Dionisie Novacovici și Sofronie Chirilovici, de etnie sârbi, numiți de Maria Terezia, apoi restaurată de Iosif al II-lea, în 1784 și subordonată în cele spirituale Mitropoliei de Carloviț. Dat fiind faptul că în Principatul Transilvaniei Ortodoxia constituia doar o confesiune tolerată, ea nu a beneficiat de

⁵ Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 93-94.

niciun ajutor din partea autorităților⁶. Legislația ardeleană a fost destul de clară în această privință⁷.

Singura avere a Episcopiei ortodoxe, alături de diferitele lăcașuri de cult și eventualele țărini, l-a constituit Fondul sidoxial, în care erau cumulate impozitele pe care trebuia să le plătească fiecare familie ortodoxă. Pentru Ortodoxia ardeleană, Statul nu a „*beneficiat*” și nu a pus în aplicare așa-zisul *ius advocatiae*. Dimpotrivă, creștinii ortodocși ardeleni nu că doar au fost lăsați în voia sorții, dar au și fost împiedicați să se dezvolte. Au fost supuși unei adevărate toleranțe în sens negativ. Așadar, în Ortodoxia transilvană, problema a fost mult mai stringentă decât în orice altă Biserică episcopală din Europa: Ortodoxia ardelenescă nu trebuia doar să învețe să se descurce singură, ci putea, în sfârșit, să învețe să meargă și să se dezvolte liberă, după ce decenii de-a rândul avusese menirea de a se acoperi, prin existența ei instituțională, prozelitismul confesiunii greco-catolice⁸.

Patenta imperială din 6 noiembrie 1762, care a constituit norma existențială a episcopiei ortodoxe, specifica foarte clar: „Fiindcă în Transilvania după constituția țării sunt numai patru religii recunoscute, și religiunii romano-catolice aparțin în virtutea legilor din 1744 și uniții de ritul grecesc, pe când clerul neunit este numai tolerat, episcopul neunit să nu se opună propagării religiunii catolice, nici să nu cuteze

⁶ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, p. 77.

⁷ „Adeptilor Bisericilor greco-orientale le este asigurat, ce-i drept, liberul exercițiu al credinței în întreaga țară (Principatul Transilvaniei – n.n.); ei au un episcop propriu, numit de principele țării, iar acest episcop exercită puterea supremă în problemele religioase, cu respectarea dreptului de supremă inspecție a principelui. Ei nu pot avea însă nici o pretenție legală asupra funcțiilor publice, clericiei și proprietățile lor bisericești nu dețin prerogative nobiliare; ei înșiși (credincioșii – n.n.) trebuie să-și întrețină, din propriile contribuții, preoții, bisericile și cultul, fără a primi nici un sprijin din partea Statului și a celorlalte confesiuni religioase”. (J.H. Benigni v. Mildeberg, *Handbuch der Statistik und Geographie des Grayfürstentums Siebenbürgen, Thierry's Buchhandlung*, vol. II, Sibiu, 1837, p. 50-51, preluat de la Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 77.

⁸ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 77-78.

a îndemna, pe față ori în ascuns, pe uniți, ca să se lepede de unire, nici să facă el ori credincioșii săi ceva în contra celorlalte religii recepte”⁹.

Dat fiind această situație, Ortodoxia ardelenescă a avut nevoie de un adevărat miracol pentru a nu se diminua și mai mult. Reforma constituțională, realizată prin implicarea laicilor în viața bisericească, nu a constituit un moft al unui ierarh cu vederi reformiste, ci, dimpotrivă, o necesitate stringentă, parte a unei lupte pentru supraviețuire. Calea spre desăvârșirea reformei constituționale a Bisericii ardelenesti a fost lungă, în condițiile traversării a patru sisteme politice distincte: *revoluția și scurta perioadă liberală* (1848-1851); *regimul neoabsolutist* (1851-1860); *liberal-constituțional* (1861-1867) și *dualist* (după 1867). În primele trei epoci, Transilvania a constituit o „țară a Coroanei habsburgice”, distinctă, un stat cvasi-independent în monarhia federativă austriacă. În cea de-a patra epocă, Transilvania a făcut parte integrantă din Ungaria¹⁰.

Într-un asemenea context, Șaguna a urmărit cu consecvență un plan de revigorare a Ortodoxiei ardelenene care a vizat mai multe direcții:

1. Obținerea autonomiei școlare și crearea unei rețele de școli confesionale.
2. Dezvoltarea învățământului pedagogic și teologic.
3. Obținerea autonomiei confesionale, în special sub aspect financiar, anume a dreptului de a prelua de la guvern administrarea fondurilor bisericești și de a crea alte fonduri noi.
4. Dobândirea autonomiei bisericești și în ceea ce privește dreptul de a legifera propriul statut bisericesc și de a crea organe de conducere bisericești care să lucreze independent de autoritățile guvernamentale.
5. Obținerea egalității cu celelalte confesiuni, astfel ca și Biserica Ortodoxă din Transilvania să dobândească sprijin material de la bugetul de stat.
6. Înființarea unei Mitropolii proprii, pentru românii din monarhia austriacă.¹¹

⁹ Patenta a fost tipărită în original și în traducere românească de A. BUNEA, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici*, Blaj, 1902, p. 244-249.

¹⁰ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 79.

¹¹ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 79.

Toate aceste țeluri ale lui Andrei Șaguna au putut fi îndeplinite cu succes, îndeosebi datorită faptului că Șaguna a conlucrat strâns cu laicii. În al doilea rând, reușitele lui Șaguna s-au datorat remarcabilelor sale calități politice și diplomatice.

Șaguna poate fi considerat cel dintâi român care s-a bucurat de înaltul respect al suveranului habsburgic¹², cel dintâi român care a avut acces liber în cabinetul imperial¹³ și care a reușit astfel să atragă atenția monarhului asupra importanței pentru Dinastie a românilor din Transilvania și Ungaria.

Legăturile importante ale marelui Șaguna nu s-au oprit la Curtea imperială. După instaurarea dualismului austro-ungar, Șaguna a reușit să aplice tradiția autonomiilor confesionale și Bisericii Ortodoxe ardelene. Urmarea legăturilor sale de prietenie cu fostul său coleg de gimnaziu și facultate, Eötvös József, devenit ministru al Cultelor și Instrucțiunii publice din primul Guvern maghiar al epocii dualiste, a reușit „inarticulară” (recunoașterea legală) a Mitropoliei sale în sistemul legislativ al Regatului ungar. Și tot datorită acestui raport pozitiv cu demnitarul maghiar a reușit să obțină aprobarea rapidă a *Statutului Organic*, în urma căruia Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și Ungaria a dobândit cel mai mare grad de autonomie pe care a avut-o vreuna dintre confesiunile din Ungaria dualistă.¹⁴

Cele două principii: *autonomia* și *sinodalitatea* promovate de Șaguna străbat și se regăsesc în toate demersurile și abordările pastorale dar și diplomatice întreprinse. Voi enumera doar principalele etape ale reformei constituționale șaguniene, conștient fiind că la fiecare se pot expune numeroase și importante detalii.

1. Mișcarea național-bisericească pașoptistă a românilor din Ungaria. Sinoadele de la Chișineu-Criș și Arad (1848-1850).

2. Obținerea de către Șaguna a autonomiei școlare și financiare pentru Episcopia ardeleană.

¹² Nicolae POPEA, *Vechea Mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei, suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1879, p. 337.

¹³ Nicolae POPEA, *Vechea Mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei, suprimarea și restaurarea ei*, p. 336; a se vedea și *Memoriile Arhiepiscopului și Mitropolitului Andrei Șaguna din anii 1846-1871*, Sibiu, 1873, p. 58.

¹⁴ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 80-81.

3. Sinodul din 1860 și disputa cu episcopul Hacman privind constituția consistorială și drepturile laicilor. Anthorismos-ul.

4. Sinodul din 1864 și proiectul constituțional al lui Șaguna.

5. Sinodul episcopesc de la Carloviț din 1864 și declararea Mitropoliei autocefale române din Monarhia austriacă.

6. Sinodul episcopesc al Mitropoliei Ortodoxe Române din Imperiul austriac, în 1865.

7. Dualismul. Articolul de Lege 9/1868.

Proiectul de lege privind autonomia Bisericii Ortodoxe și inarticularea Mitropoliei românești a fost votat de Camera inferioară a Parlamentului maghiar la 11 mai 1868, iar de cea superioară la 16 mai (Mitropolitul Șaguna s-a deplasat în acest scop la Pesta), fiind sancționat de împărat, ca AL 9/1868 (cuprinzând un număr de 10 paragrafe)¹⁵.

8. Congresul Național Bisericesc din 1868. Comisia de 27 și votarea Statutului Organic¹⁶.

9. Sancționarea Statutului Organic la 29 mai 1868.

10. CNB din 1870. De la optimismul noului început la primele provocări ale vieții constituționale¹⁷.

N-au lipsit prezența unor puncte de vedere diferite în anumite probleme sensibile, mai ales în raport cu instituțiile imperiale. Mitropolitul Șaguna, apreciind excepționalul context în care s-a produs sancționarea Statutului Organic, a considerat importantă trimiterea unei „*Reprezentățiuni de protest*” (puncte de vedere ale membrilor CNB care exprimau nemulțumiri față de unele recomandări sau chiar hotărâri ale Parlamentului maghiar sau Curții de la Viena). Deși în cele din urmă deputații CNB au insistat și au votat textul protestului, Șaguna a refuzat să transmită Ministerului și Curții *Reprezentățiunea*. Pe drept cuvânt a afirmat I. Mateiu că: „Tactul lui Șaguna a știut și de astă dată, spre norocul Bisericii, să împiedice efectele dezastruoase ale acestui act necugetat, refuzând înaintarea protestului la Budapesta”¹⁸.

¹⁵ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 124.

¹⁶ Deputații Congresului Național Bisericesc (CNB) au propus înființarea unei Comisii de 27 deputați (câte nouă din fiecare Eparhie, Sibiu, Arad, Caransebeș), pentru analizarea conținutului viitorului Statut.

¹⁷ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 81-135.

¹⁸ I. MATEIU, Șaguna și restaurarea Mitropoliei transilvane, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1943, p. 33.

II. Autonomia juridică a Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria și Transilvania față de autoritățile de la Budapesta

Cel dintâi principiu al Statutului Organic a fost autonomia față de statul maghiar. Implementarea acestui principiu, în cazul tuturor confesiunilor, a fost marele deziderat politic al ministrului Eötvös József. Din păcate, el nu și-a putut vedea împlinit idealul, catolicismul maghiar rămânând, la moartea sa, singura confesiune receptă din Ungaria fără statut de autonomie. După moartea lui Eötvös József, în fruntea Ministerului Cultelor și Instrucțiunii publice a ajuns un renumit specialist în Drept constituțional Trivadar Pauler, apoi după 1872, cumnatul lui Eötvös, Trefort Ágoston.

Acesta a continuat programul ministerial al lui Eötvös. Pe plan școlar, ministrul Trefort Ágoston a întărit controlul Statului asupra școlilor confesionale (AL 28/1876). Ministrul a devenit însă celebru în special datorită altor două legi: AL 18/1879, privitor la introducerea limbii maghiare în toate școlile populare din Ungaria, inclusiv în cele confesionale ale naționalităților nemaghiare (LEGEA TREFORT), și AL 30/1883, referitor la școlile medii. Tot în timpul ministeriatului său, a fost înființată cea de-a doua Universitate maghiară, la Cluj.

Deși Trefort a ajuns ministru încă în timpul guvernării Partidului lui Deák, el a condus Ministerul Cultelor și Instrucțiunii și după destrămarea acestui partid și înființarea Partidului liberal, condus de Tisza Kálmán, șef al Guvernului între anii 1875-1890. În această perioadă, relațiile dintre Biserici (în special cea catolică) și Stat au luat o nouă turnură, datorată în special, faptului că noul premier era originar dintr-o veche familie de nobili reformați din Ungaria răsăriteană.

Un aspect care se conturează tot mai evident în rândul clasei politice maghiare a fost *anticlericalismul*. După 1871, gruparea anti-clericală din Parlamentul de la Budapesta a devenit din ce în ce mai puternică. Toți acești politicieni de orientare anti-clericală, doreau separarea Statului de Biserică și chiar subordonarea Bisericilor intereselor de stat.

În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, guvernanții de la Budapesta au propus Parlamentului două proiecte de lege, privind salarizarea învățătorilor și clericilor. Aceste proiecte au devenit AL 26/1893, privind salarizarea învățătorilor și AL 14/1896 privind Congrua pentru preoți. Prin ambele legi s-a declanșat un adevărat atentat la autonomia bisericească. Desigur, această lege a constituit o ingerință în viața tuturor

Bisericilor din Ungaria. Însă Biserica Ortodoxă a devenit ținta predilectă. Mai periculos pentru Biserica Ortodoxă Română a fost faptul că i se punea, indirect, la îndoială loialitatea față de Stat¹⁹. Ministrul de Culte și Instrucțiune publică și-a rezervat dreptul ca, în cazul unor denunțuri că unii învățători aveau poziție *dușmănoasă față de stat*, să-i destituie pe aceștia, fără consultarea autorităților bisericești.

Într-un context politic destul de disputat iar instabilitatea era destul de evidentă, noul guvern de la Budapesta, condus de Tisza Istvan (noiembrie 1903 – iunie 1905) a încercat, printre altele să diminueze autonomia Bisericilor Naționale. Au fost convocați conducătorii confesiunilor recepte la o întrunire separată (așa-numita *comisie reginicolară* din mai 1904) încercând să obțină acceptul lor pentru noul proiect. Diplomația politică nu a reușit să realizeze ceea ce se dorea, iar efectul acestei situații a fost că Ungaria se află în fața unui regim „*ex lex*”.

Curtea imperială s-a văzut nevoită, în cele din urmă să negocieze cu cei care au câștigat alegerile în ianuarie 1905. În aprilie 1906, a fost semnat un document, numit de istorici „*cel de-al doilea compromis dualist*”. Pactul a fost ținut secret pentru publicul larg. Efectul acestui „pact” a fost că procesul de maghiarizare a atins în anii Guvernului de coaliție apogeul. Pe de altă parte, același guvern, condus de Wekerle Sándor a întreprins un gest de apropiere față de români, prin invitarea la Budapesta a mai multor membri marcanți, printre care: cei doi mitropoliți: Ioan Mețianu, ortodox și Victor Mihalyi, greco-catolic, apoi Partenie Cosma, Gheorghe Pop de Băsești, Teodor Mihali, Vasile Lucaci și Coriolan Brediceanu. Cu aceeași ocazie, românii și mai ales mitropolii, s-au referit la faptul că nu se respecta „*Legea naționalităților*”, îndeosebi în cazul școlilor românești.²⁰

După alegerile din mai 1906 au ajuns în Parlamentul de la Budapesta un număr de 14 deputați ai Partidului Național Român (Coriolan Brediceanu, Vasile Damian, Dr. Iuliu Maniu, Dr. Teodor Mihali, Aurel Novac, Vasile Goldiș, Dr. Nicolae Oncu, Dr. Ștefan Petroviciu, Dr. Ștefan Ciceo Pop, Dr. George Popovici, Dr. Ioan Suciu, Dr. Nicolae Șerban, Dr. Alexandru Vaida Voevod și Dr. Aurel Vlad). Era nevoie de opoziție, în

¹⁹ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 135-143.

²⁰ Paul BRUSANOWSKI, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, p. 145-146.

special în politica națională, deoarece sprijinit de o majoritate absolută, Guvernul a excelat prin măsuri de maghiarizare.

Opinia publică maghiară a cerut insistent modificarea Legii Naționalităților din 1868. Guvernul nu-și putea permite să schimbe această lege liberă, dar a recurs la alte subterfugii – abrogarea ei *de facto*, prin modificarea legislației școlare. Efectul a fost unul alarmant: 420 școli ortodoxe și unite au fost închise. Alături de modificarea Legilor școlare, Apponyi a adus schimbări și Legii Congruiei, în 1909 și astfel, ingerința Statului în viața Bisericii a crescut mai mult.²¹

În vederea alegerilor care se prefigurau, Tisza István a alcătuit, în februarie 1910, Partidul Național al Muncii, la care au aderat și numeroși membri ai Partidului Constituțional (dar și viitorul mitropolit Mangra). Alegerile s-au desfășurat în lunile mai și iunie. Noul partid al lui Tisza István a câștigat 258 de mandate (60%).

Privitor la relația confesiunilor cu autoritățile maghiare, în noua conjunctură politică, trebuie semnalat faptul că ministrul Cultelor, Zichy, a modificat legile de salarizare a învățătorilor și a clericilor, introducând gradații conform A.L. 16/1913²².

În urma declanșării primului război mondial au fost adoptate mai multe „măsuri de urgență pentru război”, care prevedeau instituirea unor comisari regali în zonele de graniță din Ungaria de sud și din Ucraina Subcarpatică, introducerea cenzurii, simplificarea procedurilor de arestare și internare a celor considerați neloiali față de Statul ungar. Datorită acestor măsuri, Biserica Ortodoxă Română avea de suferit.

Nu doar că un mare număr de învățători de la școlile populare confessionale și profesori de la seminariile pedagogice au fost mobilizați (locul lor în învățământ fiind luat de către preoții parohi), ci, considerând atitudinea învățătorilor din zonele de frontieră cu România ca fiind „nepatriotică”, Guvernul de la Budapesta a găsit de cuviință ca învățământul

²¹ Lazăr TRITEANUT, *Noua lege școlară. Articolul de lege XXVII*, din 1907; Paul BRUSANOWSKI, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, p. 342.

²² *Articolul de lege XVI din 1913*, traducere de Dr. Ion MATEI, Sibiu, 1913; P. BRUSANOWSKI, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, p. 374-377.

din aceste zone să fie trecut, într-o măsură mai mare, sub controlul guvernamental.

Din acest motiv a fost creată, în august 1917, așa-numita „*Zonă culturală*”. Ministrul Cultelor și Instrucțiunii publice, Apponyi, i-a comunicat mitropolitului Vasile Mangra că în aceste zone de graniță, școlile confesionale urmau să fie etatizate, ceea ce însemna închiderea și înlocuirea lor cu școli de stat, cu limbă de predare maghiară²³. Consistoriul arhidiecezan din 6 septembrie 1917 a redactat o *Reprezentățiune* către Guvern, dat fiind faptul că peste 68% din învățătorii din aceste zone de graniță luptau pe front pentru Statul maghiar. Ministrul Apponyi nu a ținut cont de acest protest, iar la 30 octombrie 1917 a numit un comisar guvernial, pe baronul Petricsevich Horvath Emil, cu misiunea de a prelua școlile românești confesionale (ortodoxe și unite) din „Zona culturală” de graniță.²⁴

În timp ce Sinodul arhidiecezan din 12 mai 1918 a votat împotriva măsurilor întreprinse de Guvern, inspectorii regești i-au convocat pe învățătorii școlilor confesionale și, sub amenințarea cu înrolarea în armată, înlăturarea din funcții, precum și a altor măsuri disciplinare, i-au silit să ceară ei trecerea la statutul de învățători de stat. L-i s-a promis, totodată, o creștere substanțială a salariilor. Pentru pregătirea lor s-a înființat și o școală pedagogică maghiară la Cluj.

La 2 august 1918, noul ministru al Cultelor și Instrucțiunii publice, Zichy János, i-a chemat la Budapesta pe ierarhii români pentru a li se pune în vedere că măsura Guvernului de etatizare a școlilor din „Zona culturală” se bucura de sprijinul tuturor partidelor parlamentare, al împăratului, precum și al opiniei publice maghiare. La 9 august 1918 mitropolitul român era înștiințat că se va trece la transpunerea în practică a măsurilor preconizate, măsuri care prevedeau de această dată și exproprierea tuturor clădirilor școlare din teritoriul „Zonei culturale”. La 6 noiembrie 1918, Consistoriul din Sibiu a primit o telegramă din partea noului ministru al Cultelor și Instrucțiunii publice, Lovász Márton, prin care se anunța: „Dispozițiile făcute cu privire la statificarea școalelor de graniță le revoc, respectiv le scot din vigoare”²⁵.

²³ Lazăr TRITEANU, Școala noastră, 1850-1916, Zona culturală, Sibiu, 1919, p. 61-63.

²⁴ Lazăr TRITEANU, Școala noastră, 1850-1916, p. 104.

²⁵ Lazăr TRITEANU, Școala noastră, 1850-1916, p. 153-156.

Dintr-o altă perspectivă a raportului Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria și Instituțiile centrale ale Statului se poate constata că sistematic, după moartea mitropolitului Șaguna, acest raport a înregistrat o continuă erodare. Lucrările Consistoriului mitropolitan și a Congresului Național Bisericesc, de fiecare dată, dirijat și voit, erau obstrucționate. Orice convocare a celor două foruri mitropolitane trebuiau să aibă aprobarea, acordul sau girul instituțiilor Statului maghiar. La fiecare demers intervenea întârzierea, amânarea sau chiar refuzul aprobării. Exemplificăm și argumentăm această afirmație. În toamna anului 1917 au fost organizate alegeri congresuale pentru legislatura octombrie 1917 – octombrie 1920. Congresul Național Bisericesc trebuia convocat, în mod regulamentar, în octombrie 1918. Drept urmare, Consistoriul mitropolitan a anunțat autoritățile, la 25 mai, despre convocarea Congresului²⁶. Dat fiind faptul că răspunsul a întârziat, mitropolitul Mangra s-a deplasat personal la Budapesta, 27 septembrie, pentru a cere lămuriri primului ministru Wekerle și ministrului Cultelor Zichy. Cu acest prilej a aflat că monarhul aprobase întrunirea Congresului încă la 24 septembrie, însă datorită faptului că un funcționar din minister se aflate în concediu, rezoluția cu *luare la cunoștință* nu a fost trimisă autorităților ortodoxe. Mitropolitul Mangra i-a convocat pe episcopii sufragani Ioan Popp și Miron Cristea pentru ziua de 12 octombrie 1918 la o consfătuire la Budapesta, pentru a se înțelege asupra unei date ulterioare. Aceștia au stabilit convocarea CNB pentru data de 3 noiembrie 1918, mitropolitul urmând să anunțe conducerea politică a Ungariei la 14 octombrie. Însă tocmai în acea zi, la ora 9 dimineața, a trecut la cele veșnice în hotelul Bristol din Budapesta, ultimele sale cuvinte fiind: „Vă rog să continuați lucrările începute (cele privitoare la convocarea Congresului) întru interesul Bisericii cu toată înțelepciunea și lepădarea de sine”²⁷.

Locțiitor de mitropolit a fost Ioan Popp. În această calitate, episcopul Popp a convocat Consistoriul mitropolitan pentru ziua de 4 noiembrie 1918, pentru a porni demersurile în vederea convocării celor două congrese. Însă evenimentele politice s-au precipitat, izbucnind revoluția în

²⁶ Amănunte despre desfășurarea acestor alegeri, la Marius EPPEL, *Un mitropolit și epoca sa. Vasile Mangra (1850-1918)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, p. 380-381.

²⁷ Marius EPPEL, *Un mitropolit și epoca sa. Vasile Mangra (1850-1918)*, p. 410.

Austria și Ungaria și apoi în Marea Unire care a avut, ca urmare imediată și temporară, stabilirea unor linii de demarcații care au rupt orice comunicare dintre Arad și Sibiu. După deschiderea liniilor de comunicare, la mijlocul lunii aprilie 1919, Popp a plecat la Sibiu și a convocat Consistoriul mitropolitan pentru ziua de 14 mai.

Parcurgând acest segment de timp istoric dar și o etapă semnificativă a vieții religioase a creștinilor ortodocși români din Transilvania, pe suport documentar, avem suficiente argumente prin care să reliefăm faptul că principiul autonomiei bisericești a funcționat, s-a consolidat și a dat identitate și orientare matură, demnă, respectând învățăturile Scripturii Sfinte și împlinind predaniile Bisericii. Piramidal, de la parohie și structurile sale administrative și până la Mitropolie cu organele administrative deliberative și executive, autonomia bisericească s-a exprimat, a fost percepută, primită și pe cât s-a putut, împlinită.

N-au lipsit sincopetele și obstrucțiile, venind de la cei ce reprezentau autoritatea și structurile administrative ale puterii vremelnice. Și totuși, Biserica Ortodoxă Română a început să se afirme, să se impună și să dobândească curaj în a-și revendica drepturile cuvenite.

Când vorbim de principiul autonomiei, este bine să extindem orizontul abordării raportându-ne la doctrina canonică și realitatea eclesiologică. Ceea ce s-a întâmplat și parcurs în Transilvania în perioada deceniilor șaguniene și a celor câtorva, următoare, nu s-a făcut niciun rabat de la aceste norme fundamentale. Dimpotrivă, în anumite momente de ezitări sau chiar dispute, marele mitropolit Șaguna făcea trimitere atât la Sfânta Scriptură, cât și la practica și tradiția răsăriteană, pe care o cinstea și prețuia cu smerită evlavie.

Principiul autonomiei interne stabilește rânduiala după care anumite unități ale Bisericii se conduc de sine, prin organe proprii, fiind totuși supuse nesupravegherii, controlului și îndrumării din partea autorităților bisericești superioare, în conformitate cu canoanele 34, 35, 37 apost. 2 Sinodul II ecumenic, 8 Sinodul II ecumenic, 20 Sinodul VI ecumenic, 22 Sinodul Ant. etc.

Astfel, într-un prim sens, prin autonomie trebuie să înțelegem independența unei Biserici ortodoxe naționale de orice altă organizație, inclusiv statul în cuprinsul căruia se găsește – de a se organiza și administra prin organe proprii potrivit doctrinei, Tradiției, canoanelor Bisericii Ortodoxe, autonomie care se numește externă. Într-un al doilea sens, autonomia desemnează independența fiecărei unități bisericești de

unitățile bisericești de același rang: parohie de parohie, eparhie de eparhie și a organelor ierarhice din aceeași treaptă ierarhică: preot de preot, episcop de episcop, în virtutea puterii egale primite de aceștia prin hirotonia în această treaptă, dar îndreptățite să exercite puterea corespunzătoare treptei în care au primit hirotonia în baza actului jurisdicțional numit „missio canonica”, această autonomie numindu-se internă²⁸.

Dacă autonomia este totdeauna sinonimă cu libertatea ca o condiție de existență și manifestare a Bisericii unui popor, în noțiunea de libertate nu trebuie să vedem doar o independență juridică externă față de altcineva, ci o independență mai reală, mai deplină, întemeiată pe natura distinctă a unei realități față de alta, exprimând totodată fondul creștin al vieții²⁹.

Observăm dar, că principiul autonomiei și-a găsit aplicarea în viața Bisericilor locale, nu doar pentru a exprima dependența canonică a unităților administrativ-teritoriale autonome, ci chiar la nivelul eparhiilor care se bucură de autonomie eparhială, în sensul că fiecare episcop exercită puterea bisericească în eparhia sa în mod independent de orice alt episcop, dar dependent de colegiul episcopilor Bisericii din care face parte. Canoanele 34 și 35 apostolice reglementează ambele forme de autonomie arătând că prin acest tip de organizare nu se vatămă unitatea Bisericii.

Folosind imaginarul la contextul istoric și abordarea abilă, diplomatică, matură dar și cu respectarea rânduielilor Bisericii Răsăritene ne putem da seama de prezența și activitatea providențială a celui care a fost Mitropolitul Andrei baron de Șaguna, trecut în rândul Sfinților.

²⁸ Veniamin GOREANU, „Reflectarea principiilor fundamentale ale autocefaliei și autonomiei bisericești în doctrina canonică a bisericii ortodoxe”, în Constantin RUS (coord.), *The Place of canonical principles in the organization and working of Autocephalous Orthodox Churches*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2008, p. 278.

²⁹ Liviu STAN, „Statutul Bisericii ortodoxe Române”, în *Studii Teologice*, anul I(1949), nr. 7-8, p. 643.

Gândirea holist integralistă în cadrul globalizării

Pr. Drd. Tudor BUDEANU

prtudor@yahoo.com

Abstract

In this study, I want to show that the globalization studied for several decades in all its aspects has not only the appearance seen and known by modern society, being a driver of information and economy progress but also a means of monitoring and destroying old cultures and traditions. Between the globalization and the millenary activity of occult, esoteric and new-age societies and thinkers, there is not only an ideological correspondence. Today's modern society is based on a completely different approach to that offered by the Christian faith, Christianity being considered obsolete and even hostile to the reception of the new wave of knowledge

Keywords:

Occult, Ocultism, Global, Holism, Globalization

1. Introducere

Am intrat în mileniul trei, un mileniu controversat în care noi creștinii vom da probabil lupta finală pentru păstrarea credinței și a valorilor noastre creștine în fața cotropitorilor globaliști integratori prezenți tot mai mult în spațiul public împreună cu spiritualitatea lor. Depinde doar de noi dacă mileniul trei va fi unul creștin sau nu. După cum putem observa începutul acestui mileniu aduce noi provocări cărora suntem chemați, să oferim un răspuns. Adepții miscării new age, ne promit un mileniu nou, în care creștinismul va fi o simplă amintire. Este

o amențiere, nu doar o simplă promisiune. Am intrat în era Vărsătorului ne reamintește astrologia (veche disciplină ocultă, integrată cu succes în spiritualitatea new age) ce va fi caracterizată cu schimbări ample în viața asupra lumii și vieții, vechea eră a peștilor caracterizată prin creștinism fiind deja depășită. Ostilitatea cu care este privit creștinismul și bunăvoința arătată celorlalte credințe și mă refer în special la islam, în numele toleranței, a multiculturalității și a drepturilor omului, ne duc cu gândul la începutul unei noi prigoane. Zelul cu care se încearcă scoaterea religiei creștine și a icoanelor din școli și din spațiul public, în numele toleranței religioase, a egalității în drepturi, a secularismului exprimat prin constituție și a respectului față de celelalte credințe ne duc cu gândul la poliția gândirii orwelien. Simbolurile creștine nu dispar pur și simplu doar pentru a nu aduce jigniri celor de alte credințe, ci sunt înlocuite atent cu alte simboluri pe care din păcate cei mai mulți dintre creștini nici nu le pot pricepe. Le cunosc însă foarte bine sensul, cei inițiați în aceste credințe noi și ostile, și deloc surprinzător, adepții credințelor luciferiene sunt tocmai cei ce impun azi legi anticreștine și promovează distrugerea valorilor culturale și naționale ale popoarelor intrate sub ariile lor de influență. Că liderii Europei de azi, aleși cu vot liber de un electorat creștin sau după caz în unele țări ca și Cehia, Slovacia, Polonia, Germania, Franța, de un electorat fost creștin, nu mai au nici un respect față de valorile noastre nu este un secret. În acest sens doresc să amintesc un episod recent din viața noastră, intens mediatizat în toate colțurile lumii. Inaugurarea în anul 2016 la 1 iunie, a tunelului Gothard Base, din Elveția, o investiție de peste 11 miliarde de euro, în prezența Agelei Merkel cancelar al Germaniei, Matteo Renzi, prim ministru al Italiei, Francois Hollande președintele Franței, Iohan Schneider Ammann, președintele Elveției și Christian Kern cancelarul Austriei, alături de reprezentanți ai parlamentului european. Organizatorii au regizat un spectacol grotesc (ce a costat șase milioane de euro) dar sugestiv și subversiv, chiar în fața delegaților Uniunii Europene, care erau foarte încântați de cele văzute, aplaudând frenetic scenele în care se mima actul sexual ritualic, apariția lui Satan în chip dominator sub forma lui Baphometh zeul țap făcut cunoscut lumii tocmai de Eliphas Levi părintele ocultismului modern, despre care vom mai aminti pe parcursul acestei lucrări. Baphometh este venerat public de toți cei prezenți în scenă, fiind considerat eliberatorul, cel ce duce omenirea din întuneric la lumină. Este și figura reprezentativă a bisericii sataniste americane, considerat imagine a satanei chiar de practicanți, o statuie impunătoare a lui Baphometh

fiind așezată și venerată în templul satanic din Detroit.¹ Interesant pentru studiul istoriei religiilor este și modul în care spectacolul este transferat din întuneric la lumină, din tunel în exterior, întocmai ritualurilor de inițiere a cultelor de mistere. Omenirea se află în întunericul necunoașterii, a incapacității de adaptare la nou, de înțelegere a sensurilor ascunse ale lumii și implicit a planului divin ce necesită elucidare prin inițiere. Ieșirea la lumina luciferiană constituie secretul progresului și desigur direcția de urmat a întregii omeniri. Spectacolul abundă în simboluri oculte și toți cei prezenți la inaugurare se fac că nu observă nimic suspect. Spectatorii par familiarizați cu tot ce se petrece acolo. Se pare că au înțeles și aprobat direcția viitoarei Uniuni Europene, iar noi, cei ce urmărim direct aceste evenimente le pricem intenția nu doar din cele scrise de filozofi, teologi și sociologi, ci mai ales din cele văzute și experimentate în viața de zi cu zi.

2. Tratarea temei

Suntem în postmodernism după gânditori ca Jean Baudrillard, Francis Fukuyama, Fritjof Capra, postmodernism anunțat deja în anii de după război, odată cu revoluția industrială și încheiat practic odată cu căderea comunismului în accepțiunea lui Fukuyama, postmodernismul fiind posibil ultima formă de existență umană, așa cum pentru Marx acest ultim salt al omenirii îl reprezenta socialismul². În epoca postindustrială, integralist globală, noua eră, sau era vârsătorului așa cum definesc astrologii și adepții new age acest timp, pot coopera pentru realizarea binelui comun, oculte, ezoterici sau adepți ai cultelor orientale de integrare în absolut, creștini de diverse orientări, agnostici, ecologiști și teosofi. Indiferent cum încercăm să ne raportăm la această problemă, datorită multitudinii de concepte, tradiții, culturi, și a modului în care acestea sunt aduse în atenția publicului larg, vom ajunge inevitabil la necesitatea abordării acestui subiect din perspectiva gândirii de tip new

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=YC7wxCdANfI> Europa se inchina lui Satan - Ceremonia Satanista de la inaugurarea Tunelului Gotthard Base.

² FUKUYAMA este cunoscut pentru cartea sa " *Sfârșitul istoriei și ultimul om*" (1992), care a susținut că răspândirea la scară mondială a democrațiilor liberale și capitalismul pieței libere a Occidentului și stilul său de viață pot semnala punctul final al evoluției socioculturale a umanității și au devenit definitivă formă a guvernării umane. https://en.wikipedia.org/wiki/Francis_Fukuyama.

age, care încearcă să le cuprindă pe toate în arca unui nou început, adică la gândirea holistă caracteristică acestui curent. Termenul *holism* a fost utilizat pentru a defini conceptul de globalitate de Jan Christiaan Smuts, care aduce în gândirea New Age această nouă modalitate de interpretare a existenței. Conform teoriei holiste lumea este înainte de toate un holos (totalitate) din care nu ne putem extrage fără să provocăm catastrofe. După Smuts în univers ar exista un puternic principiu de organizare intrinsec naturii, afirmând că „spiritul creator de totalitate este lăuntric materiei, iar totalitatea înaintea de la inferior la superior”.³

În lucrarea de față doresc să abordez fenomenul globalizării din această perspectivă, a gândirii holiste integratoare și generatoare de noi culturi. Fenomenul globalizării a fost analizat sub multe din aspectele sale, cu preponderență sub aspect economic și cultural, aducând în atenția noastră următorii termeni; *globalism*, *globalitate* și *globalizare*. Voi utiliza în continuare acești termeni în sensul lor precizat de Ulrich Beck, profesor de sociologie la Universitatea din Munchen, unul din cei mai citați autori în cadrul acestui nou domeniu de cercetare. Astfel prin *globalism* înțelegem concepția conform căreia piața mondială marginalizează sau înlocuiește acțiunea politică; *globalitatea* susține că nu putem trăi izolați, spațiile închise, vechile frontiere fiind de domeniul trecutului iar *globalizarea* se referă la procesele prin care statele naționale și suverane sunt atacate și interconectate de actori transnaționali. Noțiunea de *globalizare* se deosebește de cea a *globalității* prin acel „proces care crează legături și spații transnaționale, revalorizează culturi locale și impulsionează culturi terțe”.⁴

Deceniul trecut a fost frământat de această idee a globalizării, mai ales că noi țări printre care și România deveneau membre ale U.E. Avem din aceea perioadă tratate serioase, pro și contra acestui fenomen. Se pare că omul din zilele noastre s-a obișnuit foarte repede cu această viață dinamică, în care schimbarea unui domiciliu, loc de muncă, profesie, stil de viață, religie, fac parte din peisajul zilnic. Trebuie să ne reinventăm, iată unul din imperativele vremii, dacă suntem supraponderali trebuie să slăbim și pentru aceasta avem suficiente metode și nutriționiști apăruiți peste noapte, dacă suntem mai slabi, suntem ajutați să ajungem la greutatea optimă, cura de slăbire, sau terapia reinventării

³ Bruno WÜRTZ, *New Age*, Editura de Vest, Timișoara, 1994, p. 21.

⁴ Ulrich BECK, *Ce este globalizarea?*, Editura Trei, București, 2003, p. 27

apare ca nouă formă de penitență și de armonizare a fizicului și psihicului „*Corpul devine, printr-o răsturnare absolută de semnificație, un obiect amenințător care trebuie supravegheat, redus, schingiuit în scopuri delicat-«estetice», cu privirea ațintită asupra modelelor costelive, împutinate*”⁵ prezente în cam toate revistele de modă, fiind prezentate ca ideal de frumusețe, model demn de urmat de toate tinerele din lume. Suntem consiliați cum să ne îmbrăcăm, ce să mâncăm ce produse să folosim, unde să ne petrecem concediul, cum să ne exprimăm, cum să întocmim un CV pentru a avea succes, cum să ne comportăm la un interviu pentru un nou loc de muncă mai bine plătit, iar pentru a fi în aceste tendințe, omul modern este dispus să facă orice efort. Totul pentru imagine și carieră, totul pentru firma multinațională care veghează ca viața personală să fie una de invidiat. Dacă programul prelungit era socotit în trecut un mod de exploatare a forței de muncă și a cauzat revoluții, acum programul prelungit este interpretat ca dezvoltare personală, ca pe o continuare firească a procesului de reinventare și reevaluare a posibilităților personale. O parte din beneficiile materiale ale muncitorilor sunt reconvertite în servicii, ca de exemplu, asigurări medicale mai bune, tichete de masă, accesul la săli de sport, concedii în mici paradise terestre pentru cei ce reușesc în procesul de reinventare personală, toate acestea pentru realizarea societății perfecte.

Cum am ajuns la construirea unei astfel de societăți? Răspunsul poate fi diferit în funcție de autorii ce au studiat și studiază această problemă complexă. Sunt alături de ei ce afirmă că ceea ce experimentăm azi, este rodul gândirii și activității unor personalități capabile să exercite influențe puternice asupra maselor de oameni, prin metode de sugestie, metode ce nu sunt întotdeauna corecte.

În cele ce urmează voi face o scurtă referire la acest mod magic de a interpreta lumea și viața, prezentând o serie de autori ce prin lucrările lor au contribuit la realizarea unor adordări diferite de cea oficială creștină. Amintim astfel o lucrare interesantă apărută și în limba română ce aparține lui Ioan Pertru Culianu, *Eros și magie în renaștere* lucrare în care autorul face legătura între activitatea vechilor societăți oculte din evul mediu și trusturile de inteligență ce domină lumea globală, vechile structuri oculte lăsând să se întrevadă profesii moderne din timpul de

⁵ Jean BAUDRILLARD, *Societatea de consum, mituri și structuri*, traducere de Alexandru MATEI, Editura Comunicare.ro, București 2008, p 22.

acum, cum ar fi cel de ofițer de relații publice, director de imagine, purtător de cuvânt, analist politic etc. Magicianul Renașterii este psihanalist și profet capabil de realizări remarcabile în domeniul manipulării, deoarece magia este definită în lucrarea amintită ca fiind știință a manipulării maselor ea adresându-se în primul rând imaginației umane, în care încearcă să suscite impresii permanente. Culianu are ca punct de referință lucrarea lui Giordano Bruno „*De vinculis in genere*” (Despre legături în general), precum și gândirea lui Marsilio Ficino. În opera lui Giordano Bruno „magia este o metodă de control a individului și a maselor, bazată pe cunoașterea profundă a pulsionilor erotice personale și colective”.⁶

Din evul mediu și până acum situația nu s-a schimbat prea mult, magicienii actuali din trusturile de relații publice știu să utilizeze la maxim aceste învățături. Erosul este prezent pretutindeni, pornind de la banala tarabă unde se vând ziare, până la formele mai sofisticate furnizate în special în mediul on line, unde acest domeniu adresat special adulților a devenit vârf de lance. Am utilizat termenul de ocult, societate ocultă sau ocultism, în sensul menționat de Antoine Faivre, profesor la Universitatea din Sorbona, titularul catedrei de „Istoria curentelor ezoterice și mistice în Europa modernă și contemporană” ca fiind atât un curent filozofic cât și o practică ce are la bază acest mod de gândire. Astfel în timp ce teologia se adresează oamenilor ce pot înțelege, acești „specialiști” se adresează acelor care știu „adică acelor care sunt deja în mod necesar inițiați”.⁷ Iată de ce participanții la inaugurarea tunelului menționat nu păreau socați de spectacol, ei știau ce se petrecea pe scenă, au fost inițiați.

Termenul *occultism* este atribuit lui Eliphas Levi (1810-1875) călugăr catolic, care a derivat cuvântul din „*philosophia occulta*” răspândit cu două secole înainte de Cornelius Agrippa (1533) prin lucrarea sa „*De occulta philosophia*”. Eliphas Levi desemna prin acest concept un ansamblu de cercetări și practici referitoare la științe ca: astrologia, magia, alchimia, cabala. Termenul de ocultism este utilizat în studiul de față în două accepțiuni: orice practică derivată sau legată de științele enumerate mai sus și respectiv un curent apărut în secolul al XIX-lea al cărui

⁶ Ioan Petru CULIANU, *Eros și magie în Renaștere 1484*, Editura Nemira, București, 1999, p. 20.

⁷ Antoine FAIVRE, *Ezoterismul*, Editura Paedea, București, 2001, p. 22.

fondator este Eiphas Levi. Vechii filozofi, alchimiști, teosofi, teologi, magicieni, erudiți ai Cabalei, au adus prin opera lor conceptul de globalitate sau unitate globală holistă, promovând imaginea unei lumi magice în care cunoașterea prin inițiere ocupă un loc central, precum și tehnicile necesare pentru realizarea idealurilor visate. Datorită tehnologiei moderne multe din preocupările vechilor inițiați devin realizabile azi. Efortul remarcabil pentru dobândirea unei memorii infailibile este realizat azi de un simplu calculator. Vom observa că demersurile pentru realizarea unității globale a început în evul mediu, iar ideea unui stat global sau a unui supra stat în care individul să fie permanent monitorizat sub diverse pretexte, este o idee ce a preocupat mințile multora în decursul timpului (de menționat aici lucrările de anticipație scrise de George Orwell și Evgheni Zamiatin). Azi avem doar tehnica necesară realizării acestui vis, ce nu pare a fi al nostru.

Gânditorii holiști sau globaliști, consideră că învățătura lor despre lumea amimată de spirite, de informații ascunse într-o vastă rețea de intercomunicare pe care omul trebuie să o descifreze iar apoi să o acceseze prin diverse tehnici există dintotdeauna, fiind chiar înțelepciunea lui Adam dinainte de cădere. După alții tainele gândirii lor provin din civilizații vechi. Astfel adepții acestui gen de gândire revendică ca precursori ai doctrinei lor o serie de filozofi care prin preocupările lor s-au apropiat de una sau mai multe domenii din vechea „philosophia occulta”. Se disting astfel două curente principale în tradiția occidentală: curentul pitagoreic și platonician, formați din oameni erudiți cu nume de răsunet în disciplinele lor.

Din Școala pitagoreică sunt amintiți: Pitagora, Charondas, Lysis, Aristeu, Alchmeon, Timeu, Platon, Speusip, Crates. Ocultiștii nu îl consideră pe Aristotel un adevărat inițiat, deoarece în scris s-a ocupat numai de exoterism, lăsând ezoterismul pentru instruirea orală a ucenicilor. În secolul I sunt amintiți gânditorii proveniți din Școala neopitagoreică având în frunte pe Euxene din Haraclea și discipolii săi: Apollonius, Anaxilas și Moderatus. De asemenea sunt menționați neoplatonicienii, care prin studiile lor au adus „mai multă lumină asupra planului astral”⁸, și asupra spiritelor astrale. Dintre aceștia sunt reținuți: Areius, Didymus, Thrasyll, Plutarh, Albinus, Ptolemeu din Alexandria, Arria.

⁸ Philippe ENCAUSSE, *Științe oculte și dezzechilibru mental*, Editura Dacia, Cluj, 2002, p. 52.

Școala din Alexandria este menționată prin unul din reprezentanții iluștrii considerat mare inițiat, Ammonius Saccas. Sunt menționați de asemenea și discipolii săi: Herenius, Origen, Plotin.

Școala din Atena este reprezentată de Plutarh din Atena, de fica acestuia Asclepigenia, de Sirianus, Hierocles, Hypatie. Școala din Atena a continuat transmiterea misterelor până în secolul VI. Din acest secol sunt menționați în paralel gânditori ocuți care se considerau creștini, precum și gânditori proveniți din alte culturi decât cea creștină. Gândirea ocultă va pătrunde și în mediile teologice, mulți teologi având preocupări ce țineau de sfera ocultă. Sunt menționați Nicolaus Cusanus (1401 – 1464), Marsilio Ficino (1433 – 1499), Patricius Patrizzi (1526 – 1567), Giordano Bruno (1548 – 1601), Spinoza (1632 – 1677), care va deschide seria filozofilor care se vor inspira din Cabala evreiască. Cei mai moderni reprezentanți ai curentului pitagoreic sunt: Hamnan (1730 – 1788), Baader (1730 – 1788), Stadtler, Frederic Shlegel și Adam Weishaupt (1748 – 1830), fondatorul societății iluminaiilor din Bavaria. Papus, părintele ocultismului modern, consideră că cele mai reprezentative figuri ale gândirii oculte sunt filozofii ce aparțin curentului mistic creștin. În cadrul acestui curent sunt menționate nume cunoscute și întâlnite în diverse domenii ale științei și culturii. Șirul acestora începe cu gnosticii reprezentați de: Simon Magul, Cerinthe, Bardesane, Basilide, Valentin, Marcion și Manes, care au încercat să unifice filozofia, religia și știința. Printr-o înțelegere greșită a textelor biblice, unii gânditori ocuți îi revendică și pe Sfântul Evanghelist Ioan și pe Sfântul Apostol Pavel, care în concepția lor au contribuit la propagarea ideii constituției trihotomice a omului. Ocultiștii îi revendică în general pe ereticii condamnați de Biserică în primele secole, dar și pe unii teologi ai Bisericii de Apus, care în gândirea lor au rămas alături de doctrina creștină și care după părerea ocuților au avut și alte preocupări. Astfel este menționat Maister Eckart (1260 – 1328), fondatorul curentului mistic în Germania, și elevul său Suso (1300 – 1365), fondator al frăției „Prietenii lui Dumnezeu”. Tot în acest curent sunt menționați inițiații: Gerson (1362 – 1429), Petrarca, Ange Politien (1454 – 1494), Rudolf Agricola și Martin Luther. Toți aceștia au avut în operele lor fie referiri la discipline oculte, fie au adoptat în studiile lor metode revendicate de curentul ocult.

În perioada Renașterii se încearcă scoaterea științelor naturii de sub tutela teologiei. De asemenea în filozofie se caută modalități de abordare

diferite de gândirea scolastică, iar adversarii scolastici sunt considerați a fi „înfăptuitori ai ocultismului, singurii care au fost considerați mistici de către critici și istorici”.⁹ Acest moment poate fi considerat ca pregătitor pentru geneza ocultismului modern. Se poate vorbi acum de o profesionalizare a științelor ezoterice precum hermetismul și cabala. Vorbind despre ezoterism și ocultism este necesară precizarea făcută de Antoine Faivre, ce explică diferențele de terminologie. Astfel el are în vedere termenul de *ezoterism* ce evocă în general ideea de secret, de disciplină a arcanelor, de cunoștințe ce nu sunt la îndemâna oricui. Termenul pune în lumină ideea de secret, sugerând că nu se poate ajunge la înțelegerea unui adevăr, a unui simbol, a unui mit decât printr-un efort personal „de elucidare progresivă la mai multe niveluri succesive, adică printr-o formă de hermeneutică”¹⁰ Antoine Faivre este primul care face distincția necesară între ocultism și ezoterism, menționând că dacă ezoterismul este o formă de gândire, ocultismul ar fi mai degrabă un ansamblu de practici sau o formă de acțiune „a cărei legitimitate este dată de ezoterism”¹¹. Ezoterismul mai desemnează și tipul de cunoaștere central, a unui loc spiritual de atins în urma parcurgerii căilor sau a tehnicilor menite să conducă la el. Ezoterismul semnifică pentru autor și căile de acces către acest loc, cât și locul însuși, fiind caracterizat prin câteva trăsături generale întâlnite și în gândirea holistă new age :

Corepondențele. Ezoterismul consideră că ar exista unele corespondențe simbolice și reale între toate părțile universului vizibil și invizibil. Se regăsește precum și în gândirea lui Papus ideea antică a microcosmosului și macrocosmosului sau principiul interdependenței universale, la fel ca în gândirea lui Smuts. Aceste corespondențe sunt învăluite, ascunse, fiind destinate descifrării. Întreg universul este un ansamblu de hieroglife care se cer decodificate. Orice obiect ascunde un secret. Există două feluri de corespondențe: corespondențele din natură, cum ar fi corespondențele dintre cele șapte metale și cele șapte planete, dintre planete și părțile corpului uman și corespondențele dintre

⁹ Philippe ENCAUSSE, *Științe oculte și dezechilibru mental*, p. 56.

¹⁰ Antoine FAIVRE, *Ezoterismul*, p. 17.

¹¹ Antoine FAIVRE, *Ezoterismul*, p. 47.

natură și textele revelate, conform căruia textul scris (de exemplu Biblia) și natura se află în mod necesar în armonie.

Natura vie. Cosmosul este complex și se presupune a fi ierarhizat. Natura are loc important în cadrul cosmosului, fiind bogată în revelații potențiale, necesitând să fie citită ca o carte. Gândirea magică vede o natură vie, străbătută de un foc ascuns. Înțeleasă astfel magia devine o formă de cunoaștere. Se adaugă și o interpretare a unui text din Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel din care se desprinde ideea unei naturi suferinde și care așteaptă mântuirea.¹²

Imaginație și medieri. Ideea de corespondență presupune deja o formă de imaginație predispusă să utilizeze medieri de toate felurile cum ar fi ritualurile, imaginile simbolice, spiritele intermediare. Se accenuează rolul transmițătorului (în sensul de guru). Ezotericul pare mai curând interesat de intermediari săi, decât înclinat în mod esențial către o unire cu divinul; el preferă să rămână pe scara lui Iacob pe care urcă și coboară îngerii decât să ajungă în lumea de dincolo. Imaginația este cea care permite utilizarea intermediarilor (simbol și imagini) în scopul gnozei. Imaginația este instrumentul cunoașterii sinelui, a lumii, făcând posibilă cunoașterea lumii invizibile la care ochiul nu are acces.

Experiența transmutației. Conceptul acesta luat din alchimie implică și sensul de metamorfoză precum și modificarea naturii subiectului.

¹² Iată textul de sprijin folosit de majoritatea ezotericilor în favoarea învățăturilor lor, Rom 8,19-22.

Pentru că făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu.

Căci făptura a fost supusă deșertăciunii - nu din voia ei, ci din cauza aceluia care asupus-o - cu nădejde,

Pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum.

Biblia sau *Sânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Patriarhiei Române, București 1988.

Practica concordanței. Este vizată tendința care constă în stabilirea de numitor comun între două tradiții diferite sau mai mult chiar între toate tradițiile, în speranța obținerii unei iluminări de tip superior.

Transmiterea. Acest termen implică faptul că o învățătură ezoterică poate sau trebuie să fie transmisă de la maestru la discipol urmând și respectând un traseu existent și cunoscut de inițiați.

Dacă ezoterismul este în viziunea lui Antoine Faivre o formă de gândire, ocultismul devine ezoterism practic, gândirea experimentată. Disciplinele oculte sunt multe la număr, voi desemna trei dintre cele mai importante, care ulterior au devenit izvoare pentru altele: alchimia, magia, astrologia. Pot fi menționate în această direcție următoarele personalități: Reuchlin (1455 – 1522), Giovanni Pico della Mirandola (1463 – 1494), Cornelius Agripa (1486 – 1535), cel care a încercat să facă din ocultism un curent puternic, autor al lucrării „De Occulta Philosophia”, prima enciclopedie adevărată în materie, Paracelsus (1493 – 1541), marele fondator și marele dascăl al ocultismului științific, după unii creatorul homeopatiei și cel care a conturat cel mai bine învățătura despre planul astral și corpul astral, cărora le-a dat nume, Guillaume Postel (1510 – 1581), Michel Servet (1509 – 1553), Amos Camenius, Valentin Wegel, Jacob Boehme (1575 – 1624), socotit a fi inspirator și ghid al tuturor iluminaților, Robert Fludd (1574 – 1637), fondator al Ordinului Rosecrucian al Francmasoneriei, Van Helmond (Paracelsus al secolului al XVII-lea), fiul acestuia Francisc Van Helmond (1618 – 1699), care prin scrierile sale a influențat pe Goethe și Leibnitz; Angelius Silesius (1624 – 1677), precursor al lui Swedenborg (1688 – 1777), căruia i se datorează toate frățiile „creștine” din Occident; Lavater (1741 – 1801), considerat precursor al spiritismului modern; Eliphas Levi sau Abatele Constant, care în opera sa a făcut o adevărată sinteză a gândirii oculte. Toți aceștia au fost considerați și buni creștini. Gândirea ocultă și reprezentanții acesteia revendică apartenența considerând între precursori și o serie de personalități ai vremurilor în care au trăit, dar care provin din alte culturi decât cea creștină, cum ar fi: astrologul d'Ailly, Albumazar, Apomazar, ghicitor arab, Pierre d'Apone, magician, Catherine de Medicis, abatele Faria, cel care a descoperit sugestia verbală. Printre precursorii noului nod de gândire este menționat și Pierre

Teilhard de Chardin care în anul 1931 în drumul său către Statele Unite ale Americii ar fi scris eseul *Spiritul Pământului* în care își exprimă convingerea că o conspirație de indivizi din toate straturile societății americane încearcă să ducă edificiul vieții spre o nouă treaptă. După Pierre Teilhard de Chardin „conștiința va deveni cu timpul un bun comun al întregii istorii naturale. Ea va cuprinde întregul glob și va lumina întreaga omenire, culminare finală numită punctul omega”.¹³ Punctul Omega trebuie să posede următoarele cinci atribute. El este deja existent Numai astfel poate fi explicată evoluția universului spre trepte superioare de conștiință; personal (o ființă inteligentă și nu o idee abstractă). Complexitatea tot mai mare a materiei a condus nu doar la forme superioare de conștiință, ci și către o mai mare personalizare, din moment ce ființele umane sunt formele de viață cele mai avansate din universul cunoscut. Ele sunt complet individualizate, centre libere de funcționare, potrivit ideii că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, care este cea mai înaltă formă de personalitate. Teilhard a declarat în mod expres că, în Punctul Omega, atunci când universul va fi Unul, persoanele umane nu vor fi suprimate, ci super-personalizate. Personalitatea va fi îmbogățită infinit. Acest lucru se datorează faptului că Punctul Omega *unește* creația și cu cât mai mult o *unește*, cu atât crește complexitatea universului către nivelele superioare ale conștiinței. Astfel, după cum Dumnezeu creează, universul evoluează spre forme superioare de complexitate, conștiință, și, în sfârșit, personalitate, pentru că Dumnezeu, care trage universul către El, este o persoană: transcendent Punctul Omega nu poate fi *rezultat* al etapei finale complexe a propriei conștiințe a universului. În schimb, Punctul Omega trebuie să existe chiar și *înainte* de evoluția universului, pentru că Punctul Omega este responsabil pentru dezvoltarea universului către o mai mare complexitate, conștiință și personalitate. Aceasta înseamnă, în esență, că Punctul Omega este în afara cadrului în care universul se dezvoltă, pentru că universul evoluează spre El prin manifestarea atracției exercitate de Punctul Omega. autonom, aceasta înseamnă că este liber de limitările de spațiu (nelocalizabil) și timp (atemporal). reversibil, înseamnă că este realizabil și imperativ; el *trebuie* să se întâmple și *nu poate* fi anulat.¹⁴

¹³ Bruno WÜRTZ, *New Age*, p. 22.

¹⁴ https://ro.wikipedia.org/wiki/Punct_Omega

Șirul numelor de ostenitori în domeniul ocult poate continua fiind foarte lung, ocultii fiind capabili să revendice pe toți aceia care în lucrările lor au menționa cu referire la științele ezoterice.

Alexandrian, eseist și istoric de artă, vede între ezoterism și ocultism o legătură indestructibilă. Consideră ocultismul o continuare a ezoterismului. În concepția sa credința creștină invocând și aplicând legi aspre împotriva ocultismului a încercat să suprimă acest mod de gândire. Astfel adepții ocultismului s-au regrupat, formând o rezistență pentru păstrarea spiritului cultelor magice din timpurile precreștine. Au fost reținute și reactivate principiile vechilor religii ale egiptenilor, etruscilor, hitiților, precum și misterele eleusiene.

„A existat această tendință de recuperare a ideologiei păgâne în cadrul creștin, dând naștere gândirii oculte în adevăratul sens de azi”.¹⁵

După Alexandrian nu se poate vorbi de ocultism decât după apariția creștinismului, ca doctrină dogmatică distinctă cu program distinct. El caracterizează gândirea ocultă nu ca pe un păgânism întârziat ci ca pe o formă de luptă pentru păstarea gândirii precreștine. Gândirea ocultă are tendință sincretistă, în sensul că nu privilegiază nici una din vechile religii. Mai mult sunt folosite și concepte creștine pentru a nu încătușa spiritul omenesc dornic de cunoaștere. Papus (alias Gerard Encausse) menționa că ocultismul are ca scop „studiul tradiției autentice referitor la forțele ascunse ale Naturii, ale Omului și Planului Divin”.¹⁶

Supraviețuirea credințelor arhaice a fost pusă pe seama mai multor cauze: declinul marilor religii, aspirația spre miraculos a unora, expresia neliniștii de grup generată de sfârșitul unui mileniu și conturarea unui nou început. Papus crede că tradiții similare secrete au fost învățate și în templele Egiptului, precum și în cele din China și India, fiind predate și conservate de către o elită de indivizi aleși printr-o inițiere progresivă. El numește ca urmașe ale acestor vechi secțiuni câteva discipline oculte practicate până azi: magnetismul, hipnotismul, spiritismul, telepatia și magia. Studiul acestor discipline oculte sunt de o importanță capitală pentru inițiați deoarece „pune trecutul într-o

¹⁵ Alexandrian, *Istoria filozofiei oculte*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 17.

¹⁶ Philippe ENCAUSSE, *Științe oculte și dezechilibru mental*, p. 39.

lumină cu totul nouă și permite istoricului să readucă antichitatea sub o formă încă puțin cunoscută”.¹⁷

Ocultismul este un sistem filozofic care încearcă să dea răspuns problemelor fundamentale ale vieții. În concepția lui Papus ce poate fi considerat părinte al ocultismului modern filozofia ocultă nu este nici materialistă, nici panteistă, nici pur mistică, ci este spiritualistă, în sensul că ea caută să determine preponderența spiritului asupra materiei. Un filozof ocult se va recunoaște după următoarele caracteristici:

admite existența între spirit și corp a unuia sau mai multor principii intermediare;

folosește în raționamentele sale metoda analogiei proprii ocultismului. Această metodă determină existența corespondențelor analogice ce joacă rol important în acest tip de gândire;

în toate studiile sale va da o importanță deosebită lumii invizibile (de aici toleranța pentru toate religiile).

Fiecare filozof, fiecare adept, are libertate maximă în modul de abordare a acestor subiecte (lumea invizibilă, intermediară între spirit și trup), de aici rezultă și originalitatea și diversitatea școlilor oculte. Fiecare filozof ocult este liber să adopte învățăturile generale în detalii personale. Astfel universul este considerat de filozofii oculte ca un tot animat, fiind compus din trei principii: natura, omul și Dumnezeu, sau în limbajul ermetiștilor: macrocosmosul, microcosmosul și arhetipul.

Omul este numit microcosmos, pentru că include în el în mod analogic legile universului. Natura este punctul de sprijin și locul de manifestare a altor principii. Omul se raportează la natură prin acțiune, iar la alți oameni prin cuvânt, la Dumnezeu prin rugăciune și extaz, fiind legătura ce unește creația cu creatorul. Pentru ocultişti omul este constituit din trei principii: corp fizic, corp astral, spirit nemuritor. Există o corespondență strictă între fiecare element al omului și analogul său din univers. Ocultiștii dau o mare importanță celui de al doilea element ce intră în constituția omului și anume corpului astral, numit la egipteni principiul Ka sau de două ori luminatul, iar la Eliphas Levi „fluidul dublu”.¹⁸

¹⁷ Philippe ENCAUSSE, *Științe oculte și dezechilibru mintal*, p. 40.

¹⁸ Philippe ENCAUSSE, *Științe oculte și dezechilibru mintal*, p. 44.

Corpul astral posedă cea mai importantă cheie a doctrinei oculte, fiind forța care mută și dirijează corpul fizic. În acest sens folosind metoda analogiei Papus încearcă să clarifice acest aspect printr-un exemplu simplu: omul este comparat cu un vehicul (șaretă) ce reprezintă corpul fizic. Calul este corpul astral, iar birjarul este spiritul. Corpul astral conduce la elaborarea forțelor organice. Corpul astral unește corpul fizic cu spiritul și este lucrătorul ascuns ce realizează funcțiile vieții și conservă corpul material pentru că întreține și repară neîncetat forma în ciuda morții continue a celulelor fizice, și armonice funcțională în ciuda bolilor.

În gândirea ocultă un loc aparte îl are *lumea invizibilă*, care este populată cu diverse elemente. Ocultiștii pornesc de la ideea că în om există o parte vizibilă și una invizibilă și conform principiului analogiei și lumea este guvernată de forțe invizibile. Filozofia ocultă este plină de simboluri, simbolismul fiind considerat ca una din cele mai dezvoltate secțiuni ale ocultului. Prin simboluri pășim într-o lume, având posibilitatea de a stabili legături, cu entități ce nu aparțin acestei lumi. Pentru gânditorii oculti nu există moarte, ci doar o trecere dintr-o cameră în alta. Reîncarnarea sau revenirea la viață este posibilă, deoarece sensul sau traiectoria vieții presupune renașterea la cele mai înalte condiții.

Aceasta este pe scurt doctrina lui Papus cel mai reprezentativ gânditor ocult al tuturor timpurilor. Gândirea lui este o sinteză a vechilor credințe păgâne, care nu au fost abandonate niciodată, acest adevăr fiind demonstrat de atenția și seriozitatea cu care autori consacrați din diverse discipline au utilizat acest mod de interpretare a lumii și a omului, ci conservate și revalorificate în spațiul creștin. Urmărind aceste caracteristici generale ale filozofiei oculte le vom putea distinge ușor în gândirea *modernă* New Age, precum și în politicile globale care utilizează acest suport. Menționez că adeseori această formă de spiritualitate prin vastitatea programului său este camuflată, însă alteori vizibilă în toate domeniile vieții. Voi încerca în rândurile de mai jos să stabilesc legături între vechea gândire ocultă preluată integral de spiritualitatea new age care oferă o nouă viziune asupra lumii, devenind religia noii societăți, gândirea holistă fiind la baza reevaluării multor domenii (medicină, pedagogie, ecologie, economie).

Globalismul, tehnica prin care se asigură triumful imperiilor financiare în care acțiunea politică este înlocuită treptat de valoarea contractului, este un produs a gândirii new age, având la bază, nu idealul creștin al vechii societăți europene, ci pe cel păgân reactivat prin tot

ceea ce piața globală poate oferi omului modern, este arma teribilă prin care se face și trecerea de la societatea industrială la societatea financiară (se poate citi Banca Mondială sau Fondul Monetar Internațional). Societatea financiară, sau marea finanță cum este adeseori numită de media, este un pilon important al mișcării New Age fiind organizată ca o societate secretă care aspiră la dominația lumii. În Germania această situație l-a determinat pe Ulrich Bech să menționeze „ceea ce este bun pentru Deutsche Bank , a încetat de mult să mai fie bun pentru Germania”.¹⁹

Cei mai mulți autori ce abordează fenomenul globalizării ignoră aspectul implicării societăților oculte în acest vast program ce cuprinde întreaga noastră existență, deoarece în actuala conjunctură ar putea fi ușor catalogați ca teoreticieni în arta conspirației. Unii autori au avut curajul unei astfel de abordări, dar scrierile lor sunt departe de a fi considerate științifice, fiind numiți mistici, eurosceptici sau apocaliptici, fiind astfel catalogați chiar și unii duhovnici de la muntele Athos, chiar de alți creștini ce văd în globalizare o etapă pur economică.

Pe ce se bazează însă noua strategie a globalizării, de unde vine noua forță a întreprinderilor transnaționale, cum crește potențialul lor strategic?

Ulrich Bech menționează în lucrarea citată că aceasta se realizează printr-o intervenție asupra centrelor vitale materiale ale societăților moderne naționale, statale, fără revoluții, fără modificări legislative, prin simpla lege a economiei de piață, afacere și rentabilitate. Iată că revoluția de tip new age care se anunță silențioasă și rețelară se realizează din plin în sfera economică, urmând un plan foarte bine pus la punct. În acest sens putem evidenția câteva direcții de acțiune:

a) se investește acolo unde cheltuielile și impozitele pentru forța de muncă sunt cât se poate de reduse în totalul costurilor;

b) se valorifică posibilitatea ca mărfurile și serviciile (prin tehnica informației) să fie astfel descompuse și realizate în diverse locații mondiale, încât etichetele naționale și de firmă ajung la un regim ciudat;

c) statele naționale pot fi sancționate drastic dacă sunt socotite prea scumpe sau ostile investițiilor. Este promovat privilegiul firmelor transnaționale de a hotărâ locația producției, locul de achitare a taxelor sau domiciliul. Personalul de conducere poate trăi acolo unde este mai

¹⁹ Ulrich BECK, *Ce este globalizarea?*, p. 20.

frumos și a achita impozite unde este mai ieftin . Toate aceste lucruri se fac fără hotărâre de guvern, fără modificarea legii astfel încât statele naționale încep să-și piardă autonomia. Contractul ajunge la valoare de lege.

d) Statul național este un stat teritorial, puterea sa derivă din legătura cu un anumit spațiu. Societatea globalizată relativizează statul național deoarece o serie de rețele de comunicare, relații comerciale și moduri de viață multiple și neancorate local intersectează granițele statului național.

e) Este afirmată suveranitatea fiscală respectiv capacitatea de control asupra activităților economice dar ea devine tot mai fictivă deoarece firmele pot produce unde vor, pot plăti impozite unde vor , și pot investi unde doresc . În timp ce firmele multinaționale se pot mișca foarte ușor și repede și se pot sustrage fiscalității statelor naționale , firmele mici sunt prinse din plin în menhina fiscalității ajungând în cele din urmă la faliment.

Iată cum, unele concerne favorizate și pot înflori, alte întreprinderi naționale ce nu intră în grațiile lor se pot prăbuși. Adeseori răspunsul la globalizare este renaționalizarea. Referitor la modul în care se poate falimenta un concern, un trust, o țară este interesantă povestirea lui Ion Coja care discutând cu o persoană ce făcuse din diplomația română în perioada comunistă a aflat că mulți absolvenți eminenți de facultate, din diverse specializări sunt angajați în proiecte interesante în diverse țări ale lumii. Sunt plătiți să studieze șahul politic. Primesc și studiază fel și fel de teme, de exemplu cum ar putea fi reinstaurată monarhia în România sau cum ar putea fi obligat Castro să își dea demisia, sau cum s-ar putea institui Republica în Anglia, etc. Datoria acestor genii este de a elabora scenarii și strategii, căutând soluții pentru cele mai bizare proiecte.²⁰

Este interesantă deasemenea viziunea lui Stefano Zamagni, profesor de economie la Universitatea din Bologna care în studiul *Globalizarea ca specific al economiei postindustriale: implicații economice și opțiuni etice*, articol ce apare în lucrarea îngrijită de Ioan I. Ică jr și Germano Marani, cu titlul *Gândirea socială a Bisericii* scriind despre aspectele globalizării, menționa că apariția noii culturi globale, realizată nu

²⁰ Ion COJA, *Marele Manipulator și asasinarea lui Culiănu, Ceaușescu și Iorga*, Editura Miracol, București, 1999, p122

doar prin accesul la informație, ne trimite cu gândul la ceea ce am putea numi deja societatea civilă internațională. Doar globalizarea mărfurilor nu garantează în sine afirmarea unei societăți civile planetare. Pentru realizarea unei societăți civile planetare avem nevoie de un proces de lungă durată privit nu doar sub aspect economic, ci mai ales cultural, care adeseori nu se poate realiza tocmai datorită diferențelor existente. Putem vorbi despre o reușită în realizarea acestui demers numai în măsura în care putem îmbina culturile existente. Tot Stefano Zamagni identifică câteva tendințe interesante referitor la globalizare unde cu o extremă luciditate anticipează practic evenimente ce vor urma. Finanțarea economiei – se referă la formarea unei piețe financiare globale, rod al afirmării europiei.

Aceasta înseamnă creșterea foarte puternică a tranzacțiilor financiare pe unitatea de produs național. Una din noutățile de bază ale societății post industriale, este că numărul celor destinați industriei este mai mic decât numărul celor destinați serviciilor. Două par a fi consecințele principale ale finanțării economice: în primul rând puterea autorităților naționale în sfera relațiilor financiare este diminuată față de trecut, iar în al doilea rând procesul accelerat de dematerializare a economiei, proces ce se desfășoară pe diferite fronturi. Societatea financiară spre care ne îndreptăm produce bunuri imateriale (în contrast cu societatea industrială care produce bunuri materiale). A treia revoluție industrială și transnaționalizarea tehnologiei privește sensul animat și rolul desfășurat de noile tehnologii de informație. Trăsătura fundamentală a societății de informație se bazează pe cunoaștere, pe știință. Astăzi se vorbește de structură de cunoaștere și alături de finanțe este forța centrală a dezvoltării economice. Transnaționalizarea tehnologiei va duce la diferențe mari de dezvoltare între țările industrializate (privilegiul firmelor transnaționale de a alege locația firmei, modul de producere, modul în care se reinvestesc banii).

Piața de desfacere a mărfurilor la nivel global se caracterizează prin hiperconurență – cu referire la modul în care cei ce produc reușesc să intre și să se mențină pe această piață, astfel întreprinderile nu numai că încearcă să-și mențină pozițiile obținute cât mai mult timp, dar trebuie să se confrunte mereu cu noi moduri de a domina. Exemplific în acest sens existența nu doar la nivel european, a unui astfel de plan de globalizare emis la 17 septembrie 1973 de către Clubul de la Roma cu

titlul „Regionalized and Adaptive Model of the Global World System”²¹ (Model regionalizat și adaptat al sistemului mondial global), care prezenta planul lor pentru a împărți țările lumii în zece regiuni socio-economice care mai apoi să fie conduse de către un singur guvern global.

Ca fenomen social globalizarea nu are analogie cu nimic din trecut și reprezintă o realitate care sfidează toate paradigmele sociale și mentale cunoscute până acum, o gigantică mutație civilizațională care traumatizează societatea, manifestându-se printr-o ruptură tot mai evidentă atât cu ierarhiile de valori ale culturii tradiționale, cât și cu valorile occidentale considerate clasice. Noua ordine mondială, trâmbițată de lojile masonice din secolul XVIII începe să prindă contur. Se întrezărește apariția unei noi societăți post industriale – Societatea globală a prosperității economice. Lumea întreagă este supusă concomitent presiunilor antagonice ale fuziunilor și uniunilor economice și politice între

²¹ https://ro.wikipedia.org/wiki/Clubul_de_la_Roma. La 17 septembrie 1973 acest grup a emis un proiect cu numele „Regionalized and Adaptive Model of the Global World System” în care prezenta planul lor pentru a împărți țările lumii în zece regiuni socio-economice care mai apoi să fie conduse de către un singur guvern global. Regiunile socio-economice pe care ei le-au planificat sunt următoarele: 1. SUA, Canada și Mexic 2. Uniunea Europeană 3. Japonia 4. Australia, Noua Zeelandă, Africa de Sud, Israel și Insulele Pacificului 5. Europa de Răsărit 6. America Latină, Centrală și de Sud 7. Africa de Nord și Orientul Mijlociu 8. Africa Centrală 9. Asia de Sud și de Sud-Est 10. Asia Centrală. Scopul principal al grupului este de a rezolva problemele legate de industria națională și internațională. Cercetările pe care inițiatorii Clubului de la Roma le-au întreprins cu privire la viitorul industriei și al economiei, ignorarea unor tendințe mondiale nefaste, în special cele legate de risipa de resurse care sunt principala cauză a crizei actuale, au dus la acuzarea lor că urmăresc regionalizarea și unificarea întregii lumi. S-au înființat centre, instituții, organisme orientate spre câte o singură temă: mediul, populația, hrana, apa, educația. Au fost identificate problemele globale ale omenirii, de la climă și resurse naturale, până la marile dezechilibre economice între societățile privilegiate și cele în curs de subdezvoltare, foamete, sărăcie și boli. Încă de la începutul activității, Clubul de la Roma a sugerat soluția unor investiții masive în educație, care este un factor cheie în soluționarea acestor probleme. Clubul de la Roma a scos în evidență două aspecte de importanță crucială ale globalizării, plecând de la faptul că planeta se află în fața unor mari contradicții: în timp ce resursele planetei sunt limitate, dorințele, ambițiile sau tendințele ca acestea să fie consumate sunt nelimitate.

state aparținând aceluiași regiuni, ca și ale fisurilor și dezmembrărilor unor state sau uniuni de state sub presiuni naționaliste sau separatiste. Dacă nu ținem seama de tendința naturii spre forme de organizare mereu superioare nu ar mai fi nici un sens în descoperirile științifice susține Jan Christian Smuts autorul menționat ce descrie alături de Pierre Teilhard de Chardin un univers care înaintează spre conștientizare. Reamintesc aici încă odată afirmația lui Smuts care atrage atenția asupra existenței unui puternic principiu de organizare intrinsec naturii „spiritul creator de totalitate este lăuntric materiei iar totalitatea înaintează de la inferior la superior”²² aceasta fiind una din ideile fundamentale ale gândirii holiste, prezentă la toți reprezentanții curentului new age.

Mondializarea economiei, la care se adaugă proliferarea terorismului, a drogurilor, a suprapopulării zonelor dezvoltate economic și depopulării altor zone „defavorizate”, amenințarea ecologică, efectul deșertificării, creșterea alarmantă a marginalizării și excluderilor, a inegalităților și discriminărilor economice, duc tocmai la ideea realizării unei noi ordini mondiale, în sensul celei anunțate de Bruno Wurtz cu aproape treizeci de ani înainte. În fond sărăcirea unor zone, îmbogățirea altor zone, falimentul și prosperitatea sunt atent studiate, totul derulându-se după părerea specialiștilor conform unui plan pregătit cu scrupulozitate, ce vizează crearea unei stări de instabilitate, stare ce va fi apoi soluționată prin progresele noi, ce aplicate vor aduce mult visata prosperitate și mult visata pace mondială. Dar prima oară e necesară teama, inducerea

²² Bruno WÜRTZ, *New Age*, p. 21. Bruno Würtz menționează printre precursori nume ilustre în diferite discipline cum ar fi : fizica, matematica, psihologia, care prin lucrările lor au contribuit la dezvoltarea ideii unui stat global ce va înlocui lumea viitoare datorită tehnicii, comunicațiilor și circulației în mare viteză a informației. Erich Fromm vorbește despre o mișcare nonviolentă, transformatoare de personalitate iar în 1968 Jan Francoise Revel vestea a doua mare revoluție mondială, apariția lui Homo-novus prin introvertirea și transformarea de sine a omului actual. Gândirea New Age constă într-o răsturnare ontologică și gnoseologică precum și prin prelungirea la infinit a paradigmei comprehensive. Lumea întreagă se află în conexiune și în raport de premisă reciprocă, totul formând o unitate un holos. Apare ideea transformării ce caracterizează ideologia New Age. Schimbarea conștiinței, schimbarea societății, transformarea individului, transformarea omenirii. Este necesară schimbarea nefericitului homo sapiens cu homo noeticus destinat fericirii.

în rândul maselor largi a ideii deficitului de securitate, idee implementată cu succes. Nu este o strategie nouă, nu a fost inventată de societatea globală de care vorbim acum, ci doar adaptată la nevoile actuale. Experiențele terifiante prin care a trecut Europa în timpul războiului și în special al anilor de după război au demonstrat că singurul antidot împotriva fricii este credința la care trebuie să ne reîntoarcem. După atentatele din SUA poporul a exclamat că este de acord să plătescă mai mult pentru securitatea națională. Efectele unui astfel de plan nu au întârziat să apară. La începutul anului 2004, guvernul american hotărăște obligatorie amprentarea și fotografierea irisului oricărei persoane care doarește să intre în SUA. De la studiile făcute de profesorul Zamagni, Ioan I Ică jr, Ovidiu Hurduzeu și alții, a trecut mai bine de un deceniu. Avem date noi și o nouă abordare asupra politicii globale unde terorismul este ridicat la rang de politică externă. Toți vedem că valul de imigranți nu aduce nimic bun pentru nimeni, nici pentru europeni și nici pentru arabii dezrădăcinați care visează la un trai mai bun. Au învățat ușor și foarte repede promotorii noii ere că omul modern lipsit de credință și de tradițiile lui poate fi ușor manipulat iar teama de moarte și de incertitudinea viitorului, tind să devină motorul noii societăți. Lucrurile sunt prea clare în desfășurarea lor pentru a fi simple coincidențe, și nu cred că intrăm în sfera teoriei conspirației cu astfel de enunțuri. Pentru noi creștinii sursa răului, a dezordinii din universul lui Dumnezeu este diavolul, deși din ce în ce mai puțin avem curajul să menționăm acest adevăr în discursul public, de teama aducerii discuției în derizoriu.

În sprijinul afirmației făcute referitor despre existența unui curent clar anticreștin ce militează pentru un sat global (astfel definește Bruno Wurtz lumea globalizată) doresc să-l menționez din nou pe profesorul român Ioan Petru Culianu care menționa că există un program clar, ocult, ce vizează când crearea de situații tensionate, când de promovare a păcii, menit să destabilizeze tocmai pentru acapararea puterii de conducere a lumii prin sugestii magice. Magia în viziunea lui, este un eros aplicat, dirijat și provocat de operator. Un alt aspect al manipulării fantasmelor o constituie „arta memoriei”. Culianu numește legătura dintre eros, mnemotehnică și magie ca fiind indestructibilă, încât ar fi imposibil s-o înțelegi pe una fără cealaltă. Paternitatea ecuației eros = magie îi aparține lui Ficino, care descoperă pentru prima dată identitatea acestor două tehnici de manipulare a fantasmelor, ca și pe aceia a procedeelelor.

Dacă în trecut omul era în stare să producă singur cele necesare traiului, omul contemporan este lipsit de această posibilitate. Cei ce trăiesc în mediul urban (dar și cei din mediul rural) sunt nevoiți să procure cele necesare traiului din magazine, acolo unde produsele sunt controlate riguros. Deși sfera economică este afectată în mod vizibil cel mai mult și celelalte sfere ale preocupărilor umane resimt efectele globalizării. Accelerarea dinamicii economice și tehnologice a promovat în Vest o schimbare esențială prin transformarea societății industriale în societate informațională și economică. În partea de Est a Europei acest fenomen a dus la căderea comunismului, precum și la conturarea pronunțată a unor zone bogate și sărace. Toate aceste aspecte duc la agravarea inegalităților economice și la lărgirea prăpastiei existente deja între locuitorii pământului. Pe lângă aceste discriminări se adaugă și una mai recentă „cea între infobogați și infosăraci”²³ care îi separă pe fericiții posesori de calculatoare personale cu acces la internet de cei ce nu au aceste posibilități și care devin imperative pentru noua societate ce se conturează. Lumea în curs de globalizare este așadar „rezultatul unei profunde mutații economice cu implicații grave ontologice și spirituale”.²⁴ Să ne amintim că una din viziune fundamentale a gândirii New Age inițiată de Jan Christiaan Smuts este viziunea holistă conform căreia lumea întreagă este un holon, o unitate aflată în permanentă interconexiune. Societatea globală aplică acest principiu în sfera economică și astfel scopul economiei devine producerea și acumularea monetară, totul reducându-se la valoarea de schimb. Banul și mai nou banul electronic este operatorul absolut, la fel ca în gândirea lui Giordano Bruno vincula. Banul devine mijloc și finalitate absolută a proceselor economice, fluxurile financiare devenind esența economiei. În economia globală unde totul este gândit ca holos nu contează nici capitalul, nici munca, nici materia primă, nici oamenii ci relația lor optimă, gestionarea eficientă a informației și a resurselor după planuri bine puse la punct. Aminteam citându-l pe Ulrich Beck că întreprinderile globale nu mai au centru, ci se prezintă sub forma unor rețele răspândite pe întreaga planetă, după modelul rețelar new age, unde totul este interconectat și asamblate exclusiv după logica productivității și a profitului maxim (sunt preferate

²³ Ioan I. ICĂ, jr., *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Editura Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2001, p. 18.

²⁴ Ioan I. ICĂ, jr., *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, p. 20.

zonele unde mâna de lucru este ieftină; exemplul clar dat de România). Apar astfel imperii economice gigantice care datorită tehnicii de informații (internetul) pot să-și deplaseze electronic capitalul în orice colț al lumii. Modelul central al lumii devine piața informatizată care după legea cererii și a ofertei convertește totul (toate domeniile vieții sociale) transformându-le în marfă. Această piață informatizată spre a putea fi eficientă este investită cu câteva atribute principale: este planetară (adică acționează la nivelul întregii planete), este permanentă și imaterială. Apare un nou tip de totalitarism de natură economică a noilor regiuni globalitare în care piața guvernează iar statele doar administrează, nu mai controlează schimburile, fluxurile de bani, nu mai au putere de a se opune piețelor și băncii. *Se produce o mutație clară a puterii spre economie, finanțe, tehnologie și medii.*²⁵ Concurența și competitivitatea, adaptarea sau dispariția sunt principiile fundamentale care transferă în economie și social conceptele darwinismului și a întregii gândiri oculte. Se preconizează triumful eficienței economice cu prețul distrugerii coeziunii sociale, a destrămării statelor și națiunilor și fragmentării culturii. Lumea globalizată cucerită de mijloacele media (în special internetul și televiziunea prin cablu care au rolul dezinformării și al manipulării în sens brunian) este în stare de hipnoză, trăind în același timp și un dezastbru educațional și cultural global toate menite să transforme persoana în trâmbitatul *homo novus* new age-ist sau în *homo economicus*, care trăiește pentru producție și consum fiind golit de orice alt sens.

Întreg mecanismul New Age se pune în mișcare având ca și scop ultim modificarea vieții, modificarea omului, scoaterea lui de sub tirania religiei creștine și orientarea lui spre Lucifer care este considerat îngerul luminii, al bunătății și bunăstării.

Concluzii

Am prezentat pe scurt cum acționează ideologia holistă pe unul din planurile fundamentale ale vieții, adică în sfera economică și socială. Însă globalizarea privită ca pilon a mișcării New Age nu atinge numai aspectele menționate, deoarece dacă ar fi așa această problemă ar trebui discutată de economiști și sociologi. Problema pusă în discuție aduce implicații grave în sfera ontologică și astfel ridică probleme teologice. Globalismul ca ideologia globalizării este *o primejdioasă utopie post*

²⁵ Ioan I. ICA, jr., *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, p. 20.

*modernă vizând crearea unui om nou și a unei noi ordin mondiale*²⁶
Această ideologie vizează anihilarea diversității personale a indivizilor (realizarea androginului, prezent în gândirea de tip new age, nu ca transsexualitate ci ca o mutație, un amestec între specificul feminin și masculin, prezent în special în lumea modelului) deoarece omul pentru a corespunde noilor cerințe trebuie să facă acest uriaș salt în istorie, să fie nivelat, aservit tehnologiei și economiei libere globalizate. Problema modernității stă în discreditarea eternității și temporalizarea existenței mai ales

„prin investirea timpului cu atributele tari ale ființei ceea ce face ca omul să devină prin obsesia noutății captivul fluxului temporalității, al neantului și al morții”.²⁷

Dacă ținem seama de viteza cu care se dezvoltă tehnica informației în domeniul spațiilor virtuale putem spune că civilizația informațională ne conduce accelerat spre un viitor post uman. Spațiul virtual dincolo de utilitatea imediată informatică, ne conduce într-o lume a fantasmelor, determinând prăbușirea sensurilor. Viața reală se intersectează cu realitatea virtuală, o realitate programată, în care facultățile noastre cu care ne-a înzestrat Dumnezeu devin practic inutile. Omul ajunge spectatorul jalnic al unui cyberteatru ce anulează spațiul, timpul și mișcarea reală. Mulți tineri rămân captivi în această lume creată de ei, deoarece aici se simt bine, aici totul e posibil: poți fura fără să fii judecat, poți uci-de pentru a duce un plan la bun sfârșit, poți jefui o bancă și poți cheltui pe ce vrei banii fără restricții. Timpul petrecut de unii în spațiul virtual este mai lung decât cel petrecut în timp real. Realitatea este dură, presupune sacrificii, este plictisitoare și plină de interdicții. Realitatea virtuală este atractivă pentru că nu are limite. Poți fi oricine, oriunde și oricând. Omul rămas astfel în afara unui țel imediat, fără o preocupare creativă este mai ușor de manipulat. Vechiul dicton roman *pâine și circ* este reluat și aplicat de noua Romă, adică de Uniunea Europeană globalizată. Șomerii, minoritarii, tinerii absolvenți sunt asimilați cu vechea plebe a Romei care trăia din grija împăratului (astăzi Uniunea Europeană) obligat să le ofere grație cetățeniei romane pâine și distracție. Astăzi cetățenii uniunii primesc din grija „împăratului” și pâine și distracție

²⁶ Ioan I. ICĂ, jr., *Biserica și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, p. 21.

²⁷ Ioan I. ICĂ, jr., *Biserica și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, p. 21.

din belșug cu o singură condiție aceea a ascultării. Cetățeanul european sătul și distrat (distras) este o pradă ușor manipulabilă, iar de mijloace de manipulare Occidentul nu duce lipsă. Pe lângă asigurarea bunăstării materiale noua societate globală mai promite ceva: asigurarea liniștii și păcii pentru toți membrii săi. Astfel, se induce în permanență ideea unui deficit de securitate, ceea ce înseamnă noi investiții în tehnică militară, deoarece omul modern trebuie să se simtă apărat, experimentăm noi proiecte prin care se încearcă eliminarea infraționalității a corupției, a sărăciei (ce duce la corupție) și a terorismului ce amenință (în opinia lor) întreaga planetă. Se alocă anual sume fabuloase pentru obținerea unor tehnici de securitate superioare care au un singur scop: evidența strictă a persoanelor în vederea obținerii unei conduceri facile. Informațiile precise și detaliate asupra persoanei asigură succesul manipulatorului. Să ne reamintim cuvintele lui Giordano Bruno care cu o luciditate teribilă menționa

*„trebuie îndeosebi să avem o grijă extremă cu privire la locul și modul în care cineva este educat, la studiile pe care le-a urmat, sub înrăurirea cărei pedagogii, cărei religii, căruia cult, cu ce cărți, cu ce autori, că aceste lucruri generează prin sine iar nu prin accident toate calitățile subiectului”.*²⁸

Tehnica bruniană de manipulare este regăsită în totalitate în sistemele moderne de identificare – înmatriculare, folosite din ce în ce mai mult în toate țările lumii.

Din punct de vedere religios, menționa părintele Ioan Ică jr. asistăm la un declin al religiilor instituite și de proliferarea religiozităților paralele sub forma unei nebuloase mistico-ezoterice, a unei spiritualități improvizate magico-ezoterice, terapeutice sau paraștiințifice, pur umaniste; desprinse de orice instituții și tradiții religioase, ele reprezintă nu atât o recompunere cât o descompunere și secularizare individualista a oricărui sacru și religiozități. Sub efectul globalizării, societățile occidentale traversează actualmente o mutație nihilista a religiosului caracterizată prin apariția „religiilor fără Dumnezeu”.²⁹

²⁸ Ioan Petru CULIANU, *Eros și magie în Renaștere 1484*, p. 20.

²⁹ Germano MARANI, „Globalizarea – mutații și provocări”, în Ioan I. ICĂ, jr., *Gândirea socială a Bisericii*, p. 481.

Receptarea documentului de la Ravenna în teologia dogmatică română - 10 ani de la adoptarea lui oficială (2007-2017)

Drd. Ioan Veniamin GEOLDEȘ
geoldes_benicu@yahoo.com

Abstract:

The current study aims to analyze the manner in which the Ravenna document (2007) was perceived in the Romanian dogmatic theology. The Ravenna document represents the fifth theological text drafted by the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church. In the period 2007-2017, a number of Romanian Orthodox theologians leaned on the Ravenna document, positively capitalizing on its various fundamental aspects of the faith teaching, or critically evaluating, from the perspective of the Orthodox theology, certain theological coordinates reflected in the document. Different perspectives on the document reception have been identified, from the positive ones marking a clear interconfessional-ecumenical opening to the ultraconservative ones rejecting certain paragraphs in the Ravenna document.

Keywords:

Ravenna document, Romanian Orthodox Theology, reception process, Authority and Conciliarity, Ecclesial Communion

Aspecte preliminare

Prezentul studiu își propune să ilustreze maniera în care a fost perceput documentul de la Ravenna din 2007 în cadrul teologiei dogmatice române. Acest document reprezintă al cincilea text teologic elaborat de Comisia mixtă internațională de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. În perioada 2007-2017 o seamă de teologi (dogmatiști și canoniști) ortodocși români s-au aplecat asupra documentului Ravenna, valorificând pozitiv diferitele aspecte fundamentale ale învățăturii de credință sau evaluând critic, din perspectiva teologiei ortodoxe, anumite coordonate teologice reflectate în cadrul documentului. Au fost identificate diferite perspective de receptare a documentului, de la cele pozitive care marchează o vădită deschidere interconfesională-ecumenică și până la cele ultraconservatoare care resping anumite paragrafe din documentul Ravenna.

Documentul de la Ravenna¹ intitulat *Consecințele eclezilogice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune eclezială, si-*

¹ Pentru textul documentului de la Ravenna în limba franceză, a se vedea: *Irénikon*, LXXX (2007), nr. 4, pp. 579-597; *Istina*, LIII (2008), nr. 3, pp. 283-296; *Proche Orient Chrétien* LVIII (2008), nr. 1-2, pp. 79-94. Pentru limba engleză indicăm textul din revista *Greek Orthodox Theological Review*, 52 (2007), nr. 1-4, pp. 215-232 și cea din *The Ecumenical Review*, vol. 60 (2008), nr. 3, pp. 319-333. În limba română, documentul este accesibil în revista *Inter* (revista română de studii teologice și religioase), vol. II, (2008), nr. 1-2, pp. 474-483. Pentru citarea documentului vom folosi prescurtarea Ravenna, urmat de numărul secțiunii, paragrafului și al paginii din revista *Irénikon*. Reflecția teologică asupra documentului de la Ravenna s-a îmbogățit cu studii de certă valoare. A se vedea Frans BOUWEN, „Ravenne 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe”, în *Istina*, LIII (2008), nr. 3, pp. 269-282; Joseph FAMERÉE, „«Communion ecclésiale, conciliarité et autorité». Le document du Ravenne”, în *Revue Théologique de Louvain*, XL (2009), pp. 236-247; Thomas POTT, „Le document du Ravenne, présentation et texte”, în *Irénikon*, LXXX (2007), nr. 4, pp. 572-597; Kallistos WARE, „The Ravenna document and the future of Orthodox-catholic dialogue”, în *The Jurist*, vol 69 (2009), pp. 766-789; Paul MCPARTLAN, „The Ravenna agreed statement and catholic-orthodox dialogue”, în *The Jurist*, vol 69 (2009), pp. 749-765. De asemenea, se poate consulta și numărul tematic: *Catholicism and Orthodoxy* al revistei *Bulletin Et* (Association européenne de Théologie Catholique), vol. 19 (2008), nr. 2, editată de Joseph Famerée și Peter de Mey, studii semnate de renumiți teologi ortodocși și romano-catolici: Joseph

nodalitate și autoritate în Biserică reprezintă al cincilea text teologic comun adoptat de Comisia mixtă internațională de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Dacă primele trei documente de convergență teologică adoptate la München (1982), Bari (1987) și Valamo (1988) respectă fidel planul tematic² stabilit la prima sesiune plenară a Comisiei mixte internaționale de la Patmos-Rhodos din 1980: „Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina tainei Sfintei Treimi” (Documentul München³, 1982); „Credința, taine și unitatea Bisericii” (Documentul Bari⁴, 1987); „Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii, mai ales importanța succesiunii apostolice pentru sfințirea și unitatea poporului lui Dumnezeu” (Documentul Valamo⁵, 1988), al patrulea text adoptat în cadrul dialogului teologic ortodox-romano-catolic

FAMERÉE, Peter de MEY, Michel STAVROU, Ioannis SPITERIS, Antoine ARJAKOVSKY, Thomas BREMER.

² F. BOUWEN, „Plan initial du dialogue théologique Catholique-Orthodoxe”, în *Proche Orient Chrétien*, LI (2001), nr. 1-2, pp. 137-149.

³ Documentul de la 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, pp. 350-362; *Istina*, XXVIII (1983), pp. 309-318; *Documentation Catholique*, LXXIX (1982), col. 941-945; *Proche-Orient Chrétien*, XXXII (1982), nr. 3-4, pp. 302-311; *Contacts*, XXXIV (1982), nr. 4, pp. 353-363; reprodus, în aceeași revistă, treizeci de ani mai târziu: *Contacts* LXIV (2012), nr. 240, pp. 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, pp. 408-417. În limba română Documentul München este accesibil, în traducerea mitropolitului Antonie Plămădeală, în revista *Mitropolia Ardealului*, anul XXVII (1982), nr. 10-12, pp. 695-702, 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, pp. 55-63. Pentru citările din documentul München vom opta pentru abrevierea München, utilizând ediția din revista *Irénikon*, indicând secțiunea, numărul paragrafului și pagina.

⁴ Pentru textul Documentul de la Bari: *Foi, sacrement et l'unité de l'Église*, se pot consulta următoarele reviste: *Proche-Orient Chrétien*, XXXVII (1987), nr. 1-2, pp. 90-101; *Irénikon*, LX (1987), nr. 3, pp. 336-349.

⁵ Pentru textul documentului de la Valamo, a se vedea *Irénikon*, LXI (1988), nr. 3, pp. 347-359; *Proche-Orient Chretien*, XXXVIII (1988), nr. 3-4, pp. 297-307.

a fost impus, nu de agenda de lucru a Comisiei mixte internaționale, ci de noul context socio-politic din Europa răsăriteană generat de prăbușirea regimurilor comuniste și de reactivarea Bisericilor Unite sau Greco-Catolice. Teologul occidental Benoît Bourguine a rezumat, într-un mod inedit, această situație delicată a dialogului teologic bilateral: „istoria s-a invitat brutal în cadrul dezbaterilor”⁶, uniaticismul devenind pentru perioada 1990-2000 principala temă a dialogului.

În ceea ce privește receptarea documentului în spațiul ortodox, menționăm ca aspect particular, respingerea lui de către Biserica Rusă și ulterior, influențată de ea, de Biserica Georgiei. Poziția oficială a Patriarhiei Moscovei a venit la șase ani de la adoptarea documentului de la Ravenna⁷. Documentul de la Ravenna nu a fost adoptat la nivel oficial de Biserica Ortodoxă Rusă, în mod special, datorită secțiunii consacrate primatului în Biserică la nivelul universal. Această poziționare a Patriarhiei Moscovei a fost privită în spațiul ortodox ca o provocare la adresa poziției Patriarhului ecumenic în Biserica Ortodoxă, iscându-se astfel o dispută între Moscova și Constantinopol⁸ asupra acestui aspect, cu ecouri încă vii.

Cercetarea noastră va fi una pozitivă, de prezentare sintetică a contribuțiilor teologilor români focalizate asupra documentului de la Ravenna și nu vom recurge la o evaluare critică a diferitelor maniere de interpretare întâlnite.

⁶ Benoît BOURGUINE, „La réception de la Déclaration de Balamand”, în *Catholiques et Orthodoxes: Les enjeux de l'uniaticisme dans le sillage de Balamand*, Bayard Éditions-Fleurus-Mame – Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 247.

⁷ Commission Théologique Synodale de l'Église Orthodoxe Russe, „Position du Patriarcat de Moscou au sujet de la primauté dans L'Église universelle”, document adopté lors de la session du Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe des 25-26 décembre 2013, protocole nr. 157). Ediția consultată de noi reprezintă o traducere în limba franceză disponibilă pe site-ul : http://www.orthodoxie.com/wp-content/uploads/2013/12/Position_du_Patriarcat_de_Moscou.pdf (19.IX. 2016)

⁸ Replica Constantinopolului a venit la scurt timp prin comentariul profesorului Elpidophoros Lambrianidis postat pe site-ul oficial al Patriarhiei Ecumenice <https://www.patriarchate.org/-/primus-sine-paribus-hapantesis-eis-to-peri-proteiou-keimenon-tou-patriarcheiou-moschas-tou-sebasmiotatou-metropolitou-prouses-k-elpidophorou> disponibil și în limba engleză. (19.IX. 2016).

1. Manifestările științifice – o primă formă de receptare și valorizare a documentului de la Ravenna

Înainte de a ilustra diferitele luări de poziție ale teologilor români vis-a-vis de conținutul acestui document de convergență teologică ortodoxo-catolică ne propunem să evidențiem câteva demersuri sau manifestări științifice (congrese, simpozioane, dezbateri) care au contribuit la o mai bună cunoaștere a conținutului documentului de la Ravenna și la fructificarea sau valorificarea, în planul teologiei dogmatice, a unor coordonate teologice fundamentale din cuprinsul documentului Ravenna. Un prim aspect îmbucurător, în ceea ce privește receptarea acestui document, ține de implicarea elementului laic în dezbaterile privind apariția documentului Ravenna și de maniera în care presa românească a mediatizat acest moment. La scurt timp după adoptarea documentului Ravenna, Asociația Ziariștilor și Editorilor Creștini a luat inițiativa organizării unei dezbateri asupra documentului Ravenna și asupra modului în care o parte a presei din România a prezentat tendențios apariția documentului, drept o acceptare și o recunoaștere din partea Bisericii Ortodoxe a primatului papal. La această dezbatere intitulată: „întâlnirea de la Ravenna și primatul Papei - bombă mediatică sau eveniment istoric?” au fost invitați Daniel Barbu (profesor la Universitatea din București), Petre Guran⁹, Remus Rădulescu (jurnalist și coordonator al redacției *Viața religioasă* – Radio România), Mirela Corlățean (jurnalist, *Cotidianul*), Bogdan Teleanu (reprezentant al Biriului de Presă al Patriarhiei Române), Claudiu Târziu (director al revistei *Rost* – revistă de cultură creștină și politică), Francisc Doboș (Biroul de Presă al Bisericii Romano-Catolice), Mirel Bănică¹⁰, etc. Dezbaterea a fost gândită într-o aseme-

⁹ Cercetător la Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române și doctor în istorie și civilizații în anul 2003 cu teza: *Sfințenie regală și putere universală în lumea ortodoxă*, susținută la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* din Paris. O lucrare de referință a lui Petre GURAN este *Biserica în cetate: studii de ecleziologie ortodoxă*, Editura Pro Universitaria, București, 2014.

¹⁰ Mirel BĂNICĂ este doctor în Litere al Universității din Geneva (2004), specializarea – Studii Europene, cercetător la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris și cunoscut publicist și sociolog religios. O variantă prescurtată a tezei de doctorat a văzut lumina tiparului în 2007: Mirel BĂNICĂ, *Biserica Ortodoxă Română: stat și societate în anii '30*, Editura Polirom, Iași, 2007. Ultima sa lucrare *Nevoia de miracol*.

nea formă pentru a răspunde acelui segment din presa românească care a prezentat, într-un mod neprofesional, adoptarea documentului de la Ravenna. În ceea ce privește concluziile la care au ajuns participanții la această dezbatere, trebuie să subliniem următoarele aspecte a) Nerespectarea, din partea unei majorități a mediei românești, a procedurilor tehnice de redactare a articolelor de presă axate asupra dialogului teologic ortodoxo-romano-catolic, inducându-se „false realități”¹¹; b) Prezentarea tendențioasă a sensului documentului de la Ravenna în pofida explicațiilor lămuritoare oferite de Biroul de Presă al Patriarhiei; c) Necesitatea „profesionalizării și specializării comentariului religios în presa laică”; d) Accesibilitatea credinciosului contemporan la rezultatele dialogului teologic prin demersurile teologilor de a facilita înțelegerea textelor bilaterale¹².

O primă manifestare științifico-teologică pusă sub semnul dezbaterii documentului de la Ravenna a fost reprezentată de simpozionul internațional cu tema: „Documentul de la Ravenna. Consecințele eclesialogice și canonice ale constituției sacramentale a Bisericii”, organizat, în zilele de 7-8 mai 2014 de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Muceniță Filoftea” din cadrul Universității din Pitești în colaborare cu Institutul de Studii Ecumenice „San Bernardino” din Veneția. În opinia participanților, documentul de la Ravenna este considerat a fi „un pas important în ceea ce privește dialogul ecumenic dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică”¹³. Dintre studiile semnate de teologii români, amintim: Pr. prof. Gheorghe Petraru, „Treimea și

Fenomenul pelerinajelor în România contemporană, Editura Polirom, Iași, 2014, a obținut premiul de „cea mai bună carte a anului, secțiunea Nonficțiune” oferit în cadrul Galei Industriale de Carte din România, ediția 2015.

¹¹ Răzvan BUCUROIU, „«Cazul Ravenna»: prima dezbatere AZEC”, în *Lumea Credinței*, decembrie 2007, p. 4.

¹² Concluzia lui Răzvan Bucuroiu, președintele AZEC este îndreptată înspre acest deziderat: „Rămâne ca ziariștii onești, «neînregimentați» să pornească o cercetare atentă a istoriei acestor întâlniri, pentru a putea aduce la cunoștința opiniei publice realitățile care par «intraductibile» din pricina specificității limbajului teologic înalt prin care reprezentanții celor două Biserici discută, iată, de 27 de ani încoace” Răzvan BUCUROIU, „«Cazul Ravenna»: prima dezbatere AZEC”, p. 5.

¹³ A se vedea <http://ziarullumina.ro/simpozion-international-in-arhiepiscopia-arghesului-si-muscelului-91164.html> (accesată la data de 10 iulie 2017). Din păcate, din informațiile

Biserica în gândirea unor teologi ortodocși și romano-catolici actuali”; Pr. prof. Aurel Pavel, „Documentul de la Ravenna – o poziție ortodoxă”; Pr. Radomir Marius Sorin, „Documentul de la Ravenna, raportul dintre primat și sinodalitate”; Pr. conf. Ștefan Florea, „Importanța misionară și ecumenică a documentului de la Ravenna”. Impresionează, din perspectiva teologilor români participanți la această manifestare științifică, abordarea unor coordonate teologice din cuprinsul documentului Ravenna, care au fost mai puțin analizate. Ne referim la studiul pr. Ștefan Florea de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Târgoviște care a valorificat dimensiunea misionară și ecumenică a documentului de la Ravenna, reflecțiile teologului român le vom schița în partea de final a cercetării noastre.

Problematica sinodalității și autorității/primatului în Biserică a devenit o temă centrală în cadrul dialogului teologic ortodox-romano-catolic începând, cel puțin de la a IX-a sesiune plenară de la Belgrad din 2006, dezbaterile actuale fiind focalizate asupra primatului și sinodalității Bisericii în timpul celui de-al doilea mileniu creștin¹⁴. Aceste chestiuni teologice au influențat agenda de lucru a diferitelor asociații sau organisme teologice internaționale, dar și a unor teologi preocupați de dialogurile bilaterale sau multilaterale. Astfel, tema celei de-a V-a Conferințe a Asociației Internaționale a Dogmatiştilor Ortodocși (IAODT) care a avut loc la Mănăstirea Caraiman în perioada 25-27 septembrie 2016 a vizat chiar tema centrală a dialogului ortodox-romano-catolic, fiind intitulată: „Despre primat și primații în Biserică”. De asemenea, preocupările științifice ale unor teologi români au fost determinate de impactul dezbaterilor teologice ortodoxo-catolice¹⁵.

pe care le deținem, referatele prezentate la acest simpozion internațional nu au mai fost publicate într-un volum, rămânând la stadiul de manuscris.

¹⁴ Tematica primatului în Biserică la nivelul universal de organizare eclezială a constituit tema centrală la sesiunile plenare ale Comisiei mixte internaționale de dialog teologic ortodox-romano-catolic de la Belgrad (2006), Ravenna (2007), Paphos (2009), Viena (2010), Amann (2014), Chieti (2016). Abia la sesiunea plenară de la Chieti s-a reușit adoptarea unui document de convergență teologică intitulat: „Sinodalitate și primat în timpul primului mileniu: spre o înțelegere comună în slujba unității Bisericii”, Chieti, septembrie 2016.

¹⁵ Rev. Ștefăniță BARBU, „Orthodox Diaspora in the context of the debates over primacy”, în *Studii Teologice*, VIII (2012), nr. 1, pp. 5-22; Radu Bordeianu, Primacies

De asemenea, documentul de la Ravenna a reținut și atenția canoniștilor români: pr. prof. Constantin Rus¹⁶, pr. Georgică Grigoriță¹⁷ și Cristian Vasile Petcu¹⁸.

I. Receptarea documentului de la Ravenna în teologia academică românească

1. Arhid. Ioan I. Ică jr

Părintele Arhid. Ioan I. Ică jr, membru¹⁹ în Comisia mixtă internațională de dialog teologic ortodoxo-catolic și teolog ortodox profund

and Primacy according to John Zizioulas”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 58 (2014), nr. 1, pp. 5-24; Într-un studiu dedicat eclesiologiei comparate, un alt teolog român, Pr. prof. Nicolae Moșoiu își îndreaptă privirea și spre documente teologice „mai noi și mai vechi” din sfera ecumenică. În acest sens, pr. Moșoiu menționează și documentele de convergență teologică romano-catolică, amintind și documentul de la Ravenna, drept un „pas important pe calea dialogului teologic bilateral”, textul reprezentând „un consens teologic asupra ideii de primat la nivel local, regional și universal, în conformitate cu Canonul 34 Apostolic” (A se vedea cap 11. *Elemente de teologie comparată – referire specială la documente confesionale și ecumenice*, din lucrarea Pr. Conf. Nicolae Moșoiu, *Hermeneutica Ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție*, Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 355-391, aici pp. 368-369).

¹⁶ Pr. Prof. Constantin Rus, „Documentul de la Ravenna și viitorul dialogului între ortodocși și catolici. O abordare canonică”, în *Altarul Banatului*, XXII (2011), nr. 10-12, pp. 116-135.

¹⁷ „Întâietate și sinodalitate în dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Studiu canonic”, în *Ortodoxia*, 1/2015, pp. 104-177, în special pp. 111-115.

¹⁸ Cristian Vasile PETCU, „The theological Premises and Canonical Consequences of Church Synodality as Reflected in the Ravenna Document”, în *International Journal of Orthodox Theology*, V (2014), nr. 2, pp. 59-74.

¹⁹ Părintele Arhid Ioan I. Ică jr a fost delegatul Bisericii Ortodoxe Române în cadrul acestui dialog teologic bilateral din anul 1996 și până în 2014 când a fost înlocuit de Pr. prof. Patriciu VLAICU de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Pr. Arhid. Ioan Ică jr a reprezentat Biserica Ortodoxă Română la mai multe sesiuni plenare: a VIII-a sesiune plenară de la Emmitsburg-Baltimore (2000), IX-a sesiune de la Belgrad (2006), X-a sesiune de la Ravenna (2007), XI-a sesiune de la Paphos (2008), XII-a sesiune de la Viena din 2010.

implicat în redactarea finală²⁰ a documentului Ravenna, a acordat o atenție sporită acestui text de convergență teologică, receptându-l în termeni pozitivi²¹. Reflecțiile pr. Ică jr pe marginea sesiunii plenare de la Ravenna sunt extrem de bogate și complexe. Acesta nu se limitează doar la o simplă evaluare teologică a documentului, ci, pentru o înțelegere mai aprofundată a documentului de la Ravenna, demersul teologului român este unul mult mai amplu, văzând și alte aspecte conexe: schițarea unui scurt istoric al dialogului teologic:1980-2005; insistența și asupra genezei documentului de la Ravenna (documentul de la Moscova din 1990); prezentarea contextului cultural-bisericesc în care a fost adoptat documentul de la Ravenna, marcat de diferite momente sau demersuri oficiale cu tentă ecumenică: dezbaterile de la Belgrad din 2006, omiterea titlului papal de „patriarh al Occidentului” din ediția pe 2006 a *Annuario Pontificio*, apariția documentului *Congregației pentru Doctrina Credinței* din 12 iulie 2007 intitulat: „Răspunsuri la întrebări despre unele opinii privitoare la doctrina despre Biserică”²²,

²⁰ Arhid. Ioan I. Ică jr a făcut parte și din comitetul mixt de redactare ales la Belgrad în 2006 cu scopul „de a da forma finală a documentului”. Este vorba de analiza ultimelor paragrafe din finalul documentului de lucru de la Moscova (46-52) care vor deveni paragrafele 40-46 în cadrul textului Ravenna. Din acest comitet mixt au făcut parte trei teologi romano-catolici: arhiepiscopul Bruno Forte, Frans Bouwen și Paul McPartlan și trei teologi ortodocși: Ioan I. Ică jr, episcopul Kallistos Ware și Ilarion Alfeyev. A se vedea 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*, an III (2007), nr. 3, pp. 227-256, aici pp. 243-244.

²¹ „Cea de-a X-a Sesiune plenară a Comisiei mixte internaționale de la Ravenna a fost într-adevăr un moment de grație în istoria dialogului teologic dintre romano-catolicism și ortodoxie. Aceasta în primul rând datorită faptului că, deși la început din cauza confruntării între Moscova și Constantinopol soldată cu retragerea delegației Patriarhiei Rusiei (și a Georgiei) a părut să stea sub semnul eșecului sau cel puțin al unei crize, reuniunea desfășurată într-un climat pozitiv excelent s-a transformat într-un real succes” (Ioan I. Ică jr, „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității...”, p. 247).

²² A se vedea analiza și evaluarea teologică a acestui document la Ioan I. Ică jr., „Radiografia unei definiri”, în *Tabor*, an I (2007), nr. 6, pp. 16-25.

polemica Moscova-Constantinopol axată asupra primatului Scaunului Constantinopolului, etc.

În ceea ce privește evaluarea teologică a documentului, teologul român vorbește, în primul rând, despre „succesul reuniunii” referindu-se la faptul că textul de la Ravenna reprezintă „primul text comun al Comisiei după 14 ani”, ultimul document bilateral adoptat fiind cel de la Balamand din 1993, un text „controversat” și receptat parțial în cadrul Bisericii Ortodoxe. Din această perspectivă, adoptarea documentului de la Ravenna a fost plasată în continuitate și fidelitate față de planul tematic stabilit la prima sesiune plenară de la Patmos-Rhodos²³. În al doilea rând, textul de la Ravenna reprezintă, în opinia lui Ioan Ică jr, „o remarcabilă încercare de a formula în termeni sintetici echilibrul extrem de fin dintre cele două dimensiuni ale constitutive ale naturii divine, sacramentale a Bisericii – dimensiunea ascendentă și orizontală a sinodalității, și cea descendentă și ierarhică a autorității – prin a căror armonizare Biserica este chemată să reflecte la toate nivelurile vieții ei viața de comuniune a lui Dumnezeu Unul în Treime”²⁴. De asemenea, pornind de la cele două teme centrale ale documentului Ravenna, autoritatea în Biserică și sinodalitatea ei, teologul român punctează câteva aspecte teologice reflectă punctul de vedere al teologiei ortodoxe: existența autorității Bisericii și înrădăcinarea ei în sinodalitate și, conform principiului hermeneutic schițat de Comisia mixtă internațională, sinodalitatea și primatul fiind „interdependente reciproc” primatul trebuie înțeles în contextul sinodalității și sinodalitatea în contextul primatului: „Mesajul principal, perfect ortodox, al textului este că în Biserică autoritatea există și trebuie exercitată numai în sinodalitate sau în așa fel încât să nu contrazică natura sinodală a Bisericii. Acest mesaj este sugerat de faptul că sinodalitatea este tratată atât înaintea sinodalității ca o dimensiune înglobantă a acesteia, precum și într-o perspectivă net ascendentă

²³ Pentru prima sesiune plenară de la Patmos-Rhodos din 1980 se pot consulta următoarele studii: Frans BOUWEN, „Patmos et Rhodes 1980. Première reunion de la commission entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe”, în *Proche Orient Chrétien*, XXXI (1981), nr. 1-2, pp. 170-196; F. BOUWEN, „Plan initial du dialogue théologique Catholique-Orthodoxe”, în *Proche Orient Chrétien*, LI (2001), nr. 1-2, pp. 137-149.

²⁴ Ioan I. Ică jr, „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității...”, p. 248.

(de «jos» în «sus») și în sensul ei larg de comuniune paneclezială (echivalent «sobornicității») nu numai în cel strict de comuniune sinodală a episcopilor”²⁵.

Păstrând aceeași manieră pozitivă de receptare a documentului de la Ravenna, teologul român identifică în cuprinsul documentului de la Ravenna „trei puncte eclesiologice extrem de importante” care pot contribui la conturarea unei „eclesiologii de comuniune care să integreze și să armonizeze cele două tradiții eclesiologice, răsăriteană și apuseană, cu accentele lor istorice diferite: prima pe sinodalitate și local, iar cea de-a doua pe primat și universal”²⁶. Pentru a înțelege mai în profunzime reflecția teologică a pr. Ioan Ică jr pe marginea documentului Ravenna, vom reda în integralitate aceste trei coordonate eclesiologice avansate la Ravenna: „a) Recunoașterea *comună* de către ortodocși și romano-catolici a interdependenței la toate nivelurile vieții bisericești între primat și sinodalitate, care se presupun și implică reciproc, fără a putea fi izolate sau opuse: sinodalitatea nu poate exista sau funcționa fără un *protos* și o *taxis* precisă, iar *protos-ul* și *taxis-ul* nu pot exista și funcționa ca *protos* fără un sinod; b) Recunoașterea *comună* de către ortodocși și romano-catolici a existenței unui al doilea nivel de comuniune în viața Bisericilor: cel regional (patriarhal) intermediar între cel local, al episcopiei, și cel universal, al comuniunii între protoi-i (patriarhii) mai multor regiuni; c) Recunoașterea comună de către romano-catolici și ortodocși a necesității unui *protos* la nivel universal, mereu în comuniunea *protoi-lor* regionali”²⁷.

Dacă articularea coerentă a sinodalității și autorității în Biserică la primele două nivele poate fi acceptată cu ușurință de ambele Biserici, actualizarea autorității și sinodalității la nivelul universal de comuniune eclezială comportă o provocare majoră atât pentru Biserica Ortodoxă, cât și pentru Biserica Romano-Catolică. Documentul de la Ravenna a reținut această maniera diferită de concepere a prerogativelor primatului la nivelul universal: „La toate nivelurile primatul e o practică ferm

²⁵ Ioan I. Ică jr, „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității...”, p. 248.

²⁶ Ioan I. Ică jr, „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității...”, p. 254.

²⁷ Ioan I. Ică jr, „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității...”, p. 254.

întemeiată în tradiția canonică a Bisericii. În timp ce faptul unui primat la nivel universal e acceptat atât în Răsărit, cât și în Apus, există diferențe de înțelegere cu privire la modul în care trebuie exercitat, precum și cu privire la fundamentele lui scripturistice și teologice²⁸. Aceste „diferențe de înțelegere” au condus la conturarea a trei concepții teologice diferite: a) concepția clasică a Bisericii Romei despre primat; b) Concepția Bisericii Constantinopolului care recunoaște necesitatea unui primat în Biserică „nu însă unul de putere și jurisdicție, ci doar de inițiativă și coordonare”; c) Poziția Bisericii Ruse care susține teza unui primat „pur onorific, decorativ”²⁹. Aceste trei concepții teologice axate asupra primatului în Biserică se vor confrunta ulterior la următoarele sesiuni plenare ale Comisiei mixte, pr. Ioan I. Ică jr vorbind chiar de un „trialog” între concepția Bisericii Romei, a Constantinopolului și cea a Moscovei³⁰.

În concluzie, documentul de la Ravenna s-a bucurat de o bună receptare din partea pr. Ioan I. Ică jr, reprezentantul de atunci al Bisericii Ortodoxe Române la dialogul teologic ortodox-romano-catolic, fiind o mostră vizibilă de interpretare teologică cu profunde implicații ecumenice.

2. Pr. Sorin Șelaru

Dogmatist român de mare perspectivă și fin cunoscător al eclesiologiei romano-catolice, pr. Sorin Șelaru a întreprins, încă din perioada studiilor sale doctorale, o valorificare pozitivă a diferitelor aspecte teologice reflectate în cuprinsul documentelor teologice adoptate de Comisia mixtă internațională de dialog ortodoxo-catolic. Astfel, în teza sa de doctorat dedicată eclesiologiei pr. Dumitru Stăniloae, pr. Sorin Șelaru prezintă importanta contribuție a marelui teolog român la redactarea primului document de convergență teologică, documentul de la München³¹ din 1982.

²⁸ Ravenna 43, 1-2, p. 596.

²⁹ Ioan I. Ică jr, „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității...”, p. 248.

³⁰ A se vedea Arhid. Ioan Ică jr, „A XI-a Sesiune plenară a Comisiei mixte internațional de dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, Paphos, 16-23 octombrie 2009”, în *Revista Teologică* XIX (2009), nr. 4, p. 206.

³¹ A se vedea Pr. lect. dr. Sorin ȘELARU, *Biserica – laborator al învierii: perspective asupra eclesiologiei părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Basilica, București, 2014, în special subcapitolul intitulat: Documentul de la München și consecințele eclesiologice ale relațiilor intratrinitare, pp. 57-71; „Contribuția părintelui Dumitru

Există o receptare dinamică a documentelor teologice bilaterale ortodoxo-catolice în gândirea și opera dogmatică a pr. Sorin Șelaru³². Și în domeniul doctrinei sacramentale, în analiza raportului dintre Biserică Taină/Sacrament și Tainele particulare întâlnim des recursul la textele bilaterale ortodoxo-catolice. Pentru a evidenția dubla calitate a Bisericii, de condiție și rezultat al tainelor, teologul român a făcut apel la prima secțiune a documentului de la München³³ consacrată raportului dintre Biserică-Euharistie. De asemenea, în analizele și aprofundările privind temeiul trinitar, hristologic și pnevmatologic al teologiei sacramentale, pr. Șelaru trimite din nou la documentul de la München și cel de la Bari din 1987³⁴.

Această receptare dinamică este vizibilă și în ceea ce privește documentul de la Ravenna din 2007, fiind punctate atât aspectele înnoitoare cât și cele deficitare³⁵. O primă valorificare a documentului de la Ravenna

Stăniloae la primul document teologic al Comisiei Mixte de Dialog Teologic dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București*, 2013, pp. 297-310.

³² Pr. dr. Sorin ȘELARU, „Considerații „simbolice” ale raportului dintre Biserica-Taină/Sacrament și Sfintele Taine”, în vol. *Constituția sacramentală a Bisericii*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2014, pp. 222-253; „«Une analogie qui n'est pas sans valeur ». Vérité et limites de certains parallèles théologiques appliqués à la fonction primatiale dans l'Eglise”, în vol. *La primauté et les primats. Enjeux ecclésiologiques*, Ed. du Cerf, Paris, 2015, pp. 55-70; „Iconomia sacramentală în cadrul dialogului ecumenic, în vol. *Misiunea sacramentală a Bisericii Ortodoxe în context european*, coord. Pr. Dr. Sorin ȘELARU și Pr. Dr. Patriciu VLAICU, Simpozion Bruxelles 28-iunie – 1 iulie 2011, Editura Basilica, București, 2013, pp. 296-309.

³³ Pr. lect. dr. Sorin ȘELARU, *Biserica – laborator al învierii: perspective asupra eclesiologiei părintelui Dumitru Stăniloae*, pp. 145-154; Pr. dr. Sorin ȘELARU, „Considerații „simbolice” ale raportului dintre Biserica-Taină/Sacrament și Sfintele Taine”, pp. 234-242.

³⁴ Pr. dr. Sorin ȘELARU, „Considerații „simbolice” ale raportului dintre Biserica-Taină/Sacrament și Sfintele Taine”, pp. 242-243.

³⁵ A se vedea Sorin ȘELARU, „«Une analogie qui n'est pas sans valeur ». Vérité et limites de certains parallèles théologiques appliqués à la fonction primatiale dans l'Eglise”, în vol. *La primauté et les primats. Enjeux ecclésiologiques*, Ed. du Cerf, Paris, 2015, pp. 55-70; Sorin ȘELARU, „La synodalité et l'autorité au niveau régional dans l'Eglise : de *Lumen Gentium* au Document de Ravenne”, în *Irénikon*, LXXXVIII (2015), nr. 2,

o regăsim în recenta sa lucrare teologică: *Unitatea și comuniunea în Biserică: studii de eclesiologie ortodoxă*, (București, 2015). Abordând problematica dificilă a receptării documentelor de convergență teologică în sânul Bisericilor ortodoxe locale, teologul român subliniază, faptul că „autoritatea supremă în Biserică Ortodoxă nu este constituită nici de patriarh, nici de sinodul ecumenic, ci de Biserică în totalitatea ei”³⁶, citând în acest punct din cadrul documentului de la Ravenna³⁷. Această coordonată fundamentală a documentului de la Ravenna evidențiată de pr. Șelaru ține de autoritatea Bisericii în ansamblul ei, de ceea ce documentul numește *ekklesiastike syneidesis* sau *sensus fidelium*, de faptul că Biserica în totalitatea ei este implicată în procesul de receptare al documentelor teologice rezultate din dialogurile ecumenice.

Pornind de la întreitul nivel al organizării eclesiale menționat în cadrul documentului de la Ravenna – local, regional și universal – pr. Sorin Șelaru își propune, în cadrul unei comunicări susținute la un Colocviu ecumenic internațional organizat la Leuven în 2015, să analizeze sinodalitatea și autoritatea în Biserică la nivelul regional, de la documentele Conciliului Vatican II la Documentul de la Ravenna. Investigația teologului român a pornit de la două documente conciliare: Constituția

pp. 181-200; Sorin ȘELARU, *Unitatea și comuniunea în Biserică. Studii de eclesiologie ortodoxă*, Editura Eikon, București, 2015, pp. 51-52; pp. 117-118.

³⁶ Sorin ȘELARU, *Unitatea și comuniunea în Biserică...*, p. 117.

³⁷ „Întreaga comunitate și fiecare persoană din ea e purtătoare a «conștiinței Bisericii» (*ekklesiastike syneidesis*), cum o definește teologia greacă, sau *sensus fidelium* în terminologia latină. În virtutea Botezului și Mirungerii sau Confirmării, fiecare membru al Bisericii exercită o formă de autoritate în Trupul lui Hristos. În acest sens, toți credincioșii (nu numai episcopii) sunt responsabili pentru credința marturisită la Botezul lor. Este învățătura noastră comună că, primind «ungerea de la Cel Sfânt» (1 In 2, 20, 27), poporul lui Dumnezeu în comuniune cu păstorii lui nu poate greși în materie de credință (cf. *In 16, 13*)” Ravenna, I, 7, p. 582. În paragraful 13 se accentuează din nou complementaritatea episcop-comunitate în exercitarea autorității: „Legată de harul primit în hirotonie, autoritatea nu e posesiunea privată a celor ce o primesc, nici nu e primită prin delegație de la comunitate; e mai degrabă un dar al Duhului Sfânt menit slujirii (*diakonia*) comunității și niciodată nu e exercitat în afara ei. exercițiul ei include participarea întregii comunități, episcopul fiind în Biserică și Biserica în episcop (cf. Sfântul Ciprian *Epistola* 66,8) Ravenna I, 13, p. 585.

dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium* și Decretul privind misiunea pastorală a episcopilor *Christus Dominus* și a evidențiat spațiul limitat acordat acestei chestiuni în documentele Conciliului Vatican II în raport cu ponderea semnificativă acordată dimensiunii regionale de Comisia mixtă internațională de dialog teologic ortodox-catolic (zece paragrafe – nr. 22-31) „ceea ce îi conferă o importanță particulară”³⁸. Pe lângă acest aspect teologic înnoitor, Pr. Șelaru evidențiază meritul Comisiei mixte de a aborda întregului nivel de autoritate și sinodalitate în Biserică „într-o perspectivă ascendentă, de jos în sus” accentuându-se „interdependența și nu confuzia lor”³⁹. Tot în contextul dimensiunii regionale a comuniunii eclesiale, teologul român formulează și o critică pertinentă la adresa paragrafului 29⁴⁰ care pare a stabili o simetrie între Patriarhiile și Bisericile autocefale din Răsărit și Conferințele Episcopale din Apus. Nu doar teologii ortodocși (Ioannis Zizioulas, Michel Stavrou, Sorin Șelaru) ci și cei romano-catolici (Frans Bouwen, Joseph Famerée) admit asimetria dintre Patriarhiile Ortodoxe și Conferințele episcopale romano-catolice. „Identitatea și autoritatea recunoscute conferințelor episcopale sunt greu de comparat cu cele ale sinoadelor patriarhale”⁴¹. Frans Bouwen are curajul de a recunoaște că această asimetrie la nivelul regional de comuniune eclesială compor-
tă „represcursiuni reale asupra exercitării primatului și conciliarității la nivelul universal”⁴². Conferințele episcopale nu manifestă, conform pr. Șelaru sinodalitatea Bisericii la nivelul regional de organizare eclesială,

³⁸ Sorin ȘELARU „La synodalité et l'autorité au niveau régional dans l'Eglise...”, pp. 182-183.

³⁹ Sorin ȘELARU „La synodalité et l'autorité au niveau régional dans l'Eglise...”, p. 191.

⁴⁰ „În secolele următoare atât în Răsărit, cât și în Apus s-au dezvoltat noi configurații de comuniune între Biserici locale. În răsăritul creștin au fost întemeiate noi patriarhii și Biserici autocefale, iar în Biserica latină a apărut recent un mod particular de grupare a episcopilor: Conferințele episcopale. Din punct de vedere eclezialogic acestea urmă nu sunt simple subdiviziuni administrative: ele exprimă spiritul de comuniune în Biserică, respectând totodată diversitatea culturilor umane” (Ravenna II, 29, p. 591).

⁴¹ Frans BOUWEN, „La primauté de l'évêque de Rome. Vers un dialogue catholique-orthodoxe”, p. 29.

⁴² Frans BOUWEN, „La primauté de l'évêque de Rome. Vers un dialogue catholique-orthodoxe”, p. 29.

nu au în vedere comuniunea dintre diferitele Biserici locale ci, mai degrabă, ele exprimă „colegialitatea episcopilor”⁴³, pentru că în ceea ce privește autoritatea conferințelor episcopale, ea este totuși limitată de episcopul Romei, astfel încât hotărârile acestora au legitimitate doar dacă au fost recunoscute și acceptate de episcopul Romei. Există solicitări multiple din partea unor teologi romano-catolici de conferire a unei mai mari autorități acestor conferințe episcopale⁴⁴.

În cadrul documentului de la Ravenna, participanții la dialogul teologic au subscris principiului hermeneutic conform căruia „primatul și sinodalitatea sunt interdependente reciproc. De aceea, la toate nivelurile vieții Bisericii – local, regional și universal – primatul trebuie întotdeauna privit în contextul sinodalității, iar sinodalitatea în contextul primatului”⁴⁵. Unii teologi, atât ortodocși, cât și romano-catolici, au încercat să creioneze o fundamentare teologică a primatului în Biserică apelând în această sens la diferite analogii sau paralelisme cu dogmele creștine: dogma trinitară și dogma hristologică. Ambele analogii se regăsesc și în cadrul dezbatelor teologice ortodoxo-catolice. În ceea ce privește dogma trinitară, întreaga reflecție teologică a Comisiei mixte internaționale de dialog teologic este impregnată de această perspectivă trinitară. Documentele teologice bilaterale de la München⁴⁶ (1982) și Ravenna (2007) au reținut acest principiu iconic. Pr. Sorin Șelaru a analizat critic aceste analogii aplicate funcției primațiale în Biserică. Conform teologului român, primatul la nivelul universal de comuniune eclesială nu

⁴³ Sorin ȘELARU, „Conciliarité et autorité au niveau régional dans l'Église: de *Lumen Gentium* au *Document du Ravenne*”, pp. 194-195.

⁴⁴ Amintim demersurile prof. Ladislav ORSY de la Universitatea Gregoriană din Roma – cf. Bruno CHENU, „Le ministère de Pierre a-t-il un avenir œcuménique”, în *Études*, tome 399 (2003), nr. 9, p. 219.

⁴⁵ Ravenna II, 43, p. 595.

⁴⁶ „Această taină a unității în dragostea mai multor persoane constituie propriu-zis noutatea *koinoniei* trinitare comunicată oamenilor în Biserică, prin Euharistie. Acesta este scopul operei mântuitoare a lui Hristos, răspândită în timpul din urmă după Cincizecime. Iată de ce *Biserica își găsește modelul, originea și scopul său în taina Dumnezeuului-Unu, Cel întreit în Persoane*. Mai mult, Euharistia astfel înțeleasă, în lumina tainei trinitare constituie criteriul pentru desfășurarea vieții bisericești în totalitatea ei. Elementele instituționale nu trebuie să fie decât un reflex vizibil al acestei realități tainice” (München, II, 1, p. 355).

poate poseda prerogative similare cu cele ale monarhiei Tatălui în cadrul Sfintei Treimi. Dacă, în conformitate cu Tradiția Patristică, caracteristica Tatălui în sânul Sfintei Treimi este absența oricărui principiu, Persoana Tatălui fiind „lipsit de principiu” dar și „principiu” al Fiului și al Duhului Sfânt, aplicând acest model funcției primatiale a Bisericii ajungem la anumite concluzii cu totul eronate. Nu vom găsi în organizarea Bisericii la nivelul universal, un episcop care să posede asemenea prerogative, de a fi „monarchos pentru alți episcopi, ca singur purtător și origine a unității Bisericii celei una”⁴⁷, iar Biserica sa locală să reclame pentru ea dreptul de a fi „originea și principiu ultim al celorlalte Biserici”.

Opera pr. Sorin Șelaru cuprinde numeroase contribuții teologice pe marginea documentelor adoptate de Comisia mixtă internațională de dialog teologic ortodoxo-catolic. Aceste reflecții teologice au rolul de a evidenția aportul teologilor ortodocși în cadrul dialogului teologic bilateral, dar și de a sublinia implicațiile teologice ale documente de convergență teologică în viața Bisericii Ortodoxe.

3. Pr. Florea Ștefan

Pr. Ștefan Florea, profesor universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Târgoviște, a valorificat pozitiv câteva aspecte teologice marginale din cadrul documentului de la Ravenna, prea puțin prezente în discursul interpretativ al teologilor ortodocși sau romano-catolici pe marginea documentului de la Ravenna. Este vorba despre implicațiile „misionare și ecumenice” ale acestui document teologic⁴⁸. Ineditul abordării este indicat încă din incipitul studiului, în opinia autorului, elementul de noutate al articolului fiind dat de „interpretarea lui marginală și contextuală din perspectivă predominant misionară, a cheilor de interpretare și a dezideratelor ce reies din el, cu conștiința că el reprezintă un moment al itinerariului de dialog și cooperare ecumenică și nu un capăt, cu exprimări corijabile și cu necesitatea continuării dialogului și

⁴⁷ Sorin ȘELARU, „«Une analogie qui n'est pas sans valeur». Vérité et limites de certaines parallèles théologiques appliquées à la fonction primatiale dans l'Église”, p. 60.

⁴⁸ Mulțumim pr. Florea ȘTEFAN pentru bunăvoința de a ne fi pus la dispoziție studiul – nepublicat – prezentat la Simpozionul internațional din 2014: *Implicațiile misionare și ecumenice ale documentului de la Ravenna*. Manuscrisul cuprinde 10 p.

a aprofundării posibilelor soluții⁴⁹. În demersul său teologic, Pr. Ștefan aprofundează mai întâi preambulul documentului de la Ravenna⁵⁰, parte bogată în aspecte teologice și poate, pe nedrept, marginalizată în discursul teologilor ortodocși și romani-catolici. Sunt amintite cele două procese complexe care caracterizează lumea contemporană: secularizarea și globalizarea, dar e adusă în discuție și marea provocarea a dialogurilor teologice din lumea creștină și chiar dialogul interreligios. În fața acestor provocări majore, documentul de la Ravenna propune mărturia comună a Bisericii Ortodoxe și a celei Romano-Catolice, o „perspectiva coresponsabilă, necesară și urgentă a mărturiei misionare”⁵¹, pentru ca efortul conjugat a celor două Biserici să aibă forță și eficacitate. Această coresponsabilitate a Ortodoxiei și a Catholicismului comportă sau presupune și responsabilitatea fiecărui creștin în demersul misionar și ecumenic. Pornind de la imaginea paulină din I Cor. 12, 4-30 a unității trupului unic al lui Hristos în diversitatea membrilor, în care „toți sunt chemați, angajați și socotiți responsabili”, teologul român subliniază și implicații majore ale acestui „argument misionar extraor-

⁴⁹ Florea ȘTEFAN, *Implicațiile misionare și ecumenice ale documentului de la Ravenna*, p. 1.

⁵⁰ Pasajul vizat de interpretarea pr. Ștefan este următorul: „Ca toți să fie una. Precum Tu, Părinte, ești în Mine și Cu în Tine, așa și ei să fie una în Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (*In* 17, 21). Dăm slavă Dumnezeului Unu în Treime, Care ne-a adunat pe noi, membrii Comisiei Internaționale Mixte pentru Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, pentru a putea da în ascultare un răspuns comun acestei rugăciuni a lui Iisus. Suntem conștienți că dialogul nostru reîncepe într-o lume profund schimbată în ultimul timp. Procesele de secularizare și globalizare, ca și provocarea pusă de noile întâlniri între creștini și credincioșii altor religii cer ucenicilor lui Hristos să dea o mărturie de credință, speranța și iubirea lor. Fie ca Duhul Domnului înviat să dea putere inimilor și minților noastre pentru a da roadele unității în relațiile dintre Bisericele noastre, ca să putem sluji împreună unitatea și pacea întregii umanități. Fie ca Același Duh să ne conducă la exprimarea deplină a misterului comuniunii ecleziale, ca să-l putem recunoaște cu mulțumire ca pe un minunat dar făcut de Dumnezeu lumii, ca pe un mister a cărui frumusețe irradiază îndeosebi în sfințenia sfinților, la care suntem cu toții chemați” (Ravenna 1, pp. 579-580).

⁵¹ Florea ȘTEFAN, *Implicațiile misionare și ecumenice ale documentului de la Ravenna*, p. 10.

dinar”: „Coresponsabilitatea misionară de care se vorbește este importantă pentru că ne descoperă o Biserică unitară, fără nicio exagerare clericalistă”⁵², „întreaga comunitate și fiecare persoană din eae purtătoare a «conștiinței Bisericii»”⁵³. Pr. Ștefan Florea apreciază și maniera de abordare a conceptului de autoritate⁵⁴ în Biserică, în termeni de diaconie, de slujire, degajați de înțelesurile termenului din sfera socială și politică, modelul suprem de autoritate fiind Iisus Hristos. De asemenea, tratarea sinodalității Bisericii în „cheie patristică ca reflectând misterul treimic”⁵⁵ constituie un alt aspect înnoitor al documentului Ravenna. În lumina acestor aspecte, teologul român cataloghează documentul de la Ravenna în termeni apreciativi: „un suuces al dialogului, parte a evenimentului ecumenic, un kairos, un instrument de manifestare a dorinței de unitate și de slujire a preceptelor evanghelice în lumea de astăzi”⁵⁶.

4. Pr. Grigore Dinu Moș

Actualmente lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, pr. Grigore Dinu Moș a manifestat interes, încă din perioada studiilor de doctorat⁵⁷, față de documentul de la Ravenna, consacrând subiectului, în cadrul tezei sale de doctorat, un subcapitol intitulat: *Documentul de la Ravenna. Reacții critice în teologia ortodoxă*. Într-o primă etapă, autorul citează reflecțiile pozitive ale părintelui Ioan I. Ică jr referitoare la maniera în care documentul de la Ravenna integrează într-un mod armonios cele două tradiții eclesiologice, răsăriteană și apuseană, prima cu accent pe sinodalitate și dimensiunea locală a Bisericii, iar a doua cu accent pe autoritate/primat și dimensiunea universală a

⁵² Florea ȘTEFAN, *Implicațiile misionare și ecumenice ale documentului de la Ravenna*, p. 7.

⁵³ Ravenna, I, 7, p. 582.

⁵⁴ Florea ȘTEFAN, *Implicațiile misionare și ecumenice ale documentului de la Ravenna*, p. 8.

⁵⁵ Florea ȘTEFAN, *Implicațiile misionare și ecumenice ale documentului de la Ravenna*, p. 9.

⁵⁶ Florea ȘTEFAN, *Implicațiile misionare și ecumenice ale documentului de la Ravenna*, p. 10.

⁵⁷ Teza sa de doctorat: *Ortodoxie și Occident: problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2013. A se vedea și studiul „Primatul papal, încotro?”, în *Tabor*, anul VII (2013), nr. 4, pp. 30-43.

Bisericii⁵⁸. În continuare, părintele Dinu Moș prezintă concepțiile critice, la adresa documentului de la Ravenna, ale unor teologi ortodocși: mitropolitul Ilarion Alfeyev, Arhimandritul Kapsanis, starețul Mănăstirii Grigoriu de la Muntele Athos și ale profesorului Dimitrios Tselenghidis de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic. Așa cum indică și titlul subcapitolului, autorul insistă asupra criticilor ortodoxe focalizate asupra documentului Ravenna. Teologul român⁵⁹ identifică mai multe aspecte problematice în cadrul documentului Ravenna. Referitor la schema „triplei actualizări a sinodalității și autorității” Bisericii consemnată în document, pr. Dinu Moș se întreabă „în ce măsură are acoperire istorică și teologică”? Paragraful 42 care pare a stabili o dependență a sinodului ecumenic de scaunul episcopului Romei și etichetarea sinodului ecumenic mai degrabă un „eveniment harismatic” și nu o „instituție” (paragraf 39) sunt alte aspecte problematice ale documentului, în opinia teologului român.

Referitor la pozițiile critice ale teologilor ortodocși invocați mai sus – în special arhimandritul Kapsanis și profesorul Dimitrios Tselenghidis – pr. Dinu Moș este de părere că ele „sunt corecte dogmatic, precizând reperele conștiinței ortodoxe în actualul context ecumenic în care abundă, pe lângă bunele intenții și deschiderea sinceră, atât confuzia și echivocurile, precum și tentația compromisului”⁶⁰, dar, totuși, autorul nu se ferește să amintească și limitele unor asemenea demersuri în contextul actual al dialogului teologic bilateral. Astfel, în opoziție cu punctele de vedere exprimate de arhid. Ioan Ică jr. poziția lui Tselenghidis „riscă un anumit reducăționism teologic «postpatristicist» (parcă mai mult la litera decât la duhul Părinților), excese retorice triumfaliste, judecăți simplificatoare, evaluare pripită și globală a stadiului dialogului ecumenic, inapetență pentru nuanțare, teamă și suspiciune de compromis dogmatic aproape la fiecare frază, interpretare uneori tendențioasă, dincolo de limitele și intențiile participanților la dialog”⁶¹. Un astfel de text nu

⁵⁸ Pr. Grigore Dinu Moș, *Ortodoxie și Occident: problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, p. 163;

⁵⁹ Grigore Dinu Moș, „Primatul papal, încotro?”, p. 38.

⁶⁰ Pr. Grigore Dinu Moș, *Ortodoxie și Occident: problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, p. 171; Grigore Dinu Moș, „Primatul papal, încotro?”, p. 42.

⁶¹ Pr. Grigore Dinu Moș, *Ortodoxie și Occident: problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, p. 171; Grigore Dinu Moș, „Primatul papal, încotro?”, p. 42.

respiră nicio dimensiune dialogică, iconomică, de întâmpinare a interlocutorului, el fiind caracterizat de o „extremă acrivie, adresată ortodocșilor, pentru a le întări conștiința dogmatică supusă astăzi unui asalt fără precedent”, în comparație cu expunerea pr. Ioan Ică jr care, eviențiind aspectele pozitive, înnoitoare ale documentului Ravenna, „vine în întâmpinarea interlocutorului și este deschid dialogului teologic, pentru că dacă încetează dialogul și «nu mai e nicio cărare de la om la om» acesta e un semn al sfârșitului”⁶².

Concluzii

La zece ani de la adoptarea oficială a documentului teologic de la Ravenna, teologia dogmatică românească a înregistrat pași concreți, dar încă timizi în direcția receptării și valorizării acestui document teologic. Explicațiile sunt multiple. Pe de o parte, poate că și timpul scurs de la adoptarea documentului Ravenna este încă prea scurt pentru o receptare mai profundă a documentului în cadrul teologiei dogmatice. Pe de altă parte, așa cum recunoștea și pr. Sorin Șelaru, există în spațiul teologic ortodox o „anumită reținere față de dialogul ecumenic, mărturisirea deschisă a lucrării în domeniul ecumenic fiind câteodată un act de curaj pentru cei implicați. De aceea, nici nu se insistă prea mult pe receptarea internă a documentelor de dialog intercreștin”⁶³. Se impunea totuși, la împlinirea unui deceniu de la apariția documentului Ravenna, organizarea de dezbateri teologice care să indice nivelul de cunoaștere al documentului și să contribuie la diseminarea conținutului său teologic. Este necesară, astfel, o implicare cât mai profundă a dogmaștilor pentru a sesiza diferitele coordonate teologice ale documentului și a le fructifica în cadrul cursurilor teologice sau a le face accesibile celor neavizați. În concluzie, consacrarea

⁶² Pr. Grigore Dinu Moș, *Ortodoxie și Occident: problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, p. 172; Grigore Dinu Moș, „Primatul papal, încotro?”, p. 42.

⁶³ Sorin ȘELARU, *Unitatea și comuniunea în Biserică. Studii de eclesiologie ortodoxă*, p. 118. Mai mult, chiar terminologia utilizată: „ecumenic”, „ecumenist” pare a fi încărcată de „conotații negative”, termenii având o „istorie controversată”, tendința manifestată în diferite spații ortodoxe fiind aceea de a-i înlocui cu alți termeni (de ex. intercreștin).

unui simpozion teologic internațional (2014) documentului de la Ravenna, implicarea elementului laic prin organizarea unor debateri pe marginea apariției documentului, prezentările și reflecțiile analitice ale unor teologi ortodocși români sunt doar câteva forme de valorificare și receptare a acestui document în teologia ortodoxă română.

Părintele Profesor Petru Rezuș: polemici și divergențe

Pr. Drd. Stelian Laurențiu GEORGESCU

georgesculaurentiustelian@yahoo.com

Abstract:

Regarding the theological contributions of father Petrus Rezuș, they are not alien to the polemic spirit, comprising both elements of philosophy and theology, in most cases trying to justify bringing evidence from science, philosophy and theology, while granting a important role of reason.

Thus, in the writings of father Rezuș, we encounter elements of philosophy, elements known with the studies made in the university centers of the Apus, and which, although critically received, have succeeded in influencing his thinking.

Keywords:

Petru Rezuș, philosophy, Lucian Blaga, polemic, critically

Introducere

C ontribuțiile teologice ale părintelui profesor Petru Rezuș cunosc și elemente de filosofie, elemente care au pătruns în opera lui odată cu studiile teologice din universitățile apusene. Părintele Rezuș nu se limitează doar la o receptare a filosofiei apusene ci, mai mult, începând cu anul 1944 pornește o critică la adresa filosofiei românești, critică care îl va avea în prim plan și pe Lucian Blaga. În condițiile în care filosofia

căuta, în dorința de originalitate, să nu mai aibă contact cu ortodoxia întrucât o filosofie exercitată de un credincios risca să fie catalogată ca fiind fără profunzime și exactitate științifică, părintele Rezuș explică această atitudine ca rezultat al influenței pe care filosofia apuseană antireligioasă a avut-o asupra filosofiei românești și în care respingerea revelației era un semn vădit de păgânizare a filosofiei.

1. Petru Rezuș și filosofia românească

Primul număr al revistei *Altarul Banatului*, al cărei redactor a fost, cuprinde un articol dedicat filosofiei religioase românești, filosofie care, arată părintele Rezuș, merge pe aceeași concepție greșită a omului care nu are nevoie de credință și de adevărurile creștine atunci când face filosofie, știință sau literatură¹. În opinia părintelui, încercarea de a face filosofie renunțând la credință și la adevărul religios pe motiv că astfel se poate manifesta actul creator în libertate, este doar „diletantism și dorință de originalitate”, în condițiile în care țaranului român îi este străină necredința. Mai mult, de aici și paradoxul culturii românești:

„răscoală contra adevărilor creștine, dar existență și originalitate filosofică, științifică și artistică, prin loviturile contra ei”².

Exista riscul ca o „filozofie profesată de un om credincios să fie descalificată, să fie receptată ca fiind fără rigoare, exactitate științifică și profunzime”³.

Pentru părintele Rezuș problema necredinței este o problemă în cultura românească, intelectualul român fiind catalogat ca un prizonier al curentelor filosofice și antireligioase:

„Filosoful român, mai renumit și mai obscur, este organic contrar și antipodic creștinismului. Chiar și atunci când el se ocupă cu problema divină și ajunge rational la existența personală a unui Dumnezeu, chiar și atunci când el admite o discuție problematică despre nemurire, deci

¹ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, în *Altarul Banatului* anul I, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1944, p. 48.

² Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 48.

³ Cristinel IOJA, *O istorie a dogmaticii*, vol. II, p. 490.

după ce a făcut sângeroase eforturi și concesii supralogice, el nu admite însă deloc revelația⁴.

Toate aceste și pe fondul influențelor pe care filosofia românească le-a cunoscut din filosofia apusească, o filosofie cu tendințe antireligioase în care era respinsă revelația⁵. Tragedia filosofiei românești, arată părintele Rezuș, s-a născut din frica de revelație, pe fondul unei raționalizări depline a adevărului de credință.

O analiză a stării de fapt din filosofia românească din această perioadă o întâlnim la Ioan Miclea care-i împarte pe filosofi români în materialişti, idealişti și realiști⁶. Între filosofi români care sunt mai aproape de adevărul creștin părintele Rezuș îi numără pe I. Petrovoci, T. Brăileanu, N. Bagdasar, I. Găvănescu, M. Ștefanescu, E. Speranția⁷.

În câmpul preocupărilor filosofice se evidențiază problema existenței și problema cunoștinței, întrebarea care se pune fiind în ce măsură putem cunoaște și ce perspectivă de viață ne deschide problema existenței⁸.

În această analiză tragică a adevărului în care unele sisteme spun că nu cunoaștem nimic, altele dimpotrivă că totul este supus cunoașterii, unii punând totul sub semnul îndoielii pentru ca alții să fie plini de pesimism, chiar dacă asistăm la excluderea ideii divine din unele sisteme (Voltaire, Feuerbach), totuși constatăm că

„teoriile socialiste, atee și materialiste, care visează o societate fără religie, sunt posibile numai fiindcă există religia”⁹.

⁴ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 49.

⁵ Cristinel IOJA, *O istorie a dogmaticii*, vol. II, p. 490.

⁶ A se vedea Ioan MICLEA, „Concepții dominante în filosofia românească”, în *Cultura creștină*, anul XXI, nr.1-3, ianuarie-martie 1941, p. 18-35. Acesta îi amintește pe Vasile Conta, Rădulescu-Motru, Negulescu între materialişti; pe Roșca și Zeletin între sentimentaliști; pe Petrovici și Brăileanu între realiștii critici.

⁷ Petru REZUȘ, „Circulația dogmatică interconfesională”, în *Altarul Banatului*, anul I, nr. 9-10, 1944, p. 345.

⁸ Ioan PETROVICI, „Comemorarea lui Hegel”, în *Revista de filozofie*, anul XVI (Serie nouă), nr. 3-4, 1931, p. 213.

⁹ I.G.SAVIN, *Apologetica. Elemente de filosofia religiunii creștine*, București, 1929, p. 32.

Ceea ce este interesant, arată părintele Stăniloae, niciunul dintre aceste sisteme nu reușește să răspundă problemelor pe care le ridică existența omului, ci

„își merg drumul lor, deosebit de realitate, și cu nepuțință de impus realității, fiind tot atâtea lumi ireale ale eurilor omenești, ce se închid mai mult sau mai puțin în ele”¹⁰.

În timp ce neospiritualismul (Lachelier, Poincaré)¹¹ și neotomismul (Gilson, Garrigou, Maritain) cu greu își găsesc loc la noi, neokantianismul (Renouvier, Sacrestan) este cel care se opune scientismului ateu fiind

„ca un duș rece administrat la timp tuturor necredincioșilor și ateștilor științiști – mai ales de la noi. Fiindcă, mai ales la noi, față de toate aceste directive sănătoase din filosofia mondială, domnește întunericul cel mai opac și originalitatea necredincioasă cea mai insolentă”¹².

Între filosofi români pe care părintele Rezuș îi încadrează în categoria celor necredincioși este Constantin Rădulescu-Motru¹³, „venerabilă figură a scrisului și gândului filosofic de la noi”, dar care este materialist și determinist, mergând până într-acolo încât să susțină că pentru a se dezvolta în mod creator românismul trebuie să se despartă de ortodoxie, aceasta fiind acuzată de staticism și lipsă de originalitate, pentru toate acestea fiind prezentat ca „unul dintre cei mai periculoși dușmani ai ortodoxiei”¹⁴.

Pornind de la C. Rădulescu-Motru, părintele Rezuș îi identifică în câmpul filosofic al necredinței și pe evoluționisto-materialistul

¹⁰ Dumitru STĂNILOAE, „Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos”, în *Gândirea*, anul XVIII, nr. 10, 1939, p. 566.

¹¹ Poincaré împinge argumentarea până într-acolo încât îl considera pe omul de știință ca având o credință asemenea ereticului care mereu caută răspunsuri și nu e mulțumit cu ceea ce găsește.

¹² Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 52.

¹³ A se vedea Constantin RĂDULESCU-MOTRU, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, Editura Fundației Regale, București, 1939

¹⁴ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 52.

P.P.Negulescu¹⁵, Mihai Ralea¹⁶ și Mircea Florian¹⁷. Nici pesimismul lui D.D.Roșca nu este uitat de părintele Rezuș, acesta nefăcând decât să constate încă o dată tragedia din lume, tragedie la care, asemenea lui Hartmann și Schopenhauer, singura soluție este sinuciderea, excluzând cu totul creștinismul¹⁸.

Tot acest parcurs al filosofiei românești a fost pentru părintele Rezuș unul static, caracterizat de o continuă repetiție și fără un progres evident:

„Cu alte cuvinte, filosofia românească, de la primul ei reprezentant autorizat și gânditor sistematic, dar totodată și cel mai puțin original între gânditorii români de seamă, Vasile Conta, cu vestitele sale debitări darwiniste și materialiste, cât și cu celebra teorie materialistă asupra undulației universale, nu a înaintat prea departe. Încă tot pe aceleași poziții se găsește și aceleași teorii răsuflăte transformiste – darwiniste – deterministe le frământă!¹⁹”.

Părintele Rezuș prezintă în termeni radicali întregul parcurs al filosofiei românești:

„Fără a ne opri mai mult asupra acestui **trist simptom** ce-l reprezintă progresul și viitorul tinerei filosofii românești, dacă va apuca pe astfel de căi, nu putem să nu conchidem, că, prin astfel de procedee filosofice, orice urmă de colaborare armonică, cât și orice posibilitate de mântuire subiectivă a unui astfel de filosof, sau a vreunui adept al său, este respinsă de plano²⁰”.

¹⁵ A se vedea P.P.NEGULESCU, *Destinul omenirii*, 3 volume, Editura Fundației Regale, București, 1939-1943; *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I-III, București, Editura Academiei Române, 1941-1943.

¹⁶ A se vedea Mihai RALEA, *Definiția omului*, București, 1926.

¹⁷ A se vedea Mircea FLORIAN, *Știință și raționalism*, Atelierele Grafice Socec, București, 1926; *Antinomiile credinței*, Societatea Română de Filosofie, București, 1936.

¹⁸ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 55.

¹⁹ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 53; Cu privire la teoria undulației universale a se vedea Nicolae BAGDASAR, *Vasile Conta, Teoria fatalismului. Teoria undulației universale*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1943.

²⁰ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 54.

În pofida acestui parcurs, filosofia românească a cunoscut și creștinismul în persoana lui Nichifor Crainic, „această personalitate masivă”, care nu a

„țâșnit din țeasta Minervei profane, ci de la poalele Bisericii creștine și de la poalele Mântuitorului Iisus, iar ceea ce face el deocamdată încă este misionarism cultural și apostolat laic, iar nu curent filosofic”²¹.

Pe aceeași direcție a filosofiei creștine merg împreună Marin Ștefănescu²² și Eugeniu Speranția care arăta că fără Dumnezeu nu este posibilă o cugetare coerentă și sănătoasă²³, șirul filosofilor creștini fiind completat de alte nume cunoscute ca Dumitru Stăniloae, I. Coman, Petru Ionescu, E. Vasilescu, V. Băncilă.

Cu toate aceste încercări de îndreptare a filosofiei românești spre creștinism, întâlnim totuși o ostilitate față de religie, mai mult, arată părintele Rezuș, în volumul V din „Istoria filosofiei moderne”²⁴ a fost exclusă filosofia religiei, filosofie care la noi a avut o seamă de reprezentanți de marcă: Vasile Găină, Nichifor Crainic, Irineu Mihălcescu, Dumitru Stăniloae, Ioan Savin. În acest conflict care a culminat cu excluderea religiei din preocupările filosofiei românești, părintele Rezuș se întreabă dacă:

„Nu este excluderea lor o dureroasă rușine a Bisericii întregi și o adevărată nedreptate națională? Căci, ce a primat la compunerea, în forma ei actuală, a istoriei filosofiei românești, de acel mult laudat comitet de redactare condus de dl Nicolae Bagdasar, altceva decât ostilitatea și necredința? Și se face atâta paradă cu armonia dintre tabere și lucrul în comun! Iată toată zădărnicia teoriilor noastre de conciliațiune și toată zădărnicia gingașilor de procedeu și

²¹ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 50.

²² A se vedea Marin ȘTEFĂNESCU, *Filosofia creștină. Contribuție la înțelegerea filosofiei*, Editura Universul, București, 1943.

²³ Eugeniu SPERANȚIA, *Système de Métaphysique. Implicit dans les postulats de toute connaissance possible*, Editura Cartea Românească din Cluj, Sibiu, 1943, p. 184.

²⁴ A se vedea N. BAGDASAR, T. HERSENI, S. S. BÂRSĂNESCU, *Istoria filosofiei moderne. Filosofia românească de la origini până astăzi*, vol. V, Editura Societatea Românească de Filozofie, București, 1941.

de convingere, când filosofia, atunci când rămâne singură cu corifeii ei, te execută, pe tine religie, în felul acesta monstruos din punct de vedere spiritual. Ce a primat, sau ce n-a primat, ce comitet, sau ce necomitet a condus redactarea, sunt fapte de mult consumate, deocamdată constatarea ce rezultă din această anchetă, este dureroasă”²⁵.

Din nefericire, filosofia românească este străină de sufletul românesc și chiar ostilă creștinismului: „Filosofia noastră de până acum e atât de străină de sufletul nostru și atât de înfeodată unei epoci de gândire ce-a stat sub semnul negativismului spiritual, încât aproape toată e chiar mai ostilă în fond creștinismului, decât a dlui Blaga, denunțând pe deasupra o plictisitoare monotonie și aproape descurajând încrederea în puterile de creație variată a spiritului românesc”²⁶.

2. Petru Rezuș și Lucian Blaga

Caracterul polemic al scrierilor părintelui Rezuș nu se rezumă doar la încercările de a face o analiză a parcursului filosofiei necreștine românești, ci ea continuă, într-un mod mult mai pronunțat, cu filosofia lui Lucian Blaga, filosofie împotriva căreia luaseră deja atitudine Dumitru Stăniloae, Grigorie Marcu, Nichifor Crainic. Ceea ce face de fapt părintele Rezuș este să se alăture acestor luări de poziții, de această dată însă folosindu-se de un limbaj aspru pentru a arăta superioritatea ortodoxiei față de poziția lui Blaga:

„Religie și spirit li s-a părut teologilor că ar cuprinde o atitudine antiortodoxă. Împotriva ei a reacționat în primul rând mitropolitul Ardealului, Nicolae Bălan, care îl agrease până atunci foarte mult pe Blaga. Or, Bălan, îndată și-a mobilizat oamenii. Și printre cei care au reacționat împotriva cărții lui Blaga au fost și profesorul Grigorie T. Marcu, de la Facultatea de Teologie din Sibiu și D. Stăniloae, care nu numai că au scris o serie de articole, dar au publicat și niște broșuri împotriva lui Blaga. Blaga a fost afectat, dar nu prea

²⁵ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 57.

²⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Poziția dlui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1942, p. 123.

mult, fiindcă era foarte convins de ceea ce spunea. În chestiunea aceasta a luat atitudine și Nichifor Crainic, care spunea că Blaga nu prea-i ortodoxist în sensul Gândirii și că nu este gândirist în sensul promovat de revistă, și că aceasta aduce de la sine un fel de îndepărtare de pozițiile publicației”²⁷.

Conflictul direct între părintele Rezuș și Lucian Blaga pornește de la numărul 1-2/ianuarie-februarie 1944 al revistei *Altarul Banatului*, număr care avea în debutul său „câteva luări de atitudine” împotriva cărții „Religie și Spirit” a lui Lucian Blaga²⁸. Ca răspuns, Lucian Blaga îl dă în judecată pe părintele Rezuș la tribunalul din Caransebeș:

„Supărat, Lucian Blaga m-a dat în judecată la Tribunalul din Caransebeș. Dosarul anchetei conduse de procurorul N. Dobrin se află la arhiva acestui Tribunal [...], așa cum a fost întocmit cu declarațiile mele și cu cele ale lui Lucian Blaga, care a venit la judecarea procesului. Filosoful și-a lăsat mai mult avocatul să vorbească, el fiind mut ca o lebădă. Mărturisind că regret incidentul, am zâmbit și l-am întrebat dacă nu este mulțumit de atacul direct ad personam din revista *Saeculum: Sancta simplicitas?*. I-am declarat că nu intenționez să fac polemică cu d-sa, recunoscând meam culpam. Lucian Blaga m-a iertat generos și a primit invitația mea la masa de la Pomul Verde împreună cu procurorul Dobrian”²⁹.

Elogiind teologia părintelui Dumitru Stăniloae și răspunsul dat filosofiei lui Blaga:

„Filosoful Lucian Blaga, care a tipărit o scriere de-o **os-tilitate unică** în istoria tinerei filosofii religioase românești

²⁷ Vasile Netea, „Îmi vine greu să cred că Blaga a murit”, în: I. Opreșan, *Lucian Blaga printre contemporani, Dialoguri adnotate*, ediția a II-a, revizuită, augmentată, necenzurată, Editura Saeculum, Editura Vestala, București, 1995, p. 344.

²⁸ A se vedea Petru REZUȘ, „Distructivism filosofic”; „Prot.stav.Dr. Dumitru Stăniloae”, în *Altarul Banatului* anul I, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1944.

²⁹ Petru REZUȘ, „Amintiri din perioada primei serii a revistei *Altarul Banatului*”, în *Altarul Banatului*, anul I(40), iulie-august, 1990 p. 114.

își primește, astfel, răspunsul autorizat prin pana teologului Dumitru Stăniloae: Poziția dlui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie. Acest răspuns este atât de magistral și de hotărâtor încât filosoful și-a mărturisit oficial regretul tipăririi acestei **nenorocite opere filosofice**³⁰,

părintele Rezuș întocmește, pe un ton ironic, **portretul cultural** al filosofului Lucian Blaga:

„Între figurile care fac epocă în panteonul filosofiei românești, dar și a culturii românești în general, deoarece este un tot atât de bun poet și dramaturg, cel de la care era natural să ne așteptăm, că va oferi o filosofie a religiei spiritualității românești, era dl Lucian Blaga”³¹.

În replică, Lucian Blaga anunța că această scriere nenorocită se va retipări tocmai cu scopul de a fi citită de teologi, iar articolul părintelui este considerat a fi de fapt un panegiric, cu trimitere la înțelesul originar al cuvântului, acela de discurs de laudă³².

Pentru Lucian Blaga adevărul științific face parte dintr-un câmp stilistic care se mișcă „pe coordonatele metafizice ale spiritului care cerce-tează”³³, știința fiind condiționată de coordonatele stilistice³⁴.

Cât privește lucrarea în sine (Religie și Spirit), arată părintele Rezuș, ea este rodul studierii serioase a scrierilor lui Mircea Florian, Mihai Ută

³⁰ Petru REZUȘ, „Prot.stav.Dr. Dumitru Stăniloae”, în *Altarul Banatului* anul I, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1944, p.68.

³¹ Petru REZUȘ, „Religie și spirit I” în *Foaia Diecezană*, anul LV, nr. 23, 7 iunie 1942, p. 1.

³² Lucian BLAGA, „Sancta simplicitas?”, în *Saeculum*, Sibiu, anul II, 1944, nr. I, p. 87.

³³ Z. BARBU, „Metafizicul, funcțiune integrală a spiritului”, în *Saeculum*, anul I, ian.-febr.1943, p. 64.

³⁴ L. BLAGA, Știință și creație, Editura Dacia Traiană, Sibiu, 1942, p. 9: „Coordonatele stilistice, pe care le vom pune în lumină la diverse popoare, din arhaic până astăzi, n-am vrea să fie înțelese ca expresii sumare ale unor nebuloase înclinări psihologice, ci ca niște adevărate funcții modelatoare și de putere categorială, aparținând spiritului inconștient. Preocupările noastre nu se leagă de problematica psihologiei popoarelor, ci se îndreaptă spre o doctrină posibilă a spiritului, pe care-l înzestram cu garnituri eterogene de funcții categoriale. O asemenea doctrină, odată deplin lămurită în intențiile ei, ar permite poate să fie numită categoriologie abisală”.

și N.Zaharia³⁵, dar o scriere fără valoare filosofică și a cărei apariție era previzibilă:

„Formația sa spirituală însă, de mult a evoluat atât de nefericit, cu scrierile sale filosofice anterioare, încât nu mai facem o taină din aceasta: mulți dintre noi, teologii, prevedeau cuprinsul acestei opere noi a acestui filosof, cât și ajungerile și concluziile sale, deși poate ne era ascunsă splendida haină de înveșmântare a acestor nenorocite idei, atât de caracteristică acestui filosof român”³⁶.

Pentru părintele Rezuș, Lucian Blaga este „cel mai radical dintre raționaliștii, naturaliștii și liberaliștii din îndelunga serie consultată de noi”, mergând până la excluderea transcendenței și a supranaturalului revelat din religie, în locul lor punând „cele mai extravagante ipoteze raționaliste și naturaliste-evoluționiste, cu privire la originea și ființa religiei”³⁷. Iată ce spunea Lucian Blaga cu privire la revelație:

„O revelație divină sau nu există în general, sau dacă există ea se adaptează așa de mult la condiții umane, încât devine tot atât de variabilă ca și plăsmuirile și doctrinele de proveniență exclusiv umană”³⁸.

Aceste ipoteze raționaliste și naturalist-evoluționiste asupra originii și ființei religiei l-au determinat pe părintele Rezuș să reafirme în mod tranșant valoarea revelației:

„Dumnezeirea lui Iisus și revelația divină, împlinită prin El, numai aparent lipsesc, sau sunt negate în filosofia dlui L.Blaga, de fapt tot efortul zadarnic al filosofului nostru se lovește de la început de acești piloni plini de dumnezeiască stabilitate ai creștinismului și continuă a se lovi până în ultimele pagini filosofice ce le-a scris. Fără Dumnezeu, fără Iisus Hristos și fără revelație, el va soluționa totul prin

³⁵ A se vedea Mircea FLORIAN, *Antinomiile credinței*, Societatea Română de Filosofie, București, 1936; N. ZAHARIA, *Sentimentul religios. Psihologia și patologia lui*, Editura Socec, București, 1925.

³⁶ Petru REZUȘ, „Religie și spirit I”, p. 1.

³⁷ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 49.

³⁸ Lucian BLAGA, *Religie și Spirit*, Editura Dacia Traiană, Sibiu, 1942, p. 139.

celebrele sale „plăsmuiri spirituale” și „categorii stilistice”, care de fapt mai mult încurcă, decât explică, fiindcă nu reușesc a lumina religia nici din punct de vedere subiectiv, dar, mi-te, din punct de vedere obiectiv!”³⁹.

Toate scrierile lui Lucian Blaga⁴⁰ sunt pentru părintele Rezuș un zburcium al rațiunii într-o „operă păgână”, deprecind complet religia și excluzând revelația din realitățile transcendente: ,

„În «Gândirea magică» el definește ideea magicului ca o „semirevelare stereotipă, în «Religie și Spirit» el înlătură revelația categoric. Debarasat aprioric, ca orice ateu precaut, de marcă, care se respectă, de greoiul balast pentru dialectica sa magistrală viitoare, ce-l reprezintă recunoașterea adevăratei origini a religiei și supranaturalul său aspect obiectiv, filosofia religiei la L.Blaga, de fapt primul nostru filosof religios – cu durere o spunem -, apucă pe toate căile eresului și ale pierzării”⁴¹.

Acest ostenitor la „dărâmarea supranaturalului și a credinței” chiar în inima citadelei ortodoxiei transilvănene este asemănat cu Arie care a „evadat din cadrele sănătoase și cuminți”⁴². Domnul Lucian Blaga, cândva „filosof al specificului nostru etnic și ortodox” chiar dacă a plecat de la „temelii inițiale etnice românești și ortodoxe”, în cele din urmă aceste

³⁹ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 50.

⁴⁰ A se vedea Lucian BLAGA, *Eonul Dogmatic*, Editura Humanitas, București, 2003; *Cunoașterea luciferică*, Editura Humanitas, București, 2003; *Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, București, 2003; *Gândire magică și religie*, Editura Humanitas, București, 1996.

⁴¹ Petru REZUȘ, „Religie și spirit I”, p. 1.

⁴² Petru REZUȘ, „Tipul Blaga și Tipul Grama”, în *Foaia Diecezană*, anul LVI, nr. 26, 27 iunie 1943, p. 3: Dar, dacă dl Lucian Blaga crede că scrierile sale sunt pe de-antregul îndreptățite să apară, întrucât ele sunt scrieri creatoare sută la sută și poartă în plus nimbul genialității, tot dl Lucian Blaga contestă același drept elementar scrierilor teologice, care sesizate de cuprinsul genial al operelor filosofice ale Dsale au luat o poziție creștinească ortodoxă și obiectivă în fața avalanșei lor de necredință, așa după cum pe vremuri sfinții părinți ai bisericii luau poziție contra unor eretici, ca: Arie, Nestorie, Apolinarie, Eutichie ori Macedonie”.

temelii „nu au putut suporta mult timp clădirea eretică a dlui Blaga și ortodoxia acestuia s-a prăbușit”⁴³.

Pentru Lucian Blaga o adevărată filosofie a religiei se poate orienta după orice metode, religia fiind astfel, din punct de vedere subiectiv, o creație umană subiectivă și o plăsmuire a spiritului:

„O filosofie a religiei are latitudinea de a se orienta după orice metode, ce s-au încetățenit în cursul timpului în gândirea filosofică; ea exclude însă o singură cale: aceea de-a mâneca de la un foarte amplu corp de teze, de la un corp constituit și inalterabil, căruia printr-o ciudată exaltare i se atribuie o autoritate indiscutabilă și de natură celestă”⁴⁴.

Această încercare de a așeza religia în planul subiectivului uman este de fapt o reeditare a mai vechilor teorii ale lui Feuerbach și Renan cu privire la originea și ființa religiei⁴⁵.

Ceea ce face de fapt Lucian Blaga prin aceste „**năzdrăvăanii filosofi-ce**” este să desființeze în întregime orice realitate naturală și supranaturală din religia creștină, ceea ce rămâne fiind „o îngrozitoare paragi-nă, pe care nu mai poți recunoaște nicio sămânță dintre cele semănate de Mântuitorul”⁴⁶. Mai mult, Lucian Blaga se debarasează nu numai de toată dogmatica ortodoxă, ci renunță chiar și la metafizică, epistemologie, concepții cosmogonice, neîndoindu-se niciun moment de ade-vărul cu care îmbracă conceptele de „**diferențial divin**”⁴⁷ și „cenzură

⁴³ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 53: „Ca altădată Arie, dl L. Blaga s-a răscolat contra dogmei și sistemului de gândire și viață creștină, cu celebrul său „Eon dogmatic”, și tot ca el s-a prăvălit în cea mai grozavă rătăcire, cu scrierile sale”.

⁴⁴ Petru REZUȘ, „Religie și spirit I”, p. 2.

⁴⁵ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 54: „După cum observă filosoful N. Terchilă, într-o judicioasă recenzie, filosoful român L. Blaga reeditează aceleași teorii necredincioase unilateraliste cu privire la originea și ființa religiei, care făceau senzație cu un secol în urmă, prin 1941, când purtau pe-cetea atee a unui L. Feuerbach sau a unui E. Renan”.

⁴⁶ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 54.

⁴⁷ Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, București, 1988, p. 73-74: „Obiectivul actului generator al Marelui Anonim are amploarea complexă a totului divin, dar acest obiectiv este totodată voit restrâns la un segment absolut simplu sub

transcendentă”, uitând însă că „o cunoaștere a adevărului în domeniul vieții religioase fără credință este cu neputință, ea înseamnă o filosofie a religiei fără religie”⁴⁸. Iată ce mărturisește în „Censura transcendentă” Lucian Blaga:

„Din motive care țin de domeniul echilibrului existențial, Marele Anonim se apără pe sine și toate misterele derivând din el, de aspirațiile oricărei cunoașteri individuale, creând între acestea și misterele existențiale o rețea de factori izolatori. Rețeaua izolatoare pusă – între misterele existențiale și cunoașterea individuală – se manifestă în forma specială a unei censuri. De vreme ce censura aceasta își află centrul izolator dincolo de orizontul nostru crono-spațial, o numim censură transcendentă”⁴⁹.

Părintele Rezuș constată cu regret că Lucian Blaga se folosește de rațiune pentru a dărâma temeliile Bisericii, părăsind cadrele ortodoxe de gândire⁵⁰.

În rezolvarea fenomenului religios, arată părintele Rezuș, Lucian Blaga îmbină atât ipoteze clasice cât și moderne cu privire la ființa și originea religiei: religia este o creație a omului care se înșală astfel pe sine și pe alții, fără obiectivitate supranaturală, rezultat al încercărilor de a-și explica existența și a depăși ceea ce ține de contingentă⁵¹. Chiar

unghi structural și minimalizat la extrem sub unghi substanțial. Un astfel de rezultat poate fi numit o «diferențială divină»”.

⁴⁸ Nicolae TERCHILĂ, „Filosofia religiei la domnul Lucian Blaga”, în *Telegraful Român*, anul XC, nr. 14, Sibiu, 5 aprilie 1942, p. 5.

⁴⁹ Lucian BLAGA, *Trilogia cunoașterii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 451.

⁵⁰ Petru REZUȘ, „Prolegomene la o istorie a filosofiei religioase românești”, p. 54: „Cu durere trebuie s-o recunoaștem, că dl Lucian Blaga, după ce-a părăsit cadrele ortodoxe, folosește rațiunea sa numai și numai spre a ne dărâma temeliile Bisericii strămoșești! Gândirea sa deși fermecător de personală și profundă pentru unii filosofi, rămâne însă, fără ecoul marilor începuturi de școală și de curent!”.

⁵¹ Petru REZUȘ, „Religie și spirit I”, p. 2: „Dintr-odată colaborează, așadar, în această filozofie religioasă a dlui Lucian Blaga, la rezolvarea fenomenului religios, următoarele ipoteze clasice și moderne asupra originii și ființei

definiția religiei, după metoda dialectică și cu amprente ateiste nu mai surprinde pe nimeni:

„Religia circumscrie, în oricare dintre variantele ei, capacitatea de auto-totalizare sau de auto-depășire a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere, pe care omul și le revelează sau și le socotește revelate”⁵².

Și totuși, aceste plăsmuiri nu sunt fără margini, ele fiind oprite din elanul lor de „categoriile stilistice”, subiective, categorii care duc la făurirea unei metafizici după chipul și asemănarea omului:

„Dar, nici plăsmuirile spirituale ale omului în apetitul lor divin, dacă putem denumi așa această creație a unei lumi fantastice și areale, nu este fără margini. Aceste plăsmuiri, datorită unei capacități revelatorii naturale a omului, sunt oprite din elanul lor revelațional de așa-numitele „funcții categoriale de natură stilistică” sau „categorii stilistice”, care sunt categorii subiective fiecăruia dintre noi”⁵³.

Dacă elanul omului spre absolut este oprit de aceste „categoriile stilistice” precizează părintele Rezuș, nu același lucru putem spune că se întâmplă cu filosoful care nu se mulțumește cu explicația pe care o dau aceste categorii stilistice ci își duce efortul rațional până într-acolo încât

„censura și înfrânarea transcendentă sunt datorite Marelui Anonim, care este potrivit elanurilor creaturii spre El, fiindcă, în egoismul și despotismul său, El nu vrea să fie atins și cunoscut de către om”⁵⁴.

Toată această filosofie religioasă este negativă și plină de necredință, iar odată cu excluderea unei origini divine a revelației divine este compromisă și originea religiei, cel mult putându-se vorbi de revelație ca

religiei: înșelăciunea și autoînșelăciunea, psihologismul, fantezia și egoismul feuerbachian”.

⁵² Lucian BLAGA, *Religie și Spirit*, p. 178.

⁵³ Petru REZUȘ, „Religie și spirit I”, p. 2.

⁵⁴ Petru REZUȘ, „Religie și spirit II”, în *Foaia Diecezană*, anul LV, nr. 24, 14 iunie 1942, p. 1.

de o creație a spiritului omenesc, iar ceea ce face filosoful este să se auto-depășească, debarasându-se de orice „doză de dogmatism”⁵⁵.

Orice încercare de a pătrunde transcendentul cu rațiunea se lovește de cenzură, de aceea este nevoie de un schimb de termeni, locul **cenzurii transcendente fiind luat de cenzura imanentă**, cea care este înscrisă în ființa omului de la creație:

„Pe oriunde a încercat omul să pătrundă, cu rațiunea sa, în domeniile transcendentului, a avut surpriza unei piedici de neînălțurat, fapt care a determinat pe filosoful Lucian Blaga să vorbească despre o cenzură transcendentă. Nu negăm cenzura, dar îi schimbăm calificativul, cenzura adevărată care există este cenzura imanentă, care este implicată în ființa omenească de la creație, în felul structurii sale contingente”⁵⁶.

De fapt, cenzura este opera omului:

„Cenzura însă n-a fost pusă de vreo mână invizibilă și geloasă a vreunui Mare Anonim, că de însăși natura imanentă și de conformația structurală a omului. Peste marea barieră a transcendentului omul a verificat științific, că nu va putea trece niciodată pe deplin, câștigând puteri și proprietăți care să-i permită a face investigații și experimente, așa cum face în lumea fizico-chimică naturală”⁵⁷.

Pentru Lucian Blaga religia nu poartă niciunul din elementele transcendentei revelate și de aceea este necesară încadrarea ei între celelalte fenomene **de cultură**, „expresia demnității supreme a omului, izvorând din strădania acestuia de a-și revela misterele existenței”⁵⁸. Ca răspuns la ipotezele filosofiei religioase blagiene, arată părintele Rezuș, chiar ex-

⁵⁵ Petru REZUȘ, „Religie și spirit II”, p. 1: „Fără nuanța de auto-depășire ar fi fost prea strident contrastul dintre facultățile naturale ale omului și realitățile supranaturale revelate plăsmuite!!”.

⁵⁶ Petru REZUȘ, Știința, mărturisitoare de Dumnezeu. O încercare de *filosofie creștină a științei*, Caransebeș, 1944, p. 68.

⁵⁷ Petru REZUȘ, Știința, mărturisitoare de Dumnezeu. O încercare de *filosofie creștină a științei*, p. 69.

⁵⁸ Lucian BLAGA, *Religie și Spirit*, p. 192.

cluzând metodele teologice și supranaturalul revelat, putem observa cum

„plăsmuirile spirituale ale filosofului Blaga rămân suspendate în vidul necredinței, fără suportul lor real, după care tinde și fără care omul nu poate da naștere niciunei plăsmuiri: Dumnezeu. De la Dumnezeu a plecat totul și înspre Dumnezeu se îndreaptă totul ce astăzi este cercetat de L. Blaga, ca plăsmuire și auto-depășire”⁵⁹.

Cu toate acestea, plăsmuirile și auto-depășirile se consumă în cadrele revelației divine din religia creștină,

„cadrele revelației divine disciplinând cadrele subiective umane, iar din armonioasa lor colaborare rezultând mântuirea. Numai pe cale de plăsmuire însă, nu se mai explică nimic în filosofia religioasă”⁶⁰.

Rămânând în aceste cadre în care singura opțiune este plăsmuirea și auto-depășirea, omului nu-i rămâne decât să constate că nu poate afla nimic despre existența lui Dumnezeu, că nu poate intra în legătură cu El, iar

„a susține că omul produce el totul, prin capacitățile sale de plăsmuire revelațională, este o premisă complet eronată, dacă mai vrei să tragi concluzia unui Mare Anonim, unui alt ordin de viață, cât și unui raport plăsmuit cu El !!!”⁶¹.

La aceste concluzii blagiene despre originea și ființa religiei, mărturișește părintele Rezuș, nu se poate ajunge decât printr-o eroare sofistică de argumentare, eroare înțeleasă în cazul de față cu „a deduce din relativitatea formelor o relativitate a esenței, iar de aici o inadecvare între esența obiectului religiei – Dumnezeu”⁶². Dumnezeu și revelația sunt cele două realități care stau la baza tuturor plăsmuirilor omului:

⁵⁹ Petru REZUȘ, *Curs de teologie fundamentală*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Caransebeș, 1942, p. 519.

⁶⁰ Petru REZUȘ, *Curs de teologie fundamentală*, p. 520.

⁶¹ Petru REZUȘ, *Curs de teologie fundamentală*, p. 520.

⁶² Lucian BLAGA, „Religie și Spirit”, în *Gândirea*, anul XXI, nr. 4, aprilie 1942, p. 212.

„Acele două realități explică și alină toate sbuciumările naturale ale omului, pe care caută să-l înțeleagă, prin ochii necredinței, filosoful L. Blaga; inexistența acestor două realități explică însă și trista naștere a unui așa de nenorocit amalgam de ipoteze necredincioase, în tânăra filosofie românească a religiei”⁶³.

Citându-l pe N.Terchilă, părintele Rezuș arată că lucrarea „Religie și Spirit” a domnului Lucian Blaga nu face altceva decât

„să scrie în românește, în anul 1942, ceea ce a scris Ludwig Feuerbach în 1841, sau E. Renan (Viața lui Iisus), sau alți scriitori aderenți ai unei concepții din veacul trecut, de mult depășite și condamnate de toți gânditorii de seamă ai veacului nostru. Azi teoria aceasta mai e susținută doar de bolșevici pentru depărtarea poporului de la creștinism. În vreme ce poporul nostru luptă împotriva bolșevismului, în numele crucii, iată cum întăresc intelectualii frontul intern”⁶⁴.

Răspunsul dat de părintele Rezuș filosofiei lui Lucian Blaga a fost unul în care teologul nu s-a limitat întotdeauna la scrierile acestuia, ci de multe ori a fost un atac la persoană, unul din care nu a lipsit ironia și sarcasmul:

„Cazul însă stă mai altfel decât cum aparent se crede: dl Blaga, departe de-a se socoti, ceea ce este el cu adevărat, un necredincios de-un titanism luciferic fără pereche, enunță despre sine judecăți de valoare fără precedent la un om ce încă se află printre cei vii – crede că ar fi Eminescu redivivus! – își declară apoi în bloc opera creație genială pe care și-o transpune pe plan național, iar pe teologii care-l cearță creștinește, vădindu-i necredința și eresurile, și-i socoate nu numai dușmani ai săi, dar dușmani fanatici ai creației naționale, ai geniului autohton, ca oarecând popa Grama”⁶⁵.

⁶³ Petru REZUȘ, „Religie și spirit II”, p. 2.

⁶⁴ Nicolae TERCHILĂ, „Filosofia religiei la domnul Lucian Blaga”, în *Telegraful Român*, An. XC, Nr. 14, Sibiu, 5 Aprilie 1942, p. 4.

⁶⁵ Petru REZUȘ, „Tipul Blaga și Tipul Grama”, p. 4.

Sfârșitul filosofului și a filosofiei blagiene va fi, pentru părintele Rezuș, unul asemănător filosofilor apusene, căci un filosof plin de necredință, cu o vădită carență morală și care aleargă după efemeride senzaționale „va pieri așa cum au pierit multe glorii false”⁶⁶. Sfârșitul va fi unul firesc întrucât filosofia lui Blaga nu-și găsește niciun rost între nevoile neamului nostru:

„Ne întrebăm, cu drept cuvânt, ce rosturi pentru neamul nostru pot avea «diferențialele divine» care nu sunt decât niște coșmaruri izvorâte din capul unui filosof avid de originalitate, sau ce folos poate avea neamul nostru dintr-un «mare anonim» ce nici cunoscut nu se lasă, dar mi-te adorat de fiecare neam în limba lui și invocat în nevoile prin care trece...”⁶⁷.

Concluzii

Dincolo de spiritul polemic, răspunsul părintelui profesor Petru Rezuș vis-a-vis de Lucian Blaga vine ca o lămurire adusă filosofiei în ceea ce privește locul și importanța religiei, ceea ce face Lucian Blaga în filosofia românească fiind doar o reeditare eclectică atee a unor ipoteze raționaliste cu privire la religie și care pot fi urmărite din antichitate și până în perioada modernă. Toate acestea decurg, arată părintele Rezuș pe fondul excluderii pe care Lucian Blaga o face tezaurului revelațional supranatural, ceea ce permite considerarea religiei ca pe o simplă creație subiectivă, fără corespondent real. Pentru Lucian Blaga omul nu face decât să se înșele cu privire la religie, mai mult, religia aceasta este o apariție naturală care evoluează, omul creând-o pentru a-și explica existența și a-și îmbunătăți soarta.

În rezolvarea fenomenului religios, remarcă părintele Rezuș, Lucian Blaga nu respinge doar metoda empiristă științifică ci și metoda teologică,

⁶⁶ Petru REZUȘ, „Tipul Blaga și Tipul Grama”, p. 4: „Cazul Blaga, de la care se poate fără greș sări la tipul Blaga, ce circulă astăzi în filosofia și știința românească, va pieri însă așa cum au pierit multe glorii false, ce n-au reeditat în cultura românească decât deșertăciunile unei necredințe ce întâiu și-a scos capul apocaliptic în Apusul Europei...”.

⁶⁷ Petru REZUȘ, „Tipul Blaga și Tipul Grama”, p. 4.

nerecunoscând adevărul supranatural, ceea ce îl conduce la o cale greșită de argumentare.

Părintele Rezuș concludă că tot zbuciumul rațional care reiese din scrierile blagiene este o „avalanșă a necredinței”, și odată cu excluderea revelației divine este compromisă și adevărata origine a religiei, fenomenul religios fiind simplificat la ceea ce are el mai formal și mai subiectiv.

Abaterile clerului și tipurile acestora. Studiu canonic

Pr. Drd. Nicolae-Cătălin MIRIȘAN

nicolaemirisan@yahoo.com

Abstract:

As unanimously agreed, deviance is an action that undermines dogmatic doctrine, moral-spiritual values, liturgical rules and the canonical order of the Orthodox Church. Depending on their nature, according to the Rules and Regulations for Canonical Disciplinary Authorities and Courts of the Romanian Orthodox Church, deviations of the clergy are classified as dogmatic deviations, moral deviations, pastoral-liturgical deviations and administrative deviations. In this study, I wanted to point out that each deviation presented here has been carefully regulated by the holy canons, with clear explanations of regrettable actions as well as of how to solve these shortcomings. The reason why I chose this topic, presenting all types of deviations in a synthetic way, is to bring a lot of help to the clergy who, by reviewing it, will want to increase their efforts in order to remain loyal to the system of canonical discipline and hierarchical dutifulness.

Keywords:

synod, deviation, bishop, clergyman, priest, church, regulation

Considerații generale:

În tot mai multe situații se poate constata cum faptele reprobabile săvârșite de preoți, deosebit de grave și aducătoare de multă smintea-lă, devin prilejuri în care mirenii își revendică dreptul și competența de a hotărî asupra comportamentului regretabil al clerului, nesocotind că doar autoritățile bisericești, chiriarhul și instanțele de judecată bisericească pot și trebuie să intervină pentru a lua atitudine, dar și măsurile care se impun.

În acest sens, sfintele canoanele - repere normative ale Bisericii pentru întreaga creștinătate răsăriteană - aduc precizări clare în privința cazurilor de indisciplină clericală și constituie instrumentul obiectiv uzitat cu multă acrivie, dar ținându-se seama cu mult tact și de principii iconomiei.

Abateria constituie fapta care aduce atingere învățaturii dogmatice, valorilor moral-duhovnicești, rânduielilor liturgice și ordinii canonice ale Bisericii Ortodoxe¹. În funcție de natura acestora, conform *Regulamentului autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, abaterile sunt prezentate astfel²:

1. ABATERI DOGMATICE (doctrinare)

a. Apostazia

Apostazia reprezintă renunțarea la credința creștin ortodoxă, cu sau fără trecerea la o confesiune religioasă neortodoxă sau la o altă religie, făcută prin mărturisire publică sau privată a celui în cauză, prin viu grai sau în scris. Termenul în sine provine din grecescul *apostasis*, care însemnează părăsire.

În legătură cu apostazia clerului, *canonul 62 Apostolic* precizează: „Dacă pentru frica omenească fie a vreunui iudeu, fie a vreunui elin, sau a vreunui eretic, vreun cleric cumva leapădă numele lui Hristos, să se înde-părteze din Biserică; iar dacă leapădă numele de cleric, să se caterisească; dar pocăindu-se să fie primit ca laic”³.

¹ Cf. Hotărârilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nr. 2455/8 iunie 1949, 3505/15 iulie 1998, 972/4 martie 2003.

² *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015.

³ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FFLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, Ediția a III-a, Sibiu, 2005, p. 42

Pe lângă acest canon, o serie de alte canoane sunt lămuritoare în privința apostaziei: *can.: 10, 11, 14 sin. I ec.; 1, 2, 3, 12 Anc.; 10, 14 Petru Alex.; 2 Teofil Alex.; Epistola lui Atanasie cel Mare către Rufinian.*

b. Erezia

Erezia este respingerea unei părți a învățăturii de credință ortodoxă și susținerea intenționată și constantă a unei învățături greșite referitoare la dogmele Bisericii, precum și însușirea unei învățături eretice săvârșită prin mărturisirea publică sau privată, prin viu grai sau în scris. Termenul de erezie își are originea în cuvântul grecesc *eris*, care se traduce cu: dispută, controversă, neînțelegere.

Canoanele 45, 46 și 64 Apostolice menționează: „Episcopul sau presbiterul sau diaconul, dacă numai s-a rugat împreună cu ereticii, să se afurisească; iar dacă le-a permis acestora să săvârșească ceva ca clerici (să săvârșească cele sfinte), să se caterisească”; „Poruncim să se caterisească episcopul sau presbiterul care a primit (ca valid) botezul ori jertfa (euharistia) ereticilor. Căci ce fel de împărtășire (înțelegere) are Hristos cu Veliar? Sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul (II Cor. 6,15)”; „Dacă vreu cleric sau laic ar intra în sinagogă (adunarea iudeilor sau a ereticilor) spre a se ruga, să se și caterisească și să se și afurisească”.⁴ De asemenea, erezia este condamnată și de *canoanele: 1, 6 II ecum.; 1, 81 trulan; 1, 9 VII ecum.; 24 Ancira; 3 Neocezareea; 1, 2 Antiohia; 9, 32, 33, 34, 35 Laodiceea; 67, 109, 111, 112, 113, 114, 116 Cartagina; 1, 5, 20 Vasile cel Mare; 2 Teofil al Alexandriei.*

c. Schisma

Schisma (gr. *shisma* - ruptură, separare, dezbinare) este despărțirea de Biserică, prin acțiuni sau interpretări publice deosebite ale unor norme de disciplină, morală și cult din învățătura și Tradiția Bisericii sau nesupunerea și refuzul de a asculta de autoritatea bisericască, după ce i s-a atras atenția în scris.

Conținutul *canonului 31 Apostolic* osândește schisma fără echivoc:

„Dacă vreun presbiter, desconsiderând pe propriul său episcop, ar face adunare osebită (separată) și ar pune (așeza)

⁴ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 35 și 43.

alt altar, nevădindu-l cu nimic vrednic de osândă pe episcopul său în privința dreptei credințe și a dreptății, acela să se caterisească ca iubitor de stăpânire, căci este tiran (uzurpator). De asemenea și ceilalți clerici, și (anume) câți se vor adăuga lui, iar laicii să se afurisească. Dar acestea să se facă numai după una și a doua și a treia stăruință (pof-tire la ordine) din partea episcopului.”⁵

Canoanele 18 IV ecum.; 34 trulan; 6 Gangra; 5 Antiohia; 10, 11, 124 Cartagina; I Vasile cel Mare; 13, 14, 15 I-II Constantinopol, întăresc osândirea schismei.

d. Blasfemia

Blasfemia (lat. *blasphemia*) este fapta prin care sunt defăimate în public credința, cultul sau simbolurile creștine ortodoxe prin cuvinte, scrieri, gesturi sau imagini.

Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel vorbește despre blasfemie:

„Tu, cel ce te lauzi cu Legea, îl necinstești pe Dumnezeu prin călcarea Legii. Căci din pricina voastră este numele lui Dumnezeu blasfemiât între neamuri, așa cum este scris”
(*Rom. 2, 23-24*),

dar și o seamă de canoane: *can. 62 Apostolic; 10 I ecum.; 1, 2, 11 Ancira, 5 Gangra*: „Dacă cineva ar învăța despre casa lui Dumnezeu că este de disprețuit, ca și adunările dintr-însa, să fie anatema”⁶; *8, 10 Petru al Alexandriei; 73 Vasile cel Mare, 1 Ioan Ajunătorul.*

e. Sacrilegiul

Sacrilegiul (lat. *sacrilegium*) sau ierosilia este profanarea bunurilor sacre, impietatea, sau lipsa de respect față de cele sfinte, abatere condamnată de *canoanele 72 și 73 Apostolice*:

⁵ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 26.

⁶ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 220.

„Dacă vreun cleric sau laic ar fura din Sfânta Biserică ceară sau untdelemn, să se afurisească și să se întoarcă (res-tituie) încincit împreună cu ce a luat. Vas sfințit de aur sau de argint, sau pânză (sfințită) nimeni să nu-și mai însușească spre întrebuințare proprie, căci este lucru fără de lege (potrivnic legii). Iar de s-ar vădi cineva (făcând una ca asta), să se pedepsească cu afurisirea”;

iar *can. 15 Ancira* hotărește:

„În privința lucrurilor aparținătoare Bisericii, pe care presbiterii, nefiind episcopi, le-au vândut, Biserica să le reclame înapoi. Și stă în chibzuința episcopului de se cuvine a lua prețul înapoi ori nu, fiindcă de multe ori venitul celor vândute le aduce mai mult decât prețul”⁷;

canoanele: 16 Cartagina; 10 I-II Constantinopol; 66 Vasile cel Mare; 7 și 8 Grigorie de Nyssa; 43 și 44 Ioan Ajunătorul.

f. Nerespectarea Mărturisirii

Această abatere se referă la nerespectarea mărturisirii de fidelitate eclesială sau a jurământului depuse la absolvirea școlii teologice sau la hirotonie și include și **sperjurul** – jurământul fals.

Canonul 25 Apostolic le sancționează astfel:

„Episcopul ori presbiterul ori diaconul, prinzându-se în desfrânare, sau în **jurământ strâmb** (sperjur), sau în fur-tișag să se caterisească, dar să nu se afurisească, căci zice Scriptura: să nu urgisești de două ori pentru același lucru (*Naum 1,9*). Asemenea și ceilalți clerici”⁸.

Lămuritoare sunt și celelalte canoane cu aceleași referiri: *can. 94 trulan; 10, 64 și 82 Vasile cel Mare*:

„Iar călătorii de jurământ, dacă de nevoie și prin constrângere au călcat jurămintele, se supun la epitimii

⁷ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 47 și 209.

⁸ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 21.

mai ușoare, așa că aceștia să se primească după șase ani. Iar cei ce fără de constrângere au vândut credința lor, doi ani să se tânguiască și doi să asculte, iar în al cincilea proșternându-se să se roage, și alți doi fără de proaducere primindu-se la împărtășirea rugăciunii, așa în sfârșit, arătând firește pocăința corespunzătoare, se vor așeza iarăși la împărtășirea trupului lui Hristos”;

iar *can. 45 Ioan Ajunătorul* precizează:

„Canonul 82 al lui Vasile cel Mare hotărăște ca cei ce prin constrângere jură strâmb să se înlăture din comuniune pe trei ani; iar cei fără de constrângere, să fie înlăturați de la acesta pe zece ani. Iar noi credem de cuviință ca aceștia să se scoată din comuniune pe un an, mâncând după al nouălea ceas din zi mâncăruri uscate și făcând zilnic 250 de metanii”⁹.

g. Simonia

Simonia sau corupția este fapta prin care, în schimbul unor valori (bani, bunuri, sau avantaje), ori prin prietenie, nepotism, influențe sau presiuni politice și de orice altă natură, se obține o hirotonie, eparhie, parohie, funcție, distincție sau avansare clericală, precum și admiterea, notarea, absolvirea sau promovarea în învățământul teologic preuniversitar, universitar și postuniversitar. Simonia este considerat un păcat împotriva Duhului Sfânt. Denumirea vine de la numele unui vrăjitor, Simon Magul, care ascultând o predică a diaconului Filip s-a botezat. Văzând minunile pe care le făcea Sfântul Apostol Petru cu puterea harului Duhului Sfânt, Simon Magul, crezând că harul se poate vinde și cumpăra și ar deveni un mijloc de câștig dacă l-ar avea făcând și el minuni, i-a cerut Sfântului Apostol să-i vândă harul, oferindu-i bani, ceea ce desigur i-a fost refuzat, încercarea lui fiind socotită o impietate și condamnată de Biserică¹⁰.

⁹ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 427 și 493.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, Prof. Ecaterina BRANIȘTE, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 454.

Canoanele 29 și 30 Apostolice osândesc simonia în termeni foarte clari:

„Dacă vreun episcop, presbiter sau diacon ar dobândi această vrednicie (demnitate) prin bani, să se caterisească și acela ce l-a hirotonit și să se taie cu totul din comuniune (din Biserică), ca și Simon Magul de către mine, Petru”;

„Dacă vreun episcop, folosind stăpânitori (dregători) lumești, s-ar face prin ei stăpân peste vreo biserică, să se caterisească și să se afurisească, de asemeni și toți părtașii (complicii) lui”¹¹.

De asemenea, foarte bogate în conținut împotriva simoniei sunt și *canoanele: 2 IV ecum.; 22 și 23 trulan; 3, 4, 5 și 19 VII ecum.; 2 Sardica; 90 Vasile cel Mare; 1 Ghenadie al Constantinopolului; 1 Tarasie al Constantinopolului*

2. Abateri morale

a. Omorul

Omorul sau omuciderea este fapta voluntară sau involuntară cauzatoare de moarte a unei ființe umane. În legătură cu această abatere atât sfintele canoane, cât și hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (cu aplicare în cazul preoților din țara noastră) aduc claritate în modul gestionării unor astfel de situații.

Can. 65 Apostolic:

„Dacă în ceartă (sfadă), vreun cleric ar lovi pe cineva și dintr-o lovitură l-ar omorî, să se caterisească pentru prapirea sa, iar dacă ar fi laic, să se afurisească”;

can. 22 Ancira:

„În privința uciderilor de voie, vinovații să se smerească viața lor întreagă, iar de Cele desăvârșite să se învrednicească numai la sfârșitul vieții”;

can. 2, 43, 55 și 56 Vasile cel Mare:

¹¹ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 24-25.

„Cel ce cu voia sa a ucis și după aceea s-a căit, douăzeci de ani va fi neîmpărțit de Cele Sfinte, iar cei douăzeci de ani i se vor împărți lui astfel: patru ani trebuie să se tânguiască, stând afară de ușile casei de rugăciune și rugându-se credincioșilor care intră să facă rugăciune pentru dânsul, mărturisindu-și fărădelegea sa; iar după patru ani se va primi între cei ce ascultă și cinci ani va ieși cu aceștia; apoi șapte ani va ieși cu cei ce se roagă proșternându-se, patru ani va sta numai împreună cu credincioșii, dar din proaducere nu se va împărțăși; iar împlinindu-se aceștia, se va împărțăși de Cele Sfinte”.¹²

Amintim tot aici și *can. 5 Grigorie de Nyssa* și *can. 31 Ioan Ajunătorul*. De asemenea, *hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române* sunt edificatoare:

„Pentru cazurile de accidentare mortală cu autovehiculul săvârșite de preoți din culpă, cu intenție premeditată sau din vină, să se rețină lor gravitatea deosebită a faptului, interpretat biblic, canonic și regulamentar, vinovații fiind pasibili de maximum de pedeapsă, pierderea demnității și dreptului de slujire preoțească (depunere sau caterisire). La accidente mortale nu din culpă sau involuntar se va ține seama la judecata bisericească și de starea și de împrejurările de circumstanță, care le ușurează vina, aplicând în aceste cazuri principiul economiei. Încadrarea în drept și sancționarea acestui delict fără culpă să se facă de instanța bisericească, prin coroborarea prevederilor canonice cu cele în speță din Regulamentul de procedură bisericească, în contextul realităților vieții, a recuperării cadrelor clericale și din interes major de serviciu pentru eparhie sau Biserică”.

În aceeași hotărâre s-a precizat și faptul că

„se menține și se întărește hotărârea Sfântului Sinod nr. 10.844/1985, prin care clericul judecat sau sancționat de

¹² Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 44, p. 212 și p. 418.

instanțele bisericești pentru săvârșirea accidentului mortal cu autovehiculul nu din culpă, să fie obligat să dea declarație scrisă că nu va mai conduce vreun autovehicul”¹³.

b. Omorul săvârșit fără voie

Omorul săvârșit fără voie, din greșeală sau în legitimă apărare, prin lovire sau accidentare, este menționat în cuprinsul mai multor canoane, dintre care amintim: *can. 23 Ancira*:

„În privința uciderilor fără voie, hotărârea de mai înainte poruncește ca cei vinovați să dobândească cele desăvârșite la anul al șaptelea, potrivit treptelor hotărâte, iar a doua hotărâre poruncește să îplinească vreme de cinci ani”;

8, 11, 13:

„Părinții noștri nu au socotit între ucideri *uciderile din războaie*; mi se pare că le dau iertare celor ce luptă pentru buna cuviință și pentru dreapta cinstire de Dumnezeu. Dar poate că este bine a-i sfătui ca trei ani să se rețină de la împărtășire, ca cei necurați cu mâinile”¹⁴;

43, 54, 55, 57 *Vasile cel Mare*; 5 *Grigorie de Nyssa*; 31 și 32 *Ioan Ajunătorul*.

c. Comportamentul violent sau lovirea

În legătură cu aceste fapte săvârșite de clerici, *can. 27 Apostolic* precizează:

„Poruncim să se caterisească episcopul sau presbiterul sau diaconul care ar bate pe credincioșii care păcătuiesc, ori pe necredincioșii care au săvârșit nedreptate și care prin astfel de lucruri voiesc să-i înfricoșeze, pentru că Domnul nicăieri nu ne-a învățat aceasta, ci dimpotrivă, El fiind lovit,

¹³ Cf. Hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nr. 8268/24-25 octombrie 1995.

¹⁴ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 212 și p. 391.

nu a dat lovitura înapoi, fiind ocărât, nu răspunde prin ocară și pătimind nu amenință (*I Petru 2,23*);

iar can. 9 I-II Constantinopol (861) detaliază:

„Deoarece apostolescul și dumnezeiescul canon supune caterisirii pe iereii care se apucă să bată pe credincioșii cei ce au păcătuit sau pe necredincioșii cei ce au făcut nedreptăți, cei ce meșteșugind slujesc mâniei lor și, falsificând așezămintele apostolicești, au înțeles sub acei ierei numai pe cei ce bat cu mâinile lor, deși nici canonul nu are acest înțeles, nici mintea sănătoasă nu admite a se înțelege aceasta. Dar cu adevărat zadarnic și foarte greșit lucru ar fi să se caterisească numai cel de trei ori sau de patru ori lovind ar bate cu mâna sa, dar să rămână nepedepsit acela care, dându-i-se voie ca prin porunca ce o dă să bată, continuă răzbunarea brutal și până la moarte. Pentru aceasta, deoarece canonul oprește în general de a bate, și noi împreună așa hotărâm. Căci preotul lui Dumnezeu trebuie să povățuiască pe cel ce nu se supune legilor prin învățături și sfaturi, câteodată însă și cu certări bisericești, dar să nu se folosească de bice și lovituri asupra trupurilor oamenilor, iar dacă unii nicidecum nu s-ar supune și n-ar da ascultare corectării certărilor, nimeni nu oprește ca aceștia să se înțeleptească prin acuzarea lor la dregătorii locului. Căci și canonul al cincilea al sinodului de la Antiohia a canonisit ca cei ce bagă în Biserică gâlcevi și tulburări să se îndrepte prin mâna cea dinafară”¹⁵.

d. Clericul care divorțează din vina sa ori din proprie inițiativă sau de comun acord; clericul care divorțează din vina soției; clericul divorțat sau văduv care se recăsătorește; clericul care nu se îngrijește de educarea copiilor săi, de păstrarea și promovarea credinței ortodoxe, precum și de comportamentul cuviincios al familiei

¹⁵ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 23 și p. 342.

O seamă de sfinte canoane au acordat atenție sporită acestor fapte ce stau în strânsă legătură cu familia preotului. *Canonul 5 Apostolic* condamnă despărțirea clericului de preoteasă **din cauza evlaviei**:

„Episcopul sau presbiterul sau diaconul să nu-și alunge soția pe motiv de evlavie. Iar dacă ar alunga-o, să se afurisească, și străruind (rămânând neînduplecat) să se caterisească”.

Asupra **rigorismului fățarnic** s-a oprit *can. 51 Apostolic*:

„Dacă vreun episcop sau presbiter sau diacon, sau oricine din catalogul (cinul) preoțesc, se ține departe (se abține) de nuntă și de cărnuri și de vin, nu pentru înfrânare, ci din scârbă, trecând cu vederea (uitând) că toate sunt foarte bune și că bărbat și femeie l-a făcut Dumnezeu pe om, ci hulind, ar cleveti făptura, ori să se îndrepte, ori să se caterisească și să se îndepărteze din Biserică (să se afurisească). Asemenea și laicul”¹⁶.

Can. 6 trulan interzice **căsătoria după hirotonie**, *can. 1 Neocezarea* osândește clericul care se căsătorește după hirotonie, comite **adulter sau este desfrânat**, *can. 26 trulan* vorbește despre osânda **preotului căsătorit în mod nelegiuit**, *can. 8 Neocezarea* și *can. 21 Ioan Ajunătorul* reglementează **despărțirea canonică a clerului în situația adulterului soției**, *can. 18 Apostolic* amintește obligativitatea **viitorilor clerici de a se căsători cu fecioare**.

e. Adulterul, curvia, incestul, sodomia și alte păcate trupești contra firii

Adulterul (lat. *adulterium* - la altul) se referă la nerespectarea fidelității conjugale, iar incestul (lat. *incestus* - impur) este legătura nepermisă între persoane de același sânge: mamă-fiu, tată-fică, frate-soră, în general între rude în linie directă, păcat condamnat nu numai de Biserică, dar și de legile civile. Sanționarea acestor fapte este cuprinsă atât în Sfânta Scriptură (*I Timotei 1, 9-10*):

¹⁶ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 10 și p. 37.

„Știind acestea, că legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei fără de lege și răzvrățiți, pentru necredincioși și păcătoși, pentru necuvioși și spurcați, pentru ucigașii de tată și ucigașii de mamă, pentru omorătorii de oameni, pentru desfrânați, pentru sodomiți, pentru vânzătorii de oameni, pentru mincinoși, pentru cei care jură strâmb și pentru tot ce stă împotriva învățaturii sănătoase”,

dar și în *sfintele canoane*: 17, 23, 25, 67 *Apostolice*; 9 *I ecum.*; 3, 4, 5 *trulan*; 20 *Ancira*; 1 și 8 *Neocezarea*; 7, 61, 63, 67, 68, 70, 78 *Vasile cel Mare*; 3 *Teofil al Alexandriei*; 4 *Grigorie de Nyssa*; 21, 24 *Ioan Ajunătorul*. De asemenea, *canonul 9 Neocezarea* osândește **păcatele de dinainte de hirotonie**.

f. Beția, fumatul, consumul de droguri și de substanțe halucinogene asimilate drogurilor, spectacolele cu caracter violent și / sau indecent, jocurile de noroc, precum și petrecerea în localuri publice nepotrivite cu morala creștină

Toate acestea fiind incompatibile atât cu slujirea preoțească, cât și cu viața duhovnicească, sunt sancționate cu fermitate de către sfintele canoane: *can. 42 și 43 Apostolice și 50 trulan* osândesc **jocurile de noroc și beția**; *can. 9 trulan* oprește clericii în a face **negof cu băuturi**; *can. 54 Apostolic, 22 VII ecum.*; 24 și 30 *Laodicea* și *can. 40 Cartagina* dispun ca viețuirea creștinilor să fie cuviincioasă, iar **clericii și călugării să nu intre în ospătării și crășme** și nici în băile **obștești**.

g. Furtul, camăta, înșelăciunea sub orice formă și distrugerea bunurilor bisericesti

Sunt fapte îndreptate contra unei persoane sau a patrimoniului bisericesc, menite să aducă un câștig făptuitorului sau să provoace o pagubă. Pornind de la prescripțiile Sfintei Scripturi, care vorbesc despre neputința celor nelegiuți de a dobândi raiul (*I Corinteni 6,10*: „Nici furii, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu”), sfintele canoane condamnă aceste practici nefirești, cu referire la **furt** (*can. 41 Ioan Ajunătorul*), la **furtul din averea obștească** (*can. 42 Ioan Ajunătorul*), precum și la distrugerea bunurilor bisericesti – prădarea / **profanarea mormintelor** (*can. 43 Ioan Ajunătorul*).

h. Falsul în documente, înscrisuri sau în declarații

Este prezentarea, în mod voluntar, verbal sau în scris, a unor fapte sau informații neadevărate în scopul obținerii unor beneficii, pentru sine sau pentru altul, sau în scopul producerii unor prejudicii. Astfel de fapte profund smintitoare, sunt sancționate în primă instanță de către legislația civilă, dar și de prevederile canonice: *can. 44 Apostolic; 17 I ecum.; 3 IV ecum.; 10 trulan; 2, 3, 4, 9 Grigorie de Neocezarea.*

i. Insulta, calomnia, defăimarea și clevetirea

În cazul acestor fapte, canoanele 55 și 84 *Apostolice* vorbesc la modul concret:

„Dacă vreun cleric ar ocări pe episcop, să se caterisească; pentru că pe mai-marele poporului tău nu-l vei vorbi de rău (*Fapte 32,5*)”

și

„Dacă cineva ar ocări fără dreptate pe împărat (cârmuitor) sau pe dregător, să sufere pedeapsa și, dacă este cleric, să se caterisească, iar dacă este laic, să se afurisească”¹⁷;

dar și *can. 6 II ecum.; 5 Antiohia; 8, 10, 11, 19 Cartagina; 13, 14 I-II Constantinopol; 89 Vasile cel Mare.*

j. Faptele săvârșite contra moralei creștine, ordinii publice și bunei cuviințe, altele decât cele prezentate

Sunt prevăzute în conținutul sfintelor canoane o seamă de alte fapte în neconcordanță cu atitudinea și comportamentul firesc al creștinilor dar și al clericilor. De pildă, *canonul 51 trulan* spune:

„Acest sfânt și ecumenic sinod îi oprește cu totul pe cei ce se numesc măscărici (mimi) și privescările (spectacolele) acestora, apoi de asemenea și reprezentațiile de *vânătoare*, precum și de a se împlini *jocurile de scenă*. Iar dacă cineva nesocotește canonul de față și se dă pe sine la ceva din

¹⁷ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 39 și p. 53.

acestea ce sunt oprite, de ar fi cleric să se caterisească, iar de ar fi laic să se afurisească”¹⁸,

iar *canoanele* 62, 65 și 71 *trulan* și 60 *Cartagina* învață ca **ospetele, praznicele și datinile păgânești** să nu fie ținute de creștini. De asemenea, creștinilor li se amintește să fie **cuviincioși la nunți** (*can. 53 Laodiceea*), și că **petrecherile sunt oprite pentru cler** (*can. 54 Laodiceea și 15 Cartagina*).

k. Instigarea la atitudini și fapte negative

Numim instigare la atitudini și acțiuni negative acea faptă prin care o persoană determină, cu intenție, pe o altă persoană să săvârșească o abatere. Foarte multe canoane condamnă diferitele fapte ce sunt potrivnice modului de viață al creștinului în general și clericului în special: *can.: 51, 62, 65, 71 trulan; 53, 54, 55 Laodiceea; 15, 60, 61, 70, 72 Cartagina; 61, 66 Vasile cel Mare; 6, 7 Grigorie de Nyssa; 2, 3, 4, 5, 6, 9 Grigorie de Neocezareea; 40, 42, 43 Ioan Ajunătorul*.

3. Abateri pastoral-liturgice

a. Abateri privind săvârșirea Sfintelor Taine și a ierurgiilor:

I. Privind Taina Sfântului Botez

Modul în care este săvârșită Taina Sfântului Botez constituie o preocupare permanentă a Bisericii, încă din vremea creștinismului primar. Astfel, *canonul 47 Apostolic* învață că **botezul valid nu se repetă**:

„Episcopul sau presbiterul dacă ar boteza din nou pe cel ce are botezul cu adevărat sau dacă nu ar boteza pe cel spurcat de către eretici, să se caterisească, ca unul care ia în râs crucea și moartea Domnului și nu deosebește preoții adevărați de preoții mincinoși”,

iar *canonul 49 Apostolic* spune că **botezul se săvârșește numai în Sfânta Treime**:

„Dacă vreun episcop sau presbiter nu ar boteza după orânduirea Domnului, în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfânt,

¹⁸ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 150.

ci în trei fără de început, sau în trei firi, sau în trei mângâietori, să se caterisească”.

De asemenea, *canonul 50 Apostolic* ne învață cum se săvârșește Botezul, anume ***prin trei afundări***:

„Dacă vreun episcop sau presbiter nu ar săvârși cele trei afundări ale unei singure sfințiri (a botezului), ci numai o afundare, aceea care se dă întru moartea Domnului, să se caterisească. Pentru că nu a zis Domnul: întru moartea mea botezați, ci: mergând, învățați toate neamurile, botezându-i pe ei în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (*Matei 28,19*)”¹⁹.

În legătură cu locul oficierei botezului, *canoanele 31 și 59 trulan* sta-tornicesc ***locașul bisericii*** și nu alte locuri sau paraclise particulare. *Can. 45 Cartagina* stabilește faptul că ***nașii de botez trebuie să fie credincioși*** ortodocși căsătoriți, iar *can. 48 Laodiceea* întărește ***obligatia administrării sfintelor taine ale Mirungerii și a Împărtășaniei*** imediat după Botez.

II. Privind Taina Sfintei Cununii

Abaterile cele mai frecvente în legătură cu Taina Cununii au fost re-glementate de sfintele canoane și se referă la: ***interzicerea clericului de a oficia logodna separat de cununie*** religioasă²⁰, obligația clericului de a se încredința de faptul că ***mirii și nașii îndeplinesc prevederile ca-nonice și legale*** pentru săvârșirea cununiei (*can. 72 trulan, 14 IV ecum, 10 Laodiceea, 23 Ioan Ajunătorul*), ***oficierea de către preot a cununiei doar în biserica parohiei sale*** (*can. 12 I-II Constantinopol*).

III. Privind Taina Sfintei Spovedanii

Canonul 52 Apostolic ***condamnă acel cleric ce refuză pocăința*** ce-lui ce se întoarce de la păcat:

¹⁹ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 35 și p. 36.

²⁰ Cf. Hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, nr. 9027/2011, punc-tul 1.

„Dacă vreun episcop sau presbiter nu primește pe cel ce se întoarce de la păcat, ci îl respinge, să se caterisească, pentru că mârhește pe Hristos, Cel ce a zis: bucurie se face în cer pentru un păcătos care se pocăiește (*Luca 15,7*)”²¹,

iar *can. 132 Cartagina* și *can. 28 Nichifor Mărturisitorul* **osândesc pe clericul care divulgă secretul spovedaniei** și/sau **se** înfățișează ca martor pentru circumstanțele devenite cunoscute lui prin Taina Spovedaniei.

IV. Privind Taina Sfintei Euharistii

În ceea ce privește Taina Sfintei Euharistii, sunt cunoscute o serie de abateri și neajunsuri care s-au cerut corectate prin precizări canonice. Astfel, *canonul 13 I ecum. sancționează preotul care nu împărtășește pe muribund* și care dorește împărtășirea, chiar dacă este oprit de la împărtășire sau a mâncat și, de asemenea, este osândit **preotul care**, solicitat pentru împlinirea datoriilor sale, **din neglijență, a lăsat să moară un bolnav neîmpărtășit**. În legătură cu pregătirea cinstitelor Daruri la proscomidie, *can. 32 trulan* sancționează **preotul care nu amestecă vinul cu apă** pentru Sfânta Euharistie. Neglijența, intenția sau obiceiul clericului de a săvârși **Sfânta Liturghie fără Proscomidie**, precum și a aceluia care săvârșind Proscomidia și Sfânta Liturghie **lasă Sfintele Taine neconsumate** sunt condamnate de *canonul 10 I-II Constantinopol*. De asemenea, sunt socotite abateri și următoarele: clericul care a săvârșit Sfânta Liturghie **fără să fi ajunat înainte de slujbă** (*can. 41 Cartagina*), **clericul care slujește sfânta liturghie dar nu se împărtășește** (clericii care nu pot sluji din motive întemeiate, vor asista la Sfânta Liturghie purtând epitrahil). Menționăm și faptul că nu constituie abatere administrarea de către cleric a Sfintelor Taine, în caz de boală gravă sau de necesitate, într-o parohie străină, dacă acesta a informat autoritatea bisericească superioară (cf. *can. 7 și 43 Cartagina*).

V. Privind Taina Sfântului Maslu

Clericul care săvârșește singur Taina Sfântului Maslu, fără un motiv întemeiat, este sancționat conform prevederilor *Regulamentului*

²¹ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 37.

autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române, sancțiuni ce decurg din nerespectarea așezământului scripturistic ce fundamentează Taina Sfântului Maslu: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului (Iacob 5, 14)”.

VI. Privind Taina Hirotoniei

Canonul 9 Neocezareea osândește **păcatele de dinainte de hirotonie** precum și tăinuirea acelor fapte considerate impedimente la hirotonie, iar *canonul 68 Apostolic* vorbește despre greșeala **repetării hirotoniei**:

„Dacă vreun episcop, sau presbiter, sau diacon va primi a doua oară hirotonie de la altcineva, să se caterisească și el și cel ce l-a hirotonit, afară de cazul că ar dovedi că are hirotonia întâia de la eretici. Căci cei ce sunt botezați sau hirotoniți de unii ca aceștia nu este cu putință să fie nici credincioși, nici clerici”²².

Deci, **hirotonia ereticilor nu este validă**. *Can. 1 Apostolic* statornicește rânduiala ca episcopul să fie hirotonit în prezența a doi sau trei episcopi; *can. 2 Apostolic* – **preotul, diaconul** și ceilalți clerici **să fie hirotoniți de episcopul eparhiot**; *can. 35 Apostolic* – **episcopul care face hirotonii în afara eparhiei sale**, fără învoirea episcopilor respectivi, să se caterisească și el și cei pe care i-a hirotonit; *can. Sf. Teodor Studitul, Răsp. la întreb. 13* – **hirotonia săvârșită de un episcop cate-risit nu este validă**; *can. 33 VI ecum.* – **originea socială a candidatului nu constituie impediment la hirotonie**; *can. 6 IV ecum.* – **hirotonia făcută fără destinație este nulă**; *can. 8 Neocezareea* – **bărbatul a cărui soție a comis adulter nu poate fi hirotonit**; *can. 10 Sardica* – **hirotonia întru episcop** să se împărtășească **numai după ce candidatul a trecut mai înainte prin celelalte trepte preoțești**.²³

²² Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 45.

²³ Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, ”Îndrumător Canonic”, în Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 578-579.

b. Provocarea de tulburări, certuri și folosirea unui limbaj necuviincios

Faptele sus-menționate sunt osândite cu foarte multă acrivie în cuprinsul *canonului 1 al Sfântului Grigorie de Nyssa*, cel care aduce referiri consistente acestui canon.

c. Clericul care din motive pecuniare refuză oficierea slujbei înmormântării persoanelor din familii sărace

Împotriva acestui nefericit obicei, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a luat atitudine concretizată în următoarea hotărâre:

„Slujbele de înmormântare a creștinilor decedați provenind din familiile fără niciun venit, cu venituri reduse, sărace, cumuți copii sau handicap, bătrâni fără pensie sau cu o pensie modestă vor fi considerate servicii filantropice pentru care nu se vor solicita, nici primi contribuții bănești”²⁴.

d. Navetismul

Este fapta clericului care nu locuiește permanent în parohie, osândită de *canoanele: 16 I ecum.; 5, 8, 10, 20, 23 IV ecum.; 3 Antiohia; 90 Cartagina*.

e. Neglijarea sau neîndeplinirea datoriei de a predica și de a catehiza în biserică

Îndatorirea clericului de a predica și catehiza decurge din slujirea învățătoarească cu care a fost investit la hirotonie. Cu referire la aceasta, *canonul 58 Apostolic* precizează:

„Episcopul sau presbiterul arătând nepăsare clerului sau poporului și neînvățându-i pe aceștia dreapta credință, să se afurisească, iar stăruiind în nepăsare și în lenevie, să se caterisească”,

iar *canonul 19 trulan* spune: „Se cuvine ca înaintestătătorii Bisericilor să învețe întregul cler și popor în fiecare zi, și cu deosebire în duminici,

²⁴ Cf. Hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nr. 314/2013, punctul 3.

cuvintele dreptei credințe, culegând din Scriptura dumnezeiască înțeleșurile și judecățile adevărurilor și să nu treacă hotarele celor ce și sunt puse, sau predania de Dumnezeu purtătorilor părinți. ...”²⁵.

4. Abateri administrative

a. Neascultarea de autoritățile bisericești

Sunt socotite neascultare de autoritățile bisericești o seamă de fapte, cuprinse (în ordinea gravității lor) în *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, următoarele: **neglijența, neîndeplinirea sau îndeplinirea cu rea-credință a îndatoririlor statutare și regulamentare, precum și a tuturor ordinelor și dispozițiilor superiorilor ierarhici** (can. 4, 8 și 24 IV *ecum.*); **răzvrătirea și atitudinea dăunătoare vieții bisericești arătată prin cuvinte sau scrieri, acțiuni publice sau private, îndreptate împotriva deciziilor autorităților ierarhice superioare**, precum și **participarea la manifestații neautorizate de Biserică, constituirea sau participarea în organizații de tip sindical** (can. 18 IV *ecum.* și 34 *trulan*) și **cu caracter politic sau care contravin moralei creștine și demnității clericale** (can. 10 *Cartagina*); **activarea, în calitate de membru, în asociații, fundații și alte structuri asociative, fără binecuvântarea chiriarhului** (can. 34 și 39 *Apostolice*).

b. Administrarea frauduloasă și abuzivă a bunurilor bisericești

Prin aceasta se înțelege **neînregistrarea sau înregistrarea incorectă în gestiunea parohială a veniturilor bănești** destinate parohiei (donații, taxe stabilite în consiliul parohial, arende, chirii, subvenții pentru teren agricol și forestier), precum și **neinventarierea sau inventarierea incorectă a bunurilor patrimoniale** (obiecte, imobile, terenuri) donate unității bisericești. Toate aceste neajunsuri sunt reglementate de *Canoanele 41 și 73 Apostolic*, iar *canonul 24 Antiohia* vorbește detaliat și lămuritor despre chivernisirea bunurilor bisericești:

„Bine este ca cele ale Bisericii să se păstreze pentru Biserică cu toată grija și cu buna conștiință și cu credință

²⁵ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 40 și p. 128.

către Atotvăzătorul și Judecătorul Dumnezeu. Acestea se cuvin a se chivernisi cu judecata și stăpânirea episcopului căruia îi este încredințat poporul întreg și sufletele celor ce se adună la biserică. Și cunoscute să fie cele ce aparțin Bisericii, cu știrea presbiterilor și diaconilor dimprejurul lui, ca aceștia să știe și să nu le fie necunoscut care sunt cele proprii ale Bisericii, încât nimic să nu le fie ascuns; ca, de se întâmplă episcopului să moară, cunoscute fiind lucrurile cele ce aparțin Bisericii, nici acestea să nu lipsească și să nu se piardă, nici cele proprii ale episcopului să nu se surpe sub pretextul lucrurilor bisericești. Căci drept și plăcut este atât înaintea lui Dumnezeu, cât și a oamenilor ca cele proprii ale episcopului să le lase oricărora ar voi el; iar cele ale Bisericii pentru dânsa a se păstra și nici Biserica să nu sufere vreo pagubă, nici episcopul să nu fie lipsit de bunurile sale în favorul obștesc sub pretextul Bisericii, sau cei ce-i aparțin să cadă în proces și pe lângă aceasta, dânsul după moarte să se acopere de ocări”²⁶.

c. Alte abateri ale preotului paroh:

După gravitatea acestora, în cuprinsul *Regulamentului autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române* sunt prezentate următoarele: ***neconvocarea, anual, a Adunării parohiale sau, ori de câte ori este nevoie***, a Consiliului și Comitetului parohial, precum și neducerea la îndeplinire a hotărârilor acestora; ***neinformarea Consiliului parohial, la sfârșitul anului, despre veniturile și cheltuielile bisericești***, culturale, sociale și fundamentale, precum și despre modul de administrare a patrimoniului bisericesc; ***neluarea măsurilor necesare pentru întreținerea, repararea și restaurarea edificiilor bisericești parohiale***, ale instituțiilor culturale, social-filantropice și fundamentale, a casei și curții parohiale, a cimitirului parohial, precum și a altor bunuri bisericești parohiale.

²⁶ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 236.

d. Neinspectarea de către protopop, cel puțin o dată pe an, a parohiilor, filiilor și așezămintelor sociale din protopopiat

Această neîmplinire a obligațiilor ce-i revin protopopului este socotită abatere, în conformitate cu atribuțiile încredințate prin mandat de către chiriarh²⁷.

e. Prezentarea în instanțele civile, sau intervenția la autoritățile locale și centrale în numele instituției, dar și în cauze de interes personal, fără aprobarea prealabilă a chiriarhului

Canoanele 39 și 41 Apostolice dar și *can. 14 VII ecum.* amintesc faptul că așezarea slujitorilor bisericești (ascultarea preoților de episcopi) să se facă cu rânduială, după pravilă, iar reglementarea prezentării clericilor în instanțele civile fiind stipulată prin hotărârile Sfântului Sinod și Adunării Național Bisericești ale Bisericii Ortodoxe Române²⁸.

f. Contrazicerea publică a poziției oficiale a Bisericii

Contrazicerea publică a poziției oficiale a Bisericii referitoare la evenimente sau aspecte din viața și activitatea acesteia privitoare la credință, unitate eclezială și misiune pastorală, este considerată neascultare față de autorități și este sancționată ca atare (*can. 10 și 11 Cartagina*). În legătură cu exprimarea poziției oficiale a Bisericii, Sfântul Sinod a hotărât:

„Pentru exprimarea unitară a unor puncte de vedere publice în probleme de importanță națională și internațională, care ar putea fi receptate ca reprezentând poziția oficială a Bisericii Ortodoxe Române, vor fi respectate cu strictețe prevederile [...] potrivit cărora poziția oficială a Bisericii Ortodoxe Române este exprimată de Sfântul Sinod, Sinodul Permanent și Patriarhia Română și se aduce la cunoștință prin Biroul de presă al Patriarhiei Române. Pentru exprimarea unor puncte de vedere publice ale mitropoliilor sau

²⁷ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, art. 71, lit. b.

²⁸ Cf. Hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nr. 1058/4 martie 2003 și hotărârea Adunării Național Bisericești, nr. 1058/6 martie 2003.

eparhiilor, acestea se vor referi numai la probleme și evenimente cu caracter regional, care privesc eparhia sau mitropolia respectivă [...], în cazul în care nu există o poziție oficială a Sfântului Sinod sau a Patriarhiei Române în astfel de situații”²⁹.

g. Săvârșirea de slujbe liturgice în altă parohie fără încuviințarea preotului paroh, înființarea de paraclise particulare sau slujirea Sfintei Liturghii în paraclise particulare, fără aprobarea scrisă a chiriarhului

Aceste fapte sunt sancționate cu fermitate de sfintele canoane: 15, 31, 39 *Apostolic*, canonul 58 *Laodiceea* și canonul 31 *trulan*, care spune:

„Orânduim ca clericii care liturghisesc sau botează în paraclise care se găsesc înlăuntrul caselor, să facă aceasta cu învoirea episcopului din locul acela, așa încât dacă vreun cleric nu va păzi acest lucru în felul acesta, să se caterisească”³⁰.

h. Exercițarea de către clerici, direct sau prin interpuși, a oricăror activități private cu caracter economic și financiar, care contravin moralei creștine și aduc prejudicii spirituale și materiale Bisericii

Dintotdeauna îndeletnicirea clericilor cu acele tipuri de activități potrivnice demnității și misiunii lor au păgubit imaginea Bisericii, în ansamblul ei, sub forma cea mai gravă. Așa se explică faptul că, dintru început, autoritatea bisericească a intervenit pentru a corecta aceste devieri. *Canonul 6 Apostolic* vorbește ***despre incompatibilități***:

„Episcopul sau presbiterul sau diaconul să nu ia asupra sa purtări de grijă lumești; iar de nu, să se caterisească”³¹,

²⁹ Cf. Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nr. 3886/2008, punctul 2 și 3.

³⁰ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 135.

³¹ Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 11.

la fel și *canonul 81 Apostolic*:

„Am zis că nu se cuvine ca episcopul sau presbiterul să se pogoare pe sine în ocârmuiri obștești (publice), ci să se hărăzească (dedice) treburilor bisericești. Deci, ori să se supună a nu face aceasta, ori să se caterisească, căci, după povățuirea Domnului, nimeni nu poate sluji la doi domni (*Matei 6,24*)”³²,

iar *canonul 83 Apostolic* se referă la ***incompatibilitatea dintre slujirea clericală și oaste*** (armată).

i. Privind regimul Cărții canonice:

Cartea canonică reprezintă acel document bisericesc oficial prin care chiriarhul unei eparhii, la solicitarea unui episcop eparhiot, prezintă statutul canonic al unui cleric din eparhia sa, care dorește să se transfere într-o altă eparhie. Sfintele canoane vorbesc punctual despre importanța acestui document clerical: *can. 12 și 33 Apostolice, 13 IV ecum., 17 trulan, și 42 Laodiceea*. Conform *Regulamentului autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*

„reglementările privind regimul Cărții canonice sunt în competența examinării și soluționării Sfântului Sinod și vizează următoarele aspecte: ***niciun episcop nu poate primi un cleric dintr-o altă eparhie fără Carte canonică*** eliberată de episcopul eparhiot de la care a plecat; ***Cartea canonică este întocmită și completată în conformitate cu formularul aprobat prin hotărârile Sfântului Sinod***, iar utilizarea unui alt formular, completarea cu modificări, ștersături, ori cu date incomplete atrage după sine nulitatea Cărții canonice; în Cartea canonică se va preciza ***situația disciplinară a clericului***; ***Cartea canonică se eliberează la solicitarea scrisă a chiriarhului eparhiei în care se transferă clericul și se trimite prin corespondență chiriarhului care a solicitat-o*** (nu ajunge în posesia clericului

³² Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, p. 51.

care se tranferă); *eliberarea Cărții canonice produce vacanțarea postului ocupat; nu se eliberează Carte canonică clericului aflat în judecata instanțelor bisericești sau civile*, până când cauza pentru care a fost cercetat nu a fost soluționată printr-o hotărâre rămasă definitivă și irevocabilă³³.

Concluzii:

În final, trebuie amintit că Biserica Ortodoxă Română, prin organele ei interne de judecată bisericească, are competență exclusivă asupra tuturor abaterilor prezentate aici, iar judecata instanțelor civile nu trebuie să influențeze hotărârile instanțelor bisericești³⁴, nici să modifice sancțiunile aplicate de acele instanțe.

Chiar dacă tema aleasă pentru întocmirea prezentului studiu „*Abaterile clerului și tipurile acestora*”, pare să așeze într-un con de umbră multitudinea de realizări ale slujitorilor Bisericii - împlinite spre slava lui Dumnezeu, am socotit că prezentând toate tipurile de abateri într-un mod sintetic, ar putea aduce mult folos clericilor, care, retrecându-le în revistă, își vor dori să-și sporească grija pentru a rămâne în rândul disciplinei canonice și a ascultării ierarhice.

³³ *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, art. 44, p. 56-58.

³⁴ *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, art. 45, p. 58-59.

Încorporarea omului în Hristos prin Jertfa Euharistică

Drd. Sorin RADA

rada.sorin@yahoo.com

Abstract

The Holy Eucharist or the Lord's Supper corresponds to a higher stage of the spiritual experience of uniting the Christian with Christ. Through the Eucharist, we overcome the phases of purification through baptism and enlightenment in the spiritual life in spiritual life. From now on, we are no longer children or adolescents in Christ, but through the Eucharist, we become mature in Christ, uniting Him with the most intimate possible.

Keywords:

Eucharist, communion, liturgy, symbolism, christocentrism

1. Preliminarii

Oproblematică actuală a dialogului teologic la nivel ecumenic și inter-ortodox este constituită de viziunea asupra efectelor Jertfei Mântuitorului nostru Iisus Hristos precum și de modalitățile prin care aceste efecte se materializează în planul uman.

Având în vedere plaja extrem de largă a „susținerilor teologice” formulate de toate confesiunile creștine participante la dialogul ecumenic internațional, se observă, încă o dată, necesitatea reafirmării învățăturii ortodoxe privitoare la îndumnezeirea omului prin Jertfa Mântuitorului Hristos, ce se actualizează permanent prin Sfânta Euharistie, iar acest act al reafirmării să demonstreze și să argumenteze că învățătura

ortodoxă este învățătura cea adevărată și conformă cu Sfânta Scriptură și Tradiția Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți.

Așadar, este necesar să se reafirme faptul că existența vizibilă a Mântuitorului Hristos în cadrul Biserici este continuată prin Sfintele Taine instituite de El. Sfântul Nicola Cabasila ne spune că în vechime

„mai toate tainele se săvârșeau de regulă în cadrul sfintei Liturghii sau în conexiune intimă cu ea, deci cu Sfânta Euharistie, care rămâne în centrul vieții Bisericii, deoarece Sfânta Euharistie adună pe credincioși în Biserică și o face deci vizibilă și viabilă”¹.

Orice taină își are izvorul în în puterea Tainei Tainelor și anume Biserica – Euharistie. „În practica veche, orice taină era parte a Liturghiei și se desăvârșea cu Cina Domnului”²

Sfânta Euharistie este desăvârșirea tuturor celorlalte Taine, ea este singura Taină capabilă să îndepărteze orice întinare umană înaintea lui Dumnezeu și numai ea este Taina care face ca darurile primite prin celelalte Taine, să strălucească într-un mod evident.

Noi toți, cei născuți din Adam, avem drept moștenire păcatul și din această stare de păcat nu ne putem „emancipa” numai prin puterile noastre proprii, omenești, ci avem nevoie de sprijinul unei puteri divine, de harul dumnezeiesc. Acest sprijin ni-l dă Însuși Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, prin unirea Euharistică.

Împărtășindu-ne la Sfânta Masă, noi suntem în lume, dar nu mai aparținem acestei lumi, fiindcă Trupul și Sângele euharistic ne transformă din oameni cu natură de lut și păcătoasă, în oameni cu natură transfigurată, îndumnezeită.

Rostul mistic al unirii noastre euharistice s-ar cuprinde în următorul mănunchi de realități: apartenența noastră la Adam și trupul păcătos, prin Euharistie devine apartenență la Hristos și întrupare în trupul mistic-duhovnicesc al lui Hristos:

„*voi sunteți trupul lui Hristos, iar mădulele fiecare în parte*” (I Corinteni XXII, 27).

¹ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2009, p. 31.

² Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, traducere de Dr. Irineu Ioan POPA, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 287.

Fără îndoială că aici nu se vorbește de trupul carnal, ci mai degrabă de sufletul nostru împreună cu toate facultățile și puterile lui. Cuvântul „trup”, în acest caz, vizează sensul mistic³.

Grație unirii mistice euharistice directe cu Hristos, omul se face părtaș la o „cununie” de viață intimă, nevăzută, dar reală cu El. Prin această unire Hristos viază în noi și noi viem în El ca niște mădulare ale trupului Său mistic⁴.

Creștinii sunt din acest motiv pe deplin încredințați că se împărtășesc cu Trupul și Sângele lui Hristos. „În chipul pâinii ți se dă Trupul, iar în chipul vinului ți se dă Sângele lui Hristos, unit într-un singur trup și Sângele lui se răspândesc în mădularele noastre. Astfel, după cuvintele fericitului Petru, ajungem părtași firii dumnezeiești”⁵.

În urma euharistică, prin asimilarea Trupului și Sângelui celui Sfânt, ale lui Hristos, „focul regenerator”, se desăvârșește integrarea sau adopțiunea noastră ca membru ale trupului mistic al său. Măreția acestei taine se desprinde mai ales din îndoita calitate a ei, de Jertfă și de Împărtășanie.

Prezența lui Hristos între noi în decursul slujbei sfintei Liturghii, o putem împărți în trei faze mai importante, și anume: în proscomidie și până la vohodul mic din liturghia catehumenilor, Hristos este prezent în mod tipic-simbolic de la vohodul mic și până la prefacere, în liturghia credincioșilor, Hristos este prezent în mod simbolic-mistic și, în sfârșit, începând cu prefacerea euharistică, Hristos este prezent în chip real și substanțial.

Proscomidia este slujba de pregătire sau de punere înaintea, spre sfințire a darurilor aduse pentru jertfă. În sens tipic simbolic, Proscomidia este viața ascunsă a Mântuitorului începută înainte de „plinirea vremii” și continuată în cei 30 de ani, dar în același timp „*imaginea Împărăției cerurilor, avându-L în centru pe Iisus Hristos*”⁶.

³ Pr. Dr. Gheorghe ISPAS, *Euharistia-taina unității bisericii. Aspecte teologice și practice*, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2008, p. 29.

⁴ Mitr. Nicolae MLADIN, *Asceza și mistica paulină*, teză de doctorat, Sibiu, Editura Deisis, 1996, p. 37.

⁵ Sfântul CHIRIL al Ierusalimului, *Cateheze*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1945, p.256

⁶ ÎPS Bartolomeu ANANIA, Arhiepiscopia Clujului, *Cartea deschisă a Împărăției, o însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, București, Editura Institutului Biblic și de

Tăierea Agnețului simbolizează Întruparea Cuvântului, iar scoaterea Sfântului Agneț din prosforă (prescură) împreună cu cuvintele pe care le rostește preotul, simbolizează moartea și patimile lui Hristos. Așezarea pe Sfântul Disc închipuie îngroparea Domnului.

Agnețul, atâta timp cât stă la proscomidie, închipuie Trupul Mântuitorului la vârsta când El era rânduit ca dar.

Copia, cu care se taie și se înjunghie pâinea, închipuie sulița cu care a fost împuns Hristos pe cruce. Ultimele acte din rânduiala proscomidiei simbolizează primele faze din viața pământească a Mântuitorului, iar așezarea steluței pe sfântul agneț închipuie evenimentele legate de Nașterea lui Hristos sau – cum zice Sfântul Nicolae Cabasila – *„minunile săvârșite în acel trup, când era de curând născut și așezat încă în iesle”*⁷.

Acoperirea cinstitelor daruri simbolizează răstimpul vieții necunoscute a lui Hristos, înainte de ieșirea Sa la propovăduire. Se poate pune întrebarea: pentru ce în simbolismul proscomidiei, evenimentele din viața Mântuitorului se inversează, în așa fel încât patimile și moartea premarg nașterii? Aceasta, deoarece, anterior venirii lui Hristos în lume și nașterii Sale în ieslea din Betleem, profeții au profețit patimile și moartea Lui.

Antifoanele de la începutul Liturghiei sunt prevestire a ieșirii Mântuitorului la propovăduire. Ele închipuie vremea de dinainte de Ioan Botezătorul, Când Hristos era în lume, dar încă nu se făcuse cunoscut oamenilor.

„Deci cântările profetice (ale antifoanelor) închipuie timpul acela dinainte de Sfântul Ioan, când și Cinstitele Daruri prin care e închipuit Hristos, încă nu se aduc în mijloc, ci sunt puse deoparte, acoperite”⁸.

Ultimele dintre plasmodiile antifoanelor e o întâmpinare a lui Hristos, care se apropie și se arată. De aici Hristos începe să devină prezent în mod mistic în Sfânta Liturghie.

Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 49.

⁷ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2012, p. 48.

⁸ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii*, p. 51.

Ieșirea cu Sfânta Evanghelie și trecerea preotului cu ea prin biserică (vohodul mic), nu-l poate simboliza pe Hristos prezent numai în chip tipic și simbolic, ci este și o actualizare mistică a lui Hristos. Hristos a ieșit la propovăduirea Împărăției lui Dumnezeu. Drumul pe care îl face preotul cu Sfânta Evanghelie este drumul străbătut de Hristos de-a lungul Palestinei. Credincioșii Îl urmează și I se alătură Lui.

În această parte a Liturghiei există însă și elemente simbolice, astfel lumânarea purtată înaintea sfintei Evanghelii închipuie

„pe Înainte Mergătorul Domnului și Botezătorul Ioan, ori pe alți profeți, care vesteau venirea lui Hristos” și care, „ca niște stâlpi de foc au spintecat întunericul veacurilor , luminând calea către Hristos prin ale lor mai dinainte bune vestiri”⁹.

Intrarea cu Sfânta Evanghelie prin ușile împărătești arată că, prin venirea lui Hristos în lume, intrarea în cer este deschisă tuturor credincioșilor. După cum îngerii din cer cântă și preamăresc pe Dumnezeu, zicând „*Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul*” (Isaia VI, 3), la fel biserica luptătoare cântă, împreună cu Biserica triumfătoare (îngerească), cântarea „*Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare...*”. Urmează citirea Apostolului, timp în care preotul cădește, fumul de tămâie simbolizând că

„prin vestirea Evangheliei la toată zidirea, darul Duhului Sfânt a umplut inimile oamenilor de bună mireasmă duhovnicească”¹⁰.

După Apostol , se citesc pericope din Sfânta Evanghelie. Prin aceste citiri, prezența lui Hristos devine simțită. Nu numai că Îl vedem și pășim pe urmele Lui, ci chiar Îi ascultăm învățătura, luăm aminte la minunile Lui, până auzim glasul în chemarea pe care ne-o face.

Intrăm în Liturghia credincioșilor și ne apropiem de prefacerea darurilor. Cinstitele daruri, ce se află încă la Proskomidiar, sunt încă simbol al lui Hristos. Ele, coboară în chip mistic pe Hristos alături de credincioși, iar pe credincioși îi face contemporani cu El.

⁹ Pr. Econom Constantin MOISIU, *Să stăm bine, să stăm cu frică*, București, Tipografia cărților bisericești, 1941, p. 245.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Petre VINTILESCU, *Liturghierul Explicat*, București, 1972, p. 184.

Heruvicul deșteaptă pe creștinii prezenți, ca, închipuind ei în taină pe Heruvimi, adică, asemănându-se în mod misterios Heruvimilor și cântând dimpreună cu dâșii, Treimii celei de viață făcătoare întru sfânta cântare, să lepede toată grija cea lumească, adică să nu cugete nici la avere, nici la mărire, nici la desfătări lumești, ci cu demnitate să primească pe Împăratul tuturor făpturilor pământești și cerești și să-l onoreze pe Acela pe care îl onorează în ceruri și pe care Îl înconjoară cetele îngerești, intonându-I cântarea: „Aliluia”.

Urmează intrarea cea mare (Vohodul mare) , care accentuează prezența mistică a lui Hristos în Liturghie. Actul simbolic al vohodului mare este tot mai mult învăluit de mister. Intrarea aceasta închipuie

„arătarea cea urmă a lui Hristos, prin care, mai ales, s-a aprins ura Iudeilor, când a făcut drumul din patrie (Galileea) spre Ierusalim, unde trebuia să se jertfească și când a intrat în cetate însoțit și proslăvit de mulți”¹¹.

Mai închipuie această ieșire mare și patimile Domnului, drumul Lui către Golgota pentru a se jertfi spre mântuirea neamului omenesc.

Așezarea Cinstitelor daruri pe Sfânta Masă cuprinde în sine, rând pe rând,

„semnificația răstignirii Mântuitorului pe cruce, coborârea Sa de pe dânsa și depunerea în mormânt de către sfintele femei, împreună cu Iosif și cu Nicodim. Obiectele întrebuințate aici capătă un înțeles mistic aparte, astfel, procovățul de deasupra discului închipuie năframa cu care a fost înfășurat capul lui Iisus în mormânt, iar cel de deasupra potirului amintește de giulgiul care a învelit corpul Său, în timp ce „aerul”, ce se așează peste sfintele vase, înseamnă piatra prăvălită peste ușa mormântului. Până și tămâia întrebuințată la clădire capătă în acest moment o însemnătate mistică reprezentând aromatele, cu care a fost uns Sfântul Trup al Domnului. Sfânta Masă și antimisul închipuie mormântul în care El a fost așezat, iar închiderea ușilor împărătești și tragerea dverei (perdelei) reprezintă întărirea mormântului cu pază și pecetluirea sa”¹².

¹¹ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii*, p. 194 .

¹² Pr. Petre VINTILESCU, *Misterul Liturgic*, București, Tipografia Curierul judiciar, 1926, p. 17-18.

Credincioșii îl urmează astfel, în mod mistic, pe Hristos pe drumul patimilor Lui. Ei îngenunchează cu umilință și cu inima zdrobită de durere pentru suferințele Domnului și se roagă ca Dumnezeu să-I învrednicească de darurile sale.

Mulți teologi sunt de părere că partea centrală, respectiv momentul culminant al Sfintei Liturghii este anafora liturgică, respective partea a treia – epicleza – invocarea Sfântului Duh și prefacerea Darurilor (μεταβολη), deși am putea preciza că momentul cel mai important este chiar împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, acesta fiind momentul prin care Dumnezeu curăță, îndumnezeiește, sfințește pe cei ce îl primesc în mod tainic.

În clipa aceasta, darurile (pâinea și vinul) se prefac în Însuși cinstitul Trup și Sânge ale lui Hristos Dumnezeu și, de acum, Hristos e prezent fizic, trupește, în Liturghie, deci nu numai printr-o comunicare duhovnicească a credincioșilor cu El, ci în chip real și substanțial, stabilindu-se, astfel o identitate între materia jertfei euharistice și a celei de pe Golgota, prin acțiunea Sfântului Duh. Este totodată,

„o formă de prelungire în timp, de actualizare sau de perpetuare în mijlocul nostru a prezenței lui Hristos, cel junghiat odată pentru totdeauna este o multiplicare în timp și spațiu a unicei Jertfe de pe Golgota”¹³.

Prefacerea este un mister, adică o lucrare, nu numai nevăzută, dar nepătrunsă și ascunsă puterilor rațiunii omenești. Această prefacere este tainică, minunată, supranaturală:

„ea se concretizează prin energia și lucrarea Sfântului Duh. Simțurile noastră natural nu o cuprind. Ochii noștri nu o văd. Credința noastră însă, care vede cele nevăzute și suprasimțirea noastră duhovnicească în har, care percepe și trăiește cele supranaturale și veșnice, vede, trăiește și gustă pe Însuși domnul nostru Iisus Hristos, Care este întreg și deplin în trupul și Sângele Său euharistic”¹⁴.

¹³ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială*, București, Editura Basilica, 2016, p. 292.

¹⁴ Arhim. Hristofor STAVROPOULOS, *Dumnezeiasca euharistie. Taina Tainelor*, traducere de Pr. Dr. Constantin I. BĂJĂU, Atena, Editura Apostoliki Diaconia, f.a., p. 2.

Aici se concentrează misterul liturgic adevărat și real: în această primire întru ale Sale a sacrificiilor noastre material și spiritual, în această mijlocire a cultului nostru de adorație, în această lucrare și continuare a operei Mântuitorului.

Prin Liturghia Bisericii, prin Sfânta Euharistie, mai ales, ajungem trupul mistic al lui Hristos, atât pe calea unirii individuale cu El, cât și prin unirea tuturor în același pahar (potir) și din aceeași pâine. Din momentul prefacerii darurilor euharistice, Domnul

„rămâne continuu, întreg și același, sub amândouă chipurile și în fiecare parte în Sfânta Împărtășire”¹⁵.

Toată rânduiala liturgică următoare prefacerii e pusă în raport cu actul istoric supreme al jertfei îndeplinite de Mântuitorul Hristos pe Golgota. Astfel, înălțarea Sfântului Agneț, împreună cu exclamarea „*Să luăm aminte, sfințele Sfinților*” reprezintă ridicarea lui Hristos pe cruce, iar frângerea în patru părți a Agnețului, dă imaginea morții sale. Împărtășirea noastră cu Sfânta Cuminecătură închipuie Învierea Sa și, concomitent cu aceasta, învierea noastră duhovnicească.

„Finalul operei pământești a Fiului lui Dumnezeu îl formează ultimele povățuiri date de El apostolilor Săi, pe care Liturghia le amintește prin cele două arătări ale Darurilor sfințite și anume, atunci când poporul este îndemnat să se apropie de Sfânta Împărtășanie „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste» și arătarea în aceasta clipă a Sfințelor Taine, din fața ușilor împărătești, amintește arătarea Mântuitorului pe Muntele Măslinilor, iar cea din urmă, însoțită de cuvintele «totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor», reprezintă ultima arătare a Domnului în fața Apostolilor, înainte de Înălțarea Sa la cer, pe când depunerea lor la Proscomidie simbolizează însăși Înălțarea, un act ultim al proslăvirii Mântuitorului, începuta mai înainte prin Înviere”¹⁶.

¹⁵ ****Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1952, p. 182.

¹⁶ Î.P.S. Bartolomeu ANANIA, *Cartea deschisă a Împărăției*, p. 243.

Liturghia se încheie prin rugăciuni de preamărire a lui Dumnezeu, iar credincioșii, transfigurați și îndumnezeiți prin unirea mistic - euharistica cu Hristos, părăsesc plini de bucurie duhovnicească sfântul lăcaș, pentru că s-au învrednicit de prezența reală a lui Hristos în Sfânta Euharistie, cu deosebit de importante consecințe: este prezent în Euharistie nu numai cu Trupul și Sângele Său, ci și cu sufletul și dumnezeirea Sa, cu întreaga Sa ființă ca Dumnezeu-Om; este prezent permanent, nu numai în momentul prefacerii, ci cât timp vor exista elementele euharistice. Este prezent întreg în fiecare părticică, oricât de mică ar fi, căci Unul este Hristos. Același Trup și Sânge, întreg și nedespărțit există pretutindeni în Biserică, oricâte Liturghii s-ar săvârși, în orice loc.

Însuși Mântuitorul fiind prezent prin prefacere, Euharistiei I se cuvine aceeași închinare (adorare) ca și Persoanei Sale¹⁷.

2. Sfânta Euharistie – unitate și comuniune a credincioșilor în Biserica lui Hristos

Existența eclezială a omului îl face ca să fie ipostaziat după modelul euharistic. Dumnezeu când și-a asumat firea umană „*nu ne-a iubit pe noi numai ca pe Sine, ci mai presus de sine*”¹⁸. În felul acesta a arătat că Cel desăvârșit în iubire, nu cunoaște diferența între ceea ce îi este propriu și ceea ce este propriu altuia și astfel „*Hristos a înviat în oameni lumina legii iubirii*”¹⁹. Prin ea omul își păstrează dispoziția interioară constantă, căutând să prezinte aceeași atitudine față de toți, în mod egal. Prin deschiderea propriei dispoziții iubitoare, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că se ajunge la iubire cu cel iubit. În această unire se poate vedea că ipostasele umane sunt expresia aceluiași chip al lui Dumnezeu deoarece

„natura în totalitatea Sa este chipul lui Dumnezeu.
De aceea între purtătorii aceleiași naturi, trebuie să se

¹⁷ Î.P.S. Bartolomeu ANANIA, *Cartea deschisă a Împărăției*, p. 244.

¹⁸ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistola 44*, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești.”, vol. 81, traducere introducere și note de Pr. Prof. D. STĂNILOAE, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 172.

¹⁹ Stelian GOMBOȘ, *Sfânta Euharistie- Taina nemuririi. Rolul ei în creșterea duhovnicească a credincioșilor*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 2014, p. 83.

stabilească relații de iubire reciprocă, care să topească multitudinea mădularelor în unitatea chipului”²⁰.

Dar Hristos care ne unește cu El și ne comunică viața umanității Sale desăvârșit îndumnezeite, este Hristos Cel înviat.

El ne comunică viața umanității Sale înviate, pregătindu-ne și pe noi pentru înviere. Sfânta Euharistie ne introduce pe calea unirii depline cu Hristos, încă din viața pământească și pentru a o avea în mod desăvârșit în viața viitoare. Marele dar al comuniunii ne ajută să ne învrednicim de viață veșnică încă de aici căci *„ea nu ne este dată numai după învierea din morți, ci se începe mai curând, căci încă din această viață ne îndulcim de neîntrerupta comuniune cu Dumnezeu”*²¹. Căci omul este creat pentru viața veșnică, ca viață de veșnică relație iubitoare cu Dumnezeu întreit în Persoane, care ne unește cu Ele în iubire și ne umple de viața Lui. Fiecare om e creat spre viața de veci, pentru că fiecare este unic în modul său de a înțelege existența, de a o trăi și de a se comunica prin iubire lui Dumnezeu cel veșnic și semenilor săi, dar și de a primi comunicarea vieții de la ei.

„Cuvântul lui Dumnezeu, a chemat persoana umană la existență, ca un partener creat, într-o relație dialogică, specifică, cu Persoana Cuvântului și cu persoanele semenilor în iubire nesfârșită, persoana umană este chemată la o viață spiritual- materială, constientă în comuniune de iubire cu Logosul”²².

Unitatea Bisericii prin același Duh, nu egalează însă pe acea a Sfintei Treimi, pentru că se realizează printre persoane umane. Forma avansată a unității Bisericii este posibilă pentru că unitatea la care se tinde este de natură deosebită, se ridică la treapta unității persoanelor umane cu cele divine iar *„Duhul Sfânt este mereu prezent în acest drum, este întreg pretutindeni și este întreg în fiecare”*²³.

²⁰ Drd. Cristescu VASILE, "Caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu în Om", în *Studii Teologice*, anul XLIV (1992), nr. 1-2, p. 107.

²¹ Drd. Cristescu Vasile, "Caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu în Om", în *„Studii Teologice”*, p. 108.

²² Drd. Liviu STOINA, "Aspectul comunitar al vieții umane și creștine", în *Studii Teologice*, anul XXXVII (1985), nr. 7-8, p. 476.

²³ Drd. Liviu STOINA, "Aspectul comunitar al vieții umane și creștine", p. 477.

Această prezență a Duhului se realizează prin harul Său, care în sufletul oricărui credincios este asemenea unui izvor viu, cu o lucrare care are drept consecință unitatea, o unitate cu dublu caracter: unitatea noastră cu Hristos și unitatea dintre noi. Descriind această activitate a Sfântului Duh, din noi, Sf. Ioan Gură de Aur spune:

„după cum în trup sufletul stăpânește și conduce totul și face unitatea acțiunii în diversitatea membrilor, astfel este și aici. Același Duh ni s-a dat pentru a uni ființele, care diferă atât după rase cât și după obiceiuri. Bătrânul și tânărul, bogatul și săracul, copilul și cel matur, femeia și bărbatul, toși creștinii formează în Hristos un singur trup”²⁴.

Harul nu ne leagă numai în comuniune cu Dumnezeu ci și întreolaltă:

„Noi știm că dacă cineva cade, singur cade; dar nimeni nu se mântuiește singur. Cei ce se mântuiesc, se mântuiesc în Biserică, ca membri ai ei și în unirea cu celelalte membre ale sale”²⁵.

Noi suntem cuprinși în Hristos prin Duhul Sfânt și participăm cu El la filiația veșnică a Tatălui. Fiind uniți cu Tatăl și cu Fiul, credincioșii sunt uniți și între ei sunt animați de aceeași viață așa încât comuniunea cu Tatăl și comuniunea între credincioși se prezintă ca două aspecte ale aceleiași realități: *participarea la viața veșnică*, iar *unitatea Bisericii este o imitare și o participare la taina unității divine*.

Sfintele Taine ca și Biserica, au ceva ce se vede și ceva nevăzut, e același har care ne unește pe toți. Toți sunt părtași de darul comuniunii, lărgind astfel Trupul tainic al Bisericii și dorind ca toți „*îngeri și oameni, să ia parte la imnul de laudă, ca mulțimea lăudătorilor să sporească măreția lui Dumnezeu*”²⁶.

Bucuria comuniunii noastre nu scade, ci ea va continua să rămână până la sfârșitul veacurilor, ca și după aceea, adăpată din izvorul Crucii lui Hristos:

²⁴ Drd. Cristescu VASILE, "Caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu în Om", p. 109.

²⁵ Alexis HOMIAKOV, *Biserica Una*, traducere de prof. N. CHIȚESCU, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XXXVI (1960), nr. 9-10, p. 397.

²⁶ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii*, p. 105.

„Coasta ta cea purtătoare de viață, revărsându-se ca un izvor din Eden, adapă Hristoase Biserica Ta ca un râu cu-vântător veselind făptura”²⁷.

Ființa, trăită în comuniune se îmbogățește pe măsura numărului persoanelor aflate în relație și mai ales în această comuniune.

Importanța și semnificația Euharistiei sunt fundamentale și maxime pentru viața omului, pentru viața lumii, căci ea este unirea cea mai înaltă care se poate realiza între om și Domnul nostru Iisus Hristos, cu Dumnezeu, în Împărăția Sa. Ea susține creșterea permanentă a creștinilor în Hristos, în Trupul Său tainic – *Biserica* – în comuniunea iubirii cu Iisus Hristos și între ei, Euharistia fiind prin aceasta un sacrament al împăcării, al iubirii și a unității profunde a oamenilor în Domnul nostru Iisus Hristos, a mântuirii în El și prin El²⁸.

Dumnezeiasca Euharistie ne unește cu Mântuitorul Iisus Hristos și pe noi unii cu alții, deoarece toți credem în Unicul Hristos – Care este ieri, azi și în veci Același și prin Care ne împărtășim cu aceleași Sfinte Taine. Ea este Taină a Bisericii și a unității Bisericii fiindcă în ea se pecetluiește unitatea de credință încununând Liturghia Cuvântului. Dumnezeiasca Euharistie se săvârșește în adunarea credincioșilor, în prezența întregii comunități și în cadrul liturgic. În acest context

„ideea de Biserică și cea de Liturghie au unul și același conținut ele nu pot fi cu nimic separate, iar faptul euharistic săvârșit în cadrul lor cimentează desăvârșit această inseparabilitate de esență dintre ele”²⁹.

Ideea de comuniune în Hristos este prin excelență bisericească și liturgică. Ideea de comuniune este cea care definește în primul rând Biserica. Ideea comunitar-eclesiologică este redată deplin în realitatea euharistică, unde pâinea și vinul euharistic sunt simboluri ale ideii de

²⁷ ****Triodul*, Stihira Fericirii a IV-a de la Slujba Sfintei Patimi, ediția V, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1946, p. 73.

²⁸ ****Spovedania și Euharistia, izvoare (Colectiv de autori)*, București, Editura Basilica, 2014, p. 243.

²⁹ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 582.

comuniune. Ele înfățișează imaginea cea mai sugestivă a ideii de unitate în pluralitate. Ele devin realități supreme ale acestei idei, în faptul euharistic, adică după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „*taina în-săși a Bisericii lui Hristos*”³⁰.

Ideea de pâine unică analizată în realitatea euharistică, înfățișează cea mai reușită imagine a Bisericii sub aspectul ei de adunare, de comunitate, idee admirabil exprimată de învățătura celor doisprezece Apostoli, unde se analizează ingenios iconomia pâinii euharistice:

„Precum această pâine era risipită pe munți și după ce s-a adunat s-a făcut una, așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii, întru împărăția Ta”³¹

imagine cuprinsă și în vinul euharistic, care și el după cum citim la Sfântul Dionisie Areopagitul „*deși din mai multe boabe devine după tescuire un singur tot, o singură băutură sfântă, însemnând și el ca și pâinea, unirea creștinilor în Hristos*”³².

Biserica este nume de adunare pentru că „*Biserica este acolo unde este adunarea euharistică, ce se împărtășește de Hristos întreg*”.³³ Astfel, putem afirma că adunarea euharistică este expresia unității Bisericii dar semnul distinctiv empiric al ei. Prin faptul euharistic pe care se axează, Liturghia reprezintă chintesența cultului creștin, care în amploarea lui, se desfășoară pe plan eclesiologic liturgic, ideea de Biserică și de Liturghie fiind un singur tot.

Credința Bisericii este ancorată adânc în Hristos ca realitate plenară, care încorporează în Trupul Său tainic, într-o unire ascendentă, toate membrele Sale care se împărtășesc din relația de iubire și comuniune cu El, în gradul suprem prin Dumnezeiasca Euharistie. „*Săvârșindu-se bisericesc - liturgic, Dumnezeiasca Euharistie cere participarea la cult*

³⁰ Arhim. lect. dr. Teofan MADA, „Biserica și Euharistia în teologia Sfântul Ioan Gură de Aur”, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9, 2014, p. 52.

³¹ ****Didahia sau Învățătura celor 12 Apostoli*, cap. IX, în *Scrierile Părinților Apostolici, în Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 29-30.

³² Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 12, MPG. III, col. 444, în *Spovedania și Euharistia, izvoare*, p. 349.

³³ Drd. Ioan TULCAN, „Unitatea Bisericii manifestată în unitatea de credință și în Taine”, în *Orthodoxia*, anul XXIV, (1982), nr. 4, p. 522.

a întregii comunități”³⁴ căci „unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Matei XVIII, 20). Aceasta înseamnă că încorporarea noastră în Hristos prin Liturghie și Euharistie, implică în același timp și stabilirea unei comuniuni cu celelalte mădulare ale trupului lui Hristos.

Biserica este acolo unde se lucrează împărtășirea euharistică, unde toți sunt părțile ale aceluiasi nucleu – *Hristos* – și unde individualismul se dezintegrează formând o structură diametral opusă, închegată – *unitatea tuturor în și prin Hristos*. Când spunem Biserică, spunem de fapt poporul lui Dumnezeu chemat să se adune acum în Trupul lui Hristos, căci

„Plenitatea Trupului este dată în Euharistie, ceea ce înseamnă că toată adunarea euharistică, posedă toată plenitudinea Bisericii lui Dumnezeu în Hristos”³⁵.

Unitatea ce se realizează prin Euharistie, este indisolubilă, pentru că prin intermediul ei

„Hristos se imprimă până în carnea și Sângele nostru, producându-se o adevărată comuniune de carne și de sânge, purificate și penetrate de Duhul”³⁶.

Fără împărtășirea de Trupul și Sângele lui Hristos și fără unitatea credinței, Biserica nu ar putea exista. În ortodoxie, unitatea de credință este cea care deschide calea înaintării spre Tainele lui Hristos. Deci unitatea credinței și convingerea că prin euharistie ajungem la împărtășirea de Însuși Hristos, sunt solidare în Ortodoxie cu convingerea despre Biserică ca unitate profundă a credincioșilor cu Hristos și între ei în Hristos.

Fără unitatea de credință și fără o Biserică în acest înțeles, nu s-ar putea realiza o astfel de împărtășire euharistică pentru că

³⁴ Pr. Ghe. TILEA, „Evlavia Euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur”, în *Studii Teologice*, anul IX (1957), nr. 9 – 10, p. 635.

³⁵ Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 129.

³⁶ Pr. Prof D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii”, în *Studii Teologice*, anul XVIII(1966), nr. 9-10, p. 543 .

„Trupul lui Hristos sau Biserica, se zidește în mod sinergic, prin unitatea credinței membrilor ei și prin trupul personal al lui Hristos”³⁷.

Puterea care zidește își ia seva din acest „*trup personal al lui Hristos*” și se manifestă și prin unitatea de credință a membrilor Bisericii. Creștinii bisericii primare pretutindeni unde se aflau, formau un corp unitar pentru că frângerea pâinii întărea unitatea credinței și a dragostei, creând între ei o legătură indisolubilă. Pentru a menține nealterată această unitate, reprezentanții Bisericii se îngrijeau și insistau asupra necesității de a păstra intact depozitul și unitatea credinței. Nu se poate concepe unitatea credinței în Hristos fără unitatea adevărului despre Hristos.

Toate adevărurile credinței noastre, toate adevărurile dumnezeiești, sunt legate de credință căci prin ea le primim și prin ea creștem în ființa noastră. Euharistia și din acest punct de vedere este Taina unității celei mai înalte pentru că ea implică gradul cel mai înalt al credinței și al unității de credință, atât înainte de împărtășirea de Hristos cât și după împărtășirea de El. De aceea este necesar ca adevărul euharistic conținut în Revelație, să fie la rândul său unul singur și aparținând unei singure Biserici adevărate. Numai în acest context se poate vorbi de Sfânta Euharistie ca plenitudine a Bisericii, înțeleasă ca fiind unitatea desăvârșită a credincioșilor cu Hristos și între ei. O fisură a unității de credință este îndoiala: „*Oare a zis Dumnezeu cu adevărat?*” (Facere III, 1). Rugăciunea însă e arma prin care se realizează ridicarea noastră în comuniune cu Dumnezeu. La aceasta ajută mai ales rugăciunea în comun așa de des folosită în practica Bisericii

„Caută cu ochiul Tău, întru milă Bunule, spre rugăciunea noastră, a celor ce ne-am adunat astăzi în casa Ta, cea Sfântă”³⁸.

Totodată, rugăciunea liturgică ne pune în situația de a ne uni mereu cu semenii noștri pentru că ea nu este un act singuratic, individual, ci este o rugăciune a Bisericii o lucrare cu caracter universal. Aici creștinul

³⁷ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „În problema intercomuniunii”, în *Ortodoxia*, anul XXIII (1971), nr. 4, p. 570.

³⁸ ****Molitfelnic*, Svetilna de la Maslu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1965, p. 107.

simte căldura rugăciunii tuturor, el se simte părticică a totului iar căldura comuniunii o simte în sângele pe care îl beau toți din același Potir. „Toți suntem un trup tainic în Hristos. Iată taina rugăciunii comune, a rugăciunii fiecăruia pentru toți și a tuturor pentru fiecare”³⁹.

Sfânta Liturghie este inima tuturor rugăciunilor Bisericii, inimă de adâncă și largă comuniune, mai ales prin aducerea jertfei euharistice. Comuniunea de rugăciune ce leagă pe credincioși întreolaltă și cu preotul liturghisitor, o evidențiază Sfântul Nicolae Cabasila astfel: „Nu numai preotul lor se roagă pentru ei, sau în numele lor, ci și ei se roagă pentru preotul lor”.⁴⁰ Numai așa înțelege Biserica sensul ei, în Duhul iubirii de care este însuflețită și pe care ni-l transmite și nouă, căci Duhul Sfânt sălășluiește în toți credincioșii care îl primesc în mod sacramental pe Hristos, la Sfânta Liturghie. De asemenea, comuniunea tinde mereu la lărgirea și adâncirea ei între Capul-Hristos și mădulele Sale.

„Ridică împrejur ochii tăi Sioane și vezi că iată au venit la tine, ca niște făclii de Dumnezeu luminate, de la Apus și de la Miazănoapte, de la mare și de la răsărit, fii tăi, întru tine cuvântând pe Hristos în veci”⁴¹.

În comuniunea Bisericii sunt nu numai cei de pe pământ dintr-un timp oarecare, ci comuniunea ei depășește granițele timpului și ale spațiului, pentru că aici toți se roagă pentru toți. Ceea ce susține comuniunea întregii Biserici, este harul Dumnezeiesc comunicat din Mântuitorul prin Duhul Sfânt în Sfintele Taine,

„Cu înaltă glăsuire se aude în Biserica lui Dumnezeu strigând: Cel însetat să vină la Mine să bea. De aceea cei ce se împărtășesc se vor sătura și vor lăuda taina cea mare a bunei credințe”⁴².

³⁹ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Liturghia și Unitatea Religioasă a Poporului Român”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXXIV (1956), nr. 10-11, p. 1085.

⁴⁰ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Teologia Euharistiei”, în *Ortodoxia*, anul XXI (1969), nr. 3, p. 355.

⁴¹ ****Penticostarul*, Stihira III-a, Peasna VIII-a, Duminica a III-a după Paști, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 165

⁴² ****Penticostarul*, Stihologia I, Utrenia săptămânii a III-a din Post, p. 165.

Duhul este cel ce înfăptuiește armonia membrilor Trupului tainic căci Sfânta Scriptură spune că „*Trupul ține de cap ca niște încheieturi și legături*”. (Coloseni II, 19) Aceștia sunt episcopii și preoții Bisericii: „*având mai ales de întreținut legătura dintre membre și între membre și corp, prin revărsarea harului prin ele*”.

Prezența lui Hristos în Euharistie este o prezență iradiantă și care leagă comunitatea în mod tainic cu această prezență. Sensul curent și clasic al Euharistiei este comuniunea. Sfânta Euharistie este înainte de toate o pătărică de hrană desprinsă din trupul euharistic, este actul de consumare al acesteia integrând toate subiectele în Trupul lui Iisus Hristos. Este ceea ce subliniază Apostolul: „*Ca o pâine, un trup suntem cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pâine*” (I Corinteni 10, 17).

Primindu-L în noi pe Cel ce nu se împarte, noi formăm un tot unic. Sfânta Euharistie prin elementele sale de pâine și de vin așezate pe Sfântul Disc, simbolizează unitatea Bisericii care prin prefacerea Sfântului Agneț și prin împărtășirea membrilor Bisericii, realizează în mod real această unire, cei care se împărtășesc devenind adevărate mădule ale Trupului lui Hristos⁴³. Fericitul Augustin, aprofundează cu multă virtuozitate semnificația comunitară (eclezială) a elementelor euharistice în catehezele sale ținute credincioșilor. El se adresează astfel celor nou botezați:

„Vi se zice: trupul lui Iisus Hristos și voi răspundeți, Amin. Și fiți deci, membre ale Trupului lui Iisus Hristos, pentru ca să fie adevărat Amin-ul vostru. Și pentru ce acest mister este făcut cu pâine? Să nu zicem nimic de la noi înșine. Să ascultăm pe Apostolul, care, vorbind despre această taină, zice: Cei mulți, toți suntem un singur Trup, o singură pâine. Înțelegeți și bucurați-vă. Unitate, evlavie, dragoste. O singură pâine! Și această pâine unică? Un singur trup făcut din mulți. Gândiți-vă că pâinea nu se face cu un singur grăunte, ci cu mai mulți... Astfel, Domnul a voit ca noi să-I aparținem și El a consacrat pe altarul său misterul păcii și unității noastre”⁴⁴.

⁴³ Drd. Stelian GOMBOȘ, „Valoarea Duhovnicească a Sfintei Euharistii, temelie a Bisericii, a unității ei și a Mântuirii omului cu Hristos”, în *Ortodoxia*, anul LIX (2008), nr. 1-2, p. 58.

⁴⁴ Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Taina Sfintei Spovedanii și Taina Sfintei Euharistii în lucrarea mântuirii omului”, în *Mitropolia Ardealului*, anul XXXI (1986), nr. 4, p. 20.

Deci, unirea care se realizează între Hristos și persoanele umane care se împărtășesc de El,

„nu se reduce la o simplă legătură simbolică sau metaforică, ci este o încorporare reală, fizică, substanțială a fiecărui credincios în parte și a tuturor laolaltă, adică a comunității întregi sau a Bisericii în Trupul lui Hristos”⁴⁵

Săvârșirea Euharistiei în Biserică are importanță eshatologică pentru că venirea Actuală a lui Hristos la credincioși în Euharistie, indică venirea Sa viitoare în slavă. Euharistia ne dă de aici arvuna unirii veșnice cu Hristos, ne plasează anticipat în această unire și ne arată perspectiva unei euharistii desăvârșite cu Hristos – „*Cel ce se sfârâmă și nu se desparte, Cel ce se mănâncă pururi și niciodată nu se sfârșește*”⁴⁶ – în veșnicie. Ea actualizează într-un dinamism convergent spre plenitudinea existenței, marile potențialități umane, care semnifică și simbolizează ceea ce trebuie să devină lumea, adică

„o dăruire și un imn de laudă adus neîncetat Creatorului, o comuniune universală în Trupul lui Hristos, o împărțire a dreptății, a iubirii și a păcii în Duhul Sfânt, pentru unitatea și mântuirea tuturor în Hristos Domnul și prin Hristos”.⁴⁷

3. Taina Sfintei Spovedanii și primirea Sfintei Euharistii. Importanța mărturisirii păcatelor înaintea primirii Sfintei Euharistii

Încă din primele veacuri creștine, Sfânta Împărtășanie s-a unit cu Taina Sfintei Spovedanii. *Didahiile celor Doisprezece Apostolii* spun acest lucru:

„În ziua Domnului, Duminica, când vă adunați de împărțiți Pâinea și săvârșiți Taina Sfintei Euharistii, mai înainte de aceasta vă spovediți de căderile voastre în păcat, astfel încât jertfa voastră să fi curată”⁴⁸.

⁴⁵ Pr. Prof. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii*, p. 118.

⁴⁶ ****O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, trad. de Cezar LOGIN, Editura Renașterea, Cluj, 2009, p. 80.

⁴⁷ Drd. Stelian GOMBOȘ, „Valoarea duhovnicească...”, p. 58.

⁴⁸ ****Didahia*, p. 29

Participarea voastră la săvârșirea Sfintei Liturghii și însoțirea pe același drum alături de Domnul, spre Golgota, cere să avem *cugetele curățite*⁴⁹. Sfântul Ioan Gură de Aur îi îndeamnă pe credincioși:

„Să nu vă apropiați de Sfintele Taine pur și simplu, pentru că așa o cere sărbătoarea. Ci dacă vreodată urmează să luați parte la această Jertfă, să vă curățiți pe voi prin pocăință, rugăciune, milostenie și cu celelalte îndeletniciri duhovnicești”⁵⁰.

Vedem deci că pocăința este absolut necesară și trebuie să premeargă Sfintei Împărtășanii, pentru cele de care suntem învinuiți de conștiință. Când conștiința ne mustră pentru vreo murdărie a sufletului, alergăm la Domnul și prin pocăință și spovedanie primim veșmântul curat, ca să putem sta fără de osândă la Cina cea de Taină.

Odată spălați de orice păcat în baia Pocăinței, lucrarea sfintei împărtășanii stă tocmai în aceea de a nu lăsa lipsiți de roade pe nici unul din cei ce se împărtășesc cu trupul și sângele Mântuitorului. Trupul și sângele Domnului nu se poate irosi fără rost, fără folos. De aici și avertismentul Sfântului Apostol Pavel pentru cei care se împărtășesc cu nevrednicie: „*Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului*” (I Corinteni XI, 29).

Jertfa nesângeroasă, în urma căreia Domnul ni se împărtășește cu Însuși trupul și sângele Său nu poate fi zadarnică. De aici și marele folos pe care îl are credinciosul, care primește cu vrednicie Sfânta Euharistie.

Primind pe Hristos în noi, intimitatea cu El este deplină căci „*cel ce se alipește de Domnul este un singur duh cu El*” (I Corinteni VI, 17). Ca urmare voința lui este una cu a lui Hristos, precum a lui Hristos a fost una cu a Tatălui. Credinciosul poate de acum repeta cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „*acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*” (Galateni II, 20), căci în el nu mai rămâne nici cugetul, nici voința și nici viața lui, ci Hristos ține locul tuturor acestora.⁵¹

⁴⁹ Ierom. GRIGORIE, *Euharistia în scrierile Sfinților Părinți și în Sfânta Scriptură*, București, Editura Anestis, 2015, p. 216.

⁵⁰ Ierom. GRIGORIE, *Euharistia în scrierile Sfinților Părinți și în Sfânta Scriptură*, p. 216.

⁵¹ Drd. Emanuel BANU, „Importanța Sfințelor Taine în creșterea în Hristos”, în *Studii Teologice*, anul XXVIII (1976), nr. 7-10, p. 590.

Prin Spovedanie mlădițele sunt curățate iar prin sfânta împărtășanie, mlădițele se leagă de buciul viței care le comunică viața din Duhul Sfânt, eliberându-le de uscăciune.

Împărtășirea din același potir cu Trupul și Sângele aceluiași Domn Iisus Hristos, topește individualitatea noastră egoistă în organismul de credincioși, care formează Biserica, trupul tainic al Domnului și este pătrunsă de duhul iubirii trinitare.

Sfânta Spovedanie este focul care aprinde cărbunele iar Sfânta Împărtășanie este cărbunele aprins care curăță sufletul nostru, ea este desăvârșirea tuturor celorlalte taine deoarece împlinește ceea ce nu sunt în stare celelalte taine să facă, după cum tot ea este aceea care face să strălucească și mai tare darul primit prin celelalte taine și întunecat de umbra păcatului.

Comunicarea noastră cu Mântuitorul se permanentizează prin împărtășirea deasă cu Trupul și Sângele Său, ea fiind polul care menține tensiunea vieții noastre sufletești ridicată.

Sfânta Euharistie este leacul la care suntem datori să alergăm nu numai o dată ci de mai multe ori,

„căci e de lipsă ca Făcătorul lumii să rămână tot timpul în lutul nostru ca să îndrepteze chipul Său în noi ori de câte ori dă semne că vrea să se strice...”⁵².

Tot cu privire la relația dintre Spovedanie și Euharistie, Sfântul Vasile cel Mare ne spune că dacă este posibil să numărăm mulțimea îndurărilor lui Dumnezeu și să măsurăm mărimea milelor lui Dumnezeu, atunci, în comparație cu mulțimea și mărimea păcatelor să fie și deznădejdea. Dar dacă păcatele noastre, cum este natural, se întâmplă să le și măsurăm, să le și numărăm, în timp ce mila lui Dumnezeu este nemăsurată și îndurările lui de nenumărat, nu este timp de deznădejde, și de cunoaștere a milei lui Dumnezeu și de condamnare a păcatelor, a căror iertare, precum spune Scriptura, există întru Sângele lui Hristos. Dar că nu trebuie să deznădăjduim, aceasta am învățat-o în multe locuri și în multe chipuri, dar mai ales din parabola Domnului nostru Iisus Hristos, cea referitoare la fiul care și-a luat de la tatăl său partea de avere și a cheltuit-o în păcate. De câtă și de cât de mare sărbătorire s-a făcut vrednică pocăința lui, cunoaștem din

⁵² Drd. Emanuel BANU, "Importanța Sfintelor Taine în creșterea în Hristos", p. 591.

cuvintele Domnului (Luca 15, 13). Dar Dumnezeu vorbește în legătură cu aceasta și prin Isaia:

„de vor fi păcatele negre cum e cârmăzul, ca zăpada le voi albi; și de vor fi roșii ca purpura, ca lâna le voi albi”
(Isaia I, 18).

Aceasta trebuie să știm că este adevărat numai dacă pocăința se face în modul vrednic de luat în considerare, din dispoziția disprețuitoare a păcatului, precum s-a scris și în Vechiul și în Noul Testament (Psalmii 118 și 163; II Corinteni VII, 11)⁵³ abia atunci vom fi vrednici de roadele Împărăției.

Concluzii

Afirmând cu tărie realitatea prefacerii euharistice, Sfântul Chiril al Alexandriei îndeamnă stăruitor pe cei de față să se apropie cu vrednicie de această Sfântă Taină, pentru ca nu cumva să se lipsească de darurile ei negrăite⁵⁴. Și ne putem apropia cu vrednicie de Sfânta Euharistie decât numai prin Taina Sfintei Spovedanii. Nu putem să facem de mâncare într-o oală murdară pentru că astfel mâncarea nu ar mai ieși bună. Așa se întâmplă și cu Spovedania și Euharistia: nu ne putem împărtăși murdari sufletește ci mai întâi trebuie să ne curățim ca să simțim gustul unirii cu Hristos.

Euharistia îmbrățișează toate aspectele vieții. Euharistia îmbrățișează și Spovedania pentru că este comuniune cu Hristos și este îmbrățișată de Spovedanie care este drumul către comuniune. Euharistia, este un act reprezentativ de mulțumire și de ofrandă în numele întregii lumi. Celebrarea euharistică presupune împăcarea și părtășia cu toți, considerați ca frați și surori ai unicei familii a lui Dumnezeu. Ea este un continuu imbold pentru căutarea unor relații normale înăuntrul vieții sociale, economice și politice (Matei V, 23; I Corinteni X, 16; I Corinteni XI, 20-22; Galateni III, 28). Orice formă de nedreptate, de rasism, de separare și

⁵³ Prof. Iorgu D. IVAN, "Tălmăcirii și îndrumări ale Sfântului Vasile cel Mare pentru cei doritori de desăvârșire morală", în *Glasul Bisericii*, anul XXXIX (1980), nr. 1-2, p. 55.

⁵⁴ Arhiepiscop Prof. Univ. Dr. IRINEU SLĂTINEANUL, "Experiența realității euharistice ca Trup al Fiului lui Dumnezeu înnoștat după Sfântul Chiril al Alexandriei", în *Mitropolia Olteniei*, anul LIII (2001), nr. 5-6, p. 17-18.

absență a libertății este neavenită atunci când suntem părtași la Trupul și Sângele lui Hristos. Prin Euharistie, harul lui Dumnezeu care înnoiește totul pătrunde și restaurează persoana omenească și demnitatea ei. Euharistia atrage pe credincios în evenimentul central al istoriei lumii. Ca participanți la Euharistie, ne arătăm așadar inconsecvenți dacă nu participăm activ la această continuă restaurare a situației lumii și a condiției umane.

„Euharistia ne arată că atitudinea noastră este neîntemeiată față de prezența reconciliatoare a lui Dumnezeu în istoria omenească: rămânem mereu plasați sub judecată prin persistența unor relații nedrepte de tot felul în societatea noastră, prin numeroasele diviziuni datorate orgoliului omenesc, interesului material și oricărei politici a puterii și, în sfârșit, din îndărătnicia unor opoziții confesionale ce nu se pot justifica înlăuntrul Trupului lui Hristos”⁵⁵.

Solidaritatea în Trupul lui Hristos, afirmată prin comuniunea euharistică, cum și răspunderea creștinilor, a unora față de alții și față de lume, găsesc o expresie specială în ceremoniile religioase: iertarea reciprocă a păcatelor, semnul păcii, rugăciunile pentru toți, actul de a mânca și a bea împreună, ducerea elementelor euharistice celor bolnavi și celor închiși sau oficierea Euharistiei împreună cu ei. Toate aceste indicii de dragoste frățească în euharistie sunt direct legate de însăși mărturisirea lui Hristos, ca rob, astfel creștinii participă ei înșiși la condiția Sa de rob. În Hristos, Dumnezeu a intrat în condiția umană. Astfel, slujba euharistiei este aproape de situațiile concrete și speciale ale bărbaților și femeilor. În Biserica primară, slujirea diaconilor și diaconițelor era răspunzătoare tocmai cu manifestarea acestui aspect al euharistiei. Practicarea unei astfel de slujiri între Masă (Altar) și mizeria omenească, exprimă concret prezența dezrobitoare a lui Hristos în lume⁵⁶.

⁵⁵ ***Botez, *Euharistie, Slujire*, Text adoptat la întrunirea Comisiei „Credință și Constituție”, ținută la Lima-Peru, între 3-15 Ianuarie 1982, traducere de Anca MANOLACHE în *Mitropolia Banatului*, anul XXXIII (1983), nr. 1-2, p. 35

⁵⁶ ***Botez, *Euharistie, Slujire*, p. 35.

Botezul – început și temelie al vieții duhovnicești

Pr. Drd. Ionel SCÂNTEIE

scanteieion@yahoo.com

Abstract

Christ has risen us from our sinful death through His Death and Resurrection, which the Church actualises and perpetuates in a sacramental, absolute and effective way for each believer till the end of the ages. The Baptism is the Death and Resurrection of Christ, extended in the death and resurrection of the one who receives the Baptism. The fact that Baptism calls us from death to life, is shown even in the moment in which the candidate receiving Baptism sits in front of the priest who breaths over his face. Nicholas Cabasilas says that the priest breaths over the face of the one who is approaching Baptism as if the candidate wouldn't have had life before. And we know that only the breath of life in all times has conceived life. To receive the Baptism means to be born again in Christ, to begin a new life or to be brought to life from nothing. In Baptism we regain life, and a new creation is much more significant than the old one.

Key words:

Baptism, Sacraments, Son of God, Holy Unction, Holy Trinity, Eucharist, Divine Grace, Holy Spirit, Salvation, Sacramental life

1. Preliminarii

”În cadrul Bisericii, harul dumnezeiesc necreat este conferit prin Sfintele Taine. Tainele sunt dependente în chip organic de Trupul lui Hristos, sunt manifestări liturgice ale Trupului Său tainic. Sunt ca părțile inimii, ca ramurile copacului, ca mlădițele viței de vie. Biserica însăși este *semnalată* în Sfintele Taine, adică se arată și se exprimă în acestea nu în chip simbolic cu sens filosofic, ci în chip real, adică cu o învedereare ființială. Există o identitate ființială între trupul istoric al lui Hristos și Biserică, adică între energiile necreate ale trupului lui Hristos și lucrările Tainelor. Există o identitate a realității, după cum spune Cabasila”¹.

Încorporarea în Trupul lui Hristos, Biserica, nu se poate face decât prin Taine, prin care Hristos, actualizează pentru fiecare persoană în parte lucrarea Sa de mântuire săvârșită în trupul luat din Fecioara Maria. Permanentizarea și actualizarea reală în istorie a lucrării de mântuire a firii umane, realizată în ipostasul unic al Fiului lui Dumnezeu, se împlinește în și prin lucrarea Sfintelor Taine.

”Tainele conferă harul dumnezeiesc prin elementele create și vizibile. Ele constituie organele vizibile și vehiculele harului dumnezeiesc nevăzut, care strivește puterea diavolului și *unește realitatea creată cu cea necreată*... Harul dumnezeiesc lucrând în Taine, le face să fie vehicule ale acestuia pentru transmiterea lui mai departe în creație și la om”².

În Taine, cele create devin mijloace de comunicare și cuminecare cu cele necreate; creatul este învăluit și rearticulat ontologic în vederea primirii celor necreate.

Părinții Bisericii definesc viața creștină drept o încorporare în Hristos prin Duhul Sfânt, în Taine:

¹ Dimitrios TSELENGHIDIS, *Har și libertate în tradiția patristică a secolului al XIV-lea, contribuție la soteriologia Bisericii ortodoxe*, traducere din limba neogreacă Pr. Dr. Daniel PUPĂZĂ, Editura Doxologia, Iași, 2015, p. 77.

² Dimitrios TSELENGHIDIS, *Har și libertate în tradiția patristică a secolului al XIV-lea...*, p. 78.

„Botezându-vă în Hristos și îmbrăcându-vă în Hristos, ați devenit asemenea Fiului lui Dumnezeu. Într-adevăr, Dumnezeu, care ne-a sortit Învierii, ne-a făcut asemănători trupului de slavă a lui Hristos. Părtași de acum înainte a lui Hristos, pe bună dreptate sunteți numiți „hristoși”, și voi sunteți cei despre care Dumnezeu spune: «Nu vă atingeți de unșii Mei!»(Ps.104, 15). Or, voi ați devenit hristoși, primind pecetea Duhului Sfânt, pentru că voi sunteți după chipul lui Hristos”³,

spune Sfântul Chiril al Ierusalimului.

2. Tainele Bisericii - Nașterea ipostasului eclesial prin perihoreza sacramentală

Taina Bisericii se exprimă și se comunică concret în istorie în și prin Sfintele Taine. Realitatea Împărăției lui Dumnezeu, intrată în istorie prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, devine accesibilă, în sensul de a putea fi experimentată în și prin viața sacramentală a Bisericii. Întâlnirea dintre libertatea omului și lucrarea sacramentală a Bisericii prin care Dumnezeu Se cuminecă pe Sine făpturii umane pentru a o ridica la înălțimile nesfârșitei îndumnezeiri, este foarte sugestiv numită de teologul Christos Yannaras, *perihoreză sacramentală*⁴, lăsând să se înțeleagă faptul că lucrarea sacramentală a Bisericii își are sursa în tainica lucrare de sfințire a firii umane săvârșită în și prin unirea ipostatică dintre firea umană și firea dumnezeiască în ipostasul unic al Mântuitorului. Perihoreza hristologică este sursa și temeiul perihorezei sacramentale. Într-o altă formulare, aceeași idee este întâlnită și la teologul Pannayotis Nellas care spune:

”În Taine Dumnezeu oferă totul și nu se mai poate adăuga nimic în plus. Este însă necesar ca omul să cinstească prin *conlucrarea (synergia) lui personală* comoara pe care a primit-o în Taine. Fiindcă așa cum se petrece în

³ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze mistagogice*, apud Preotul Profesor Boris BOBRINSKOY, Împărtășirea Duhului Sfânt, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 108.

⁴ Christos YANNARAS, *Libertatea Moralei*, traducere Mihai CANTUNIARI, Editura Anastasia, București, 2004, p. 142.

lucrurile (realitățile) însele, tot așa cei ce au primit viața nu se cade să se mulțumească cu aceasta și să doarmă ca și cum ar avea totul, ci trebuie să caute și cele prin care păzim această viață”⁵.

Pentru Nicolae Cabasila îndreptarea, asumarea personală a răscumărării firii umane din căderea în stricăciunea morții și a păcatului, se exprimă în *comuniunea voințelor*⁶.

”Recreată prin întrupare și prin opera de răscumărare a Mântuitorului, firea omenească și-a regăsit chipul/icoana ei autentic. Dar fiecare om este chemat să se asemene tot mai mult cu Dumnezeu în mod liber și personal, fie să cadă în desăvârșita neasemănare cu El; să-și creeze soarta fericită sau nefericită, raiul sau iadul. În aceasta stă mântuirea”⁷.

În Tainele înseși mântuirea nu e oferită cu forța, fiindcă Tainele îl înzestrează pe om cu simțurile și viața în Hristos, însă nedesființând întăietatea/primatul autodeterminării noastre”⁸.

În Taine, Biserica, prelungirea în istorie a tainei Întrupării Fiului lui Dumnezeu, oferă posibilitatea cunoașterii ca participare personală și dinamică la viața Sfintei Treimi.

”Tainele Bisericii vin să prelungească taina lui Hristos, cea din veci ascunsă și dezvăluită la plinirea vremii. Pentru Părinții Bisericii, lucrările sacramentale constituie cadrul prin excelență al experienței ecleziale, al cunoașterii și participării la Taina lui Hristos prin Duhul Sfânt”⁹,

cunoaștere și participare prin simțurile duhovnicești noi pe care Tainele le sădește în ființa celui ce vrea să cunoască pe Dumnezeu.

⁵ Panayotis NELLAS, *Omul-animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. ICĂ jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 146.

⁶ Panayotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră. Pentru o soteriologie ortodoxă*, traducere pr. Prof. Ioan ICĂ Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 143.

⁷ Panayotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu*, p. 143.

⁸ Panayotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu ...*, p. 144.

⁹ Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, p. 109.

”Biserica este marea taină a misterului Mântuirii, iar noi privim tainele ca pe un întreg în cadrul acestei taine care este Biserica, unde tot ceea ce se face este de ordin sacramental. Biserica ne face părtași la lucrarea lui Hristos, care ne este dăruită în cadrul ei, la iconomia trinitară care pătrunde în chip profund biserica în ființa sa, în cultul, în mărturia și structurile sale”¹⁰.

Dacă, după cuvântul Sfântul Grigorie Teologul, Biserica este plină de Treime, atunci se poate conchide că și Tainele, modalitățile concrete de împărtășire a vieții dumnezeiești, sunt pline de Treime, iar la rândul lor, credincioșii, care se lasă integrați în lucrarea sacramentală a Bisericii, ajung și ei, prin harul mijlocit de Sfintele Taine, plini de Sfânta Treime.

”Prin ungerea Duhului Sfânt, încorporarea sacramentală în taina lui Hristos mort și înviat este în același timp și baptismală, și euharistică. Botezul semnifică și realizează „trecerea”, Paștile, de la moarte la înviere, de la trupesc la duhovnicesc, în comuniunea eclezială în care individul devine persoană și se împlinește în comuniunea treimică”¹¹.

Lucrarea sacramentală a Bisericii asumă soteriologic făptura umană căzută în păcat și moarte, o curăță, o luminează, o scoate din limitele unui regim existențial individualist și egoist și o integrează în *taina ipostasului eclezial*, noțiune prin care mitropolitul grec Ioannis Zizioulas desemnează noua realitate ontologică pe care Biserica o zămislește și o hrănește în cei care vor să cunoască pe Dumnezeu.

Noua ontologie, conținut și realitate a ipostasului eclezial, este rodul operei de mântuire pe care Hristos a lucrat-o în firea Sa umană prin Întrupare, Cruce, Moarte, Înviere și Înălțare la Cer, dăruită în prezentul istoric, până la sfârșitul veacurilor, prin și în lucrarea Bisericii. Omul, doar prin lucrarea Bisericii, este integrat în dinamica asemănării cu Dumnezeu¹².

¹⁰ Boris BOBRONSKOY, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, p. 170.

¹¹ Boris BOBRONSKOY, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, p. 108.

¹² Mai multe referințe pentru noțiunea de ipostas eclezial a se vedea la Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclezială*, traducere de preot. Dr. Aurel NAE, Editura Bizantină, București, 2007, pp. 49-60

”Ipostasul existenței eclesiale se constituie cu prilejul nașterii din nou a omului: botezul. Botezul, ca re-naștere este cu siguranță un act constitutiv al ipostasului. Așa cum conceperea și nașterea omului formează ipostasul său biologic, botezul conduce la un nou mod de existență, la o re-naștere (I Ptr. 1, 3; 23) și, în consecință, la un nou ipostas”¹³,

numit ipostas eclesial, și pentru că acest ipostas se structurează permanent prin lucrarea sacramentală a Bisericii, mitropolitul Ioannis Zizioulas avansează și noțiunea de *ipostas sacramental sau euharistic*¹⁴.

”Prin Sfintele Taine oamenii ajung dumnezei și a fii ai lui Dumnezeu, iar firea noastră omenească, care altfel e praf și cenușă, se învrednicește de cinstea care numai Domnului I se cuvine, se ridică la atâta mărire, încât ajunge părtașă la însăși cinstea și firea dumnezeiască”¹⁵.

Cinstea care numai Domnului se cuvine și la care oamenii ajung nu prin fire, ci prin har, ne este arătată cu deosebire în praznicul Schimbării la Față, când Mântuitorul lasă să se vadă în și prin grosimea trupului pe care l-a unit Sieși slava cea negrăită a Dumnezeirii Sale, atât cât poate omul să vadă. În faptul că omul poate ajunge dumnezeu după har trebuie să înțelegem că el poate vedea și experia slava cea negrăită și necreată a lui Dumnezeu; că ceea ce este creat devine sălaș al slavei celei necreate a lui Dumnezeu; creatul este ridicat în unitate îndumnezeitoare cu necreatul.

”Datorită Sfintelor Taine – care *vestesc moartea și învierea Domnului* – ne naștem și noi la viața duhovnicească, cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în chip minunat cu Însuși Mântuitorul nostru”¹⁶.

¹³ Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, p. 49.

¹⁴ Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială* p. 55.

¹⁵ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, studiu introductiv și traducere din limba greacă de Pr. Prof. Dr. Teodor BODOGAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 33.

¹⁶ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 29.

Fără lucrarea harică îndumnezeitoare revărsată în om în și prin Sfintele Taine nu există viață duhovnicească; nu există cunoaștere de Dumnezeu, iar raportarea la Dumnezeu se face eronat pe baza unor proiecții ale imaginației pătimase a omului căzut. Doar prin Sfintele Taine omul primește îndreptarea făcută de Dumnezeu firii umane, "căci prin aceste lucrări sfinte viem, ne mișcăm și suntem, cum spune Sfântul Pavel (Fp. 17, 28)"¹⁷. Începutul vieții duhovnicești, trăirea și manifestarea omului ca ipostas eclezial, posibilitatea împărtășirii lui din slava cea necreată, sunt date în moartea și învierea Domnului, care prin Sfintele Taine devin moartea și învierea fiecărui credincios în parte. "Chiar dacă nu ne luptăm și nu ne străduim când săvârșim aceste Taine, nu-i mai puțin adevărat că atunci în sufletul nostru trăim această luptă, preamărim înfrângerea răului, adorăm și slăvim biruințele sau trofeele Mântuitorului și-I mărturisim o adâncă și nețărnută dragoste. Ba mai mult, chiar *rănilor, loviturilor și moartea Lui devin ale noastre, iar trupul nostru se schimbă în trupul Celui care a murit și a înviat*. De aceea, e și firesc să ne bucurăm de bunătățile ce decurg din suferințele și din moartea Lui"¹⁸.

"Prin lucrarea acestor Sfinte Taine, Soarele Dreptății intră, ca printr-o mare deschizătură a firii, în această lume întunecată și omoară tot ce-i pieritor în ea, împrăștiind tot ce-i pieritor în ea, împrăștiind peste tot duh de viață nemuritoare, căci Lumina lumii biruiește lumea, după cuvintele Lui. „Eu am biruit lumea”, vrând adică să spună prin aceasta că trupul muritor și stricăcios se face vrednic de o viață veșnică și netrecătoare"¹⁹.

Afirmațiile lui Nicolae Cabasila ne introduc în *hotarele realismului liturgic*, în virtutea căruia Tainele Bisericii nu sunt receptate doar ca niște sume de ritualuri goale și sterile care au menirea doar să amintească de ceea ce Hristos a făcut cândva pentru om, ci lucrări vii, reale, prin care, pe coordonatele simbolismului liturgic²⁰, se împărtășește la modul

¹⁷ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 30.

¹⁸ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 43.

¹⁹ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 31.

²⁰ Pentru o lămurire autentică a raportului dintre simbol și realitate în sânul spiritualității liturgice răsăritene este relevant eseuul părintelui Alexander Schmemmann,

cel mai real cu putință întreaga lucrarea de restaurare pe care Hristos a făcut-o în și cu firea umană asumată în sine, extinsă în istorie prin Biserică la toți cei care vor să ia liber jugul lui Hristos, pentru a deveni cetățeni ai Împărăției Sfintei Treimi.

Nașterea omului ca făptură duhovnicească capabilă să cunoască și să participe prin har la viața dumnezeiască și să viețuiască ca cetățean al Împărăției lui Dumnezeu se realizează în și prin Taina Botezului.

3. Botezul – nașterea omului ca făptură duhovnicească

"Harul Botezului conferă în dar pe "a fi în Hristos" și "a subzista potrivit lui Hristos". Și este dar, deoarece este vorba de naștere. Nașterea, după cum se știe, este un dar ce nu presupune contribuția celui născut. Astfel, înfăptuind în mod creator prin harul necreat renașterea harismatică a omului, Botezul este singura Taină ce nu presupune libertatea și împreună-lucrarea lui, după cum se petrece de altfel și cu nașterea lui firească. Așadar, *principala caracteristică a Botezului este aceea că reprezintă punctul de plecare în noua realitate ontologică*, în care-l introduce pe om²¹. Re-facerea ontologică a omului nu poate fi motivată de niciun fel de inițiativă morală venită din partea omului care să provoace lucrarea de restaurare ontologică realizată în și de Mântuitorul Iisus Hristos prin Jertfa Sa de pe Cruce.

Lucrarea de restaurare sau de re-facere ontologică a firii umane este exclusiv inițiativa lui Dumnezeu, omul fiind chemat să se facă părtaș al binefacerilor dobândite pentru firea umană prin lucrarea de răscumpărare realizată de Iisus Hristos.

Sacrament și simbol, în cadrul căruia face o analiză pertinentă a derapajelor de ordin semantic pe care termenul de simbol le-a suferit sub influența teologiei occidentale și "occidentalizante", ajungându-se la o nefericită și păguboasă separare a simbolului de realitatea la care simbolul face referire, și ne pune înaintea modul în care cei doi termeni se articulează reciproc și organic în cugetarea patristică răsăriteană. "Simbolic nu numai că nu este opus realului, ci îl întrupează ca propria lui expresie și mod de manifestare". Vezi Preotul Profesor Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, traducere din limba engleză de Preotul profesor dr. Aurel JIVI, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2011, p.172 și urm.

²¹ Dimitrios TSELENGHIDIS, *Har și libertate în tradiția patristică a secolului al XIV-lea...*, p. 80.

4. Botezul – biruința împotriva morții și a stricăciunii

"Botezul este cel care ne dă însăși ființa și trăirea noastră întru Hristos, *căci până nu primesc această Taină, oamenii sunt morți și plini de stricăciune* și abia prin ea pășesc la viață"²².

Surprinde afirmația că deși omul poate ființa, totuși cei care nu primesc această taină *"sunt morți și plini de stricăciune"*. Afirmația poate fi valorificată și ca o explicitare succintă a dialecticii pauline dintre omul trupesc și omul duhovnicesc, preluată și dezvoltată de întreaga literatură ascetică răsăriteană.

Moartea și stricăciunea se dezvoltă ca stare și cuprind întreaga natură umană pentru că omul în mod deliberat a evacuat din sine prezența și lucrarea cea de viață dătătoare a lui Dumnezeu. În afara harului întreaga alcătuire psiho-somatică a omului intră în derivă; trupul dorește împotriva duhului, iar duhul se ridică împotriva trupului. Ceea ce era o unitate organică și armonioasă devine prin păcat mediu de neîncetat conflict, unde fiecare parte caută să-și instaureze stăpânirea împotriva celeilalte.

"Fiindcă știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, ce este bun. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu; căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc. Iar dacă fac ceea ce nu voiesc eu, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine. Găsesc deci în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine. Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele. Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?" (Rm. 1, 18-24)

Ceea ce este viață este rod exclusiv al prezenței și lucrării harului dumnezeiesc; viața nu cunoaște o sursă alternativă. Dezlipirea de har, aruncă existența umană în afara vieții, adică în zona morții și a stricăciunii. Totuși omul ființează. Această chestiune teologică este lămurită

²² Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 30.

magistral de Sfântul Maxim Mărturisitorul în cea de-a treia sută a capetelor despre dragoste, unde spune:

”patru dintre însușirile dumnezeiești care susțin, păzesc și izbăvesc cele ce sunt le-a împărtășit Dumnezeu pentru bunătatea Sa desăvârșită, aducând la existență ființa rațională și mintală: existența, existența veșnică, bunătatea și înțelepciunea. Dintre acestea primele două le-a dăruit ființei, iar ultimele două, adică bunătatea și înțelepciunea, capacității de-a voi. Aceasta pentru ca ceea ce este El după ființă să ajungă și zidirea prin împărtășire. Pentru acestea se spune despre ea că s-a făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; după chipul existenței ca existență și după chipul existenței veșnice ca existență veșnică; căci, deși nu e fără de început, este fără de sfârșit; și după asemănarea Celui bun și drept după ființă, cel bun și înțelept după har. Adică toată firea rațională este după chipul lui Dumnezeu; dar numai cei buni și înțelepți sunt după asemănarea Lui”²³.

Începutul procesului asemănării cu Dumnezeu este pus în om de către Biserică prin Taina Botezului. Existența bună este rodul conlucrării voinței omului cu harul lui Dumnezeu, revărsat în om în și prin Sfintele Taine. Asemănarea este consecința înfierii firii omenești de către Dumnezeu prin întruparea Fiului Său.

”Firea omenească a fost înfiată de Dumnezeu când a devenit trup al Fiului. A fost îndreptată, fiindcă a primit ca ipostasă pe Cel drept. Devenind noua ipostasă, noul subiect al omului, Cuvântul l-a învăluit și l-a făcut pe om să strălucească dinăuntru prin dreptatea Lui suprafirească, pentru că a armonizat cu Sine Însuși tot neamul omenesc”²⁴.

Înfierea firii omenești în Hristos este reală. Replămădind în Sine Însuși firea omului, Hristos și-a făcut-o firea Sa proprie. Și orice persoană omenească botezată apoi în Hristos primește *forma* nemuritoare

²³ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste. Suta a treia*, în *Filocalia*, vol II, traducere de preot prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Humanitas, București, 1999, p. 25.

²⁴ Panayotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră*, p. 134.

asemenea lui Hristos, *viața* nouă nemuritoare și *existența* nouă în Hristos. Acestea trei alcătuiesc conținutul real al înfierii omului în Hristos²⁵.

Credinciosul primește întâi *formă hristoformă/cu înfățișare de Hristos*. Hristos a creat în trupul Lui tot ceea ce a oferit în continuare oamenilor prin Taine. Trupul Său înviat a devenit noul tip/model al umanității. Nașterea din nou a credincioșilor în Taine presupune taina primordială a nașterii din nou a firii omenești în Hristos, existența reală obiectivă a vieții și forme fericite.

”Mare lucru este botezul care vă stă înainte! Preț de răscumpărare pentru cei robiți, iertare păcatelor, *moarte păcatului*, renaștere sufletului, haină luminată, pecete sfântă care nu se poate strica, car către cer, desfătare a paradisiului, pricinuitoare al Împărăției, harismă a înfierii”²⁶,

spune Sfântul Chiril al Ierusalimului. Din moartea păcatului ne-a ridicat Hristos prin moartea și învierea Sa, pe care Biserica le actualizează și transmite în chip sacramental în mod deplin eficient pentru fiecare credincios până la sfârșitul veacurilor. Botezul este moartea și învierea lui Hristos, făcute moartea și învierea celui care primește Botezul. Că Botezul cheamă de la moarte la viață ne este arătat și în momentul în care candidatul la primirea Botezului stă în fața preotului și acesta suflă peste fața lui.

”Preotul, spune Nicolae Cabasila, suflă peste fața celui ce se apropie de Botez ca și cum înainte acesta nu ar fi avut viață. Și știm doar că suflarea în toate vremurile a închipuit viața”²⁷. ”A primi Botezul înseamnă să te naști întru Hristos, să începi o viață nouă sau să fii adus la viață din nimic”²⁸. ”În botez dobândim din nou viața, iar o *creare din nou e cu mult mai însemnată decât cea dintâi*”²⁹.

²⁵ Pnyaotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră*, p. 135.

²⁶ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, traducere Preot Profesor Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p.15.

²⁷ Nicolae CABASILA, *Despre viața în Hristos*, p. 54.

²⁸ Nicolae CABASILA, *Despre viața în Hristos*, p. 49.

²⁹ Nicolae CABASILA, *Despre viața în Hristos*, p. 58.

5. Botezul – taina prin care făptura spune lui Dumnezeu Tată

Botezul inaugurează o nouă ontologie, structurată fundamental de noua relație de filiație dumnezeiască în care firea umană a fost inclusă prin întruparea și jertfa Mântuitorului Iisus Hristos, și extinsă în istorie prin lucrarea sacramentală a Bisericii. Relația de filiație dumnezeiască, în virtutea căruia omul poate spune lui Dumnezeu Tată,

”face, spune Nicolae Cabasila, ca și chipul lui Dumnezeu să se întipărească mai bine în suflet decât odinioară, iar statura omului să fie făcută acum întocmai după modelul dumnezeiesc, căci de acum chiar modelul ni se arată cu trăsături mai lămurite... se cântă cu mai deplină lămurire și desăvârșire numele separat al fiecărei Persoane din Sfânta Treime”³⁰.

Buzele neofitului primesc un cuvânt nou, pe care vor învăța să-l rostească în comunitatea euharistică: ”cât de dulce este primul cuvânt (din Tatăl nostru), scrie Sfântul Ambrozio al Milanului: înalță-ți ochiul către Tatăl care ți-a dat naștere prin baie, către Tatăl care te-a răscumpărat prin Fiul Său și spune: Tatăl nostru! Este o îndrăznire îndreptățită, dar cu măsură. Ca un fiu, Îl numești Tată...”³¹. ”Harul botezului este într-adevăr un har de înfiere și spre aceasta converg toate darurile Duhului Sfânt: harul Sfântului Duh l-ați primit de la mine, explică Teodor de Mopsuestia neofitilor, și aveți libertatea de a-L chema pe Dumnezeu Tată”³² ”Tatăl nostru Care ești în ceruri. Înainte de toate, spune El, trebuie să știți cine sunteți și ce ați devenit; și care este și cât de mare este darul pe care l-ați primit de la Dumnezeu. Căci pentru voi s-au făcut lucruri prea mari, cu mult mai mari decât cele care s-au făcut pentru oamenii dinainte de voi. Într-adevăr, ceea ce fac Eu pentru cei ce cred în Mine și care au ales să devină ucenici ai Mei, este că ei au fost ridicați cu mult mai presus față de cei care trăiesc după Legea lui Moise...toți cei ce erau supuși «legii poruncilor»(Ef. 2, 15) erau robi;... Dar voi ați primit prin Mine harul Sfântului Duh, care v-a făcut vrednici de adopțiunea

³⁰ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 58.

³¹ SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *Despre Sfintele Taine*, apud Boris BOBRONSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, p. 143.

³² SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *Despre Sfintele Taine*, apud Boris BOBRONSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, p. 142.

filială; și astfel voi aveți libertatea de a numi pe Dumnezeu Tată: «Căci voi nu ați primit Duhul pentru a fi din nou în robie și în temere, ci ați primit Duhul înfierii în care voi numiți în libertate pe Dumnezeu Tată» (Rm. 8, 15). De acum înainte voi aveți o slujire în Ierusalimul cel de sus și veți primi această stare de libertate, care aparține celor pe care Învierea i-a făcut nemuritori și neschimbători și trăitori în cer în această fire însăși³³. "Nimeni să nu creadă că Botezul dă numai iertarea păcatelor, după cum era botezul lui Ioan..., dimpotrivă, Botezul dă și harul înfierii"³⁴, spunea Sfântul Chiril al Ierusalimului neofitilor. Noua ontologie dăruită în botez este cuprinsă în statutul de fiu al lui Dumnezeu pe care credinciosul îl primește în dar de la Dumnezeu prin lucrarea Bisericii. Această re-facere a omului lucrată de Biserică în și prin Botez oferă omului posibilitatea reală de a chema pe Dumnezeu Tată. Relația de filiație dobândită prin Botez, în virtutea căreia Dumnezeu poate fi numit Tată, înscrie întreaga dimensiune existențială a omului în dinamica asemănării cu Fiul lui Dumnezeu.

*"Omul se cufundă în apa Botezului ca o «materie amorfă și fără chip» și iese afară «purtând chipul» frumos al lui Hristos. Suntem modelați și imprimați și viața noastră amorfă și nedefinită primește o formă și o definire"*³⁵.

Așadar, re-facerea omului prin înfierea sacramentală în apa Botezului coincide deplin cu re-alcătuirea lui după *"chipul frumos al lui Hristos"*. Cu alte cuvinte, "natura omului ia forma, constituția și funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos. Pentru că prin Întruparea Sa, Hristos nu s-a mărginit să aducă în lume lumina, ci a pregătit și ochi (care să o vadă), n-a revărsat numai mirul dumnezeirii ci a dat și simțirea (care să-i simtă mireasma), adică a creat în organismul uman pe care și l-a asumat *acele dimensiuni și funcții noi* prin care omul să-și poată împrăstia viața dumnezeiască"³⁶. Prin Botez fiecare credincios se unește și-și face ale sale simțirile și funcțiile trupului lui Hristos.

³³ TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Omilii catehetice*, traducere și introducere de Ion V. PARASCHIV, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, p. 113.

³⁴ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, apud Preotul Profesor Boris BOBRINSKOY, Împărtășirea Duhului Sfânt, p. 349.

³⁵ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p.139.

³⁶ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p.139.

„Baia sfântă unește pe cei spălați în ea cu înseși aceste simțiri și puteri. Astfel, ieșind din apă purtăm în sufletele noastre pe Însuși Mântuitorul nostru pe cap, pe ochi, în chiar măruntaiele noastre, pe toate mădulele, curat de păcat, izbăvit de toată stricăciunea, așa cum a înviat, a fost văzut de ucenici și S-a înălțat, și cum va veni iarăși să ceară înapoi această comoară”³⁷.

Această „conectare” și „transformare” în consecință a dimensiunilor și funcțiilor biologice ale omului în funcții ale trupului lui Hristos nu se face cu distrugerea primelor, ci prin transfigurarea lor. Hristos, explică Cabasila, intră în noi în mod real, trupesc, prin funcțiile biologice „prin care, introducând aerul și hrana ajutam la viața trupului. Își face ale Sale („împropriază”) aceste funcții, se amestecă fără confuzie dar real în toate facultățile noastre psihosomatice și prin această tainică amestecare naturală, sub influența activă a trupului Său înviat, transformă, remodelează și înnoiește funcțiile noastre psihosomatice făcându-le *funcții ale propriului Său trup*”³⁸.

”Prin mijlocirea acestei nașteri, prin Botez, noi am fost însemnați într-un fel oarecare cu însuși chipul și pece-tea lui Hristos, care de acum încolo stăpânește toate intrările ființei noastre, pentru ca nimic străin să nu mai pătrundă în noi. Cele două căi pe care se face respirația și hrana trupului nostru sunt tot aceleași prin care Domnul pătrunde în sufletele noastre; amândouă căile ne unesc cu ființa Sa, una sub formă de ungere de bună mireasmă, iar alta sub formă de mâncare duhovnicească. Domnul devine suflarea noastră și hrana noastră și, astfel, unindu-Se cu noi și amestecându-Se pentru totdeauna în unitatea ființei noastre, El Se face trupul nostru tainic și în acest trup El ajunge cu vremea să fie pentru noi ceea ce este capul pentru mădule. Prin Domnul, noi ne facem părtași la toate binefacerile Duhului, pentru că El e capul nostru, și ceea ce aparține capului e firesc să treacă și asupra mădulelor”³⁹.

³⁷ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 45.

³⁸ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 140.

³⁹ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 42.

Forma și conținutul pe care le primește sufletul prin Botez, nu sunt abstracte, ci sunt Însuși Hristos. Cabasila spune:

„Pe de-o parte Hristos se revarsă și se amestecă cu noi, iar, pe de altă parte, ne schimbă și ne preface pe noi în El Însuși, ca o picătură mică de apă vărsată într-un ocean de mir. Amestecându-Se și topindu-Se astfel pe Sine Însuși în noi întru toate, face din noi propriul Său trup și devine pentru noi ceea ce este capul pentru celelalte mădulare...suflet și trup și toate puterile lor devin de îndată spirituale, pentru că se amestecă suflet cu suflet, trup cu trup și sânge cu sânge. Și ce rezultă de aici? Cele mai bune și mai puternice domină asupra celor mai mici, și cele dumnezeiești asupra celor omenești; și cum spune Pavel despre Înviere, «muritorul este absorbit de viață»(2 Co 5, 4) și altundeva, «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine»(Ga 2, 20)⁴⁰.

Această ultimă frază a Apostolului, căreia Cabasila îi dă o greutate deosebită, arată că renașterea și remodelarea omului în Botez nu este numai o remodelare a naturii omului, a dimensiunilor și funcțiilor lui naturale, *ci o renaștere și a persoanei umane*. Existența umană în integralitatea ei, natură și persoană, este reînnoită și în acest sens recreată. Omul renaște spiritual „nu din sânghiuri..., nici din voință bărbătească, ci din Dumnezeu Duhul Sfânt”⁴¹.

6. Botezul – taina prin care făptura primește un nume nou

Realitatea nouă în care este îmbrăcată făptura umană primește și un nume nou, sau, după învățătura lui Cabasila, doar din ziua Botezului făptura umană poate primi nume, pentru că doar atunci este înscrisă în cartea vieții, devine cetățean al Împărăției lui Dumnezeu, fiu al Tatălui și frate al Fiului.

Numele primește putere pentru că exprimă relația pe care neofitul o are cu Tatăl de la care a primit binefacerile câștigate pentru firea umană de către Fiul în puterea Duhului Sfânt prin Jertfa Sa de pe Cruce. Numele exprimă noua formă, noua rânduială și noul conținut pe care sufletul le primește în ziua Botezului.

⁴⁰ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 140.

⁴¹ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 139.

”Fericita zi a Botezului este socotită de creștini ca zi a numelui – spune Nicolae Cabasila - deoarece tocmai în această zi suntem născuți din nou și pecetluiți pentru o nouă viață, iar *sufletul nostru, care până atunci n-avea nici o formă și nici oânduială, își ia forma și conținutul*. De altfel, în ziua aceea noi *suntem cunoscuți ca ”ai Lui”, noi care* ”

am cunoscut pe Dumnezeu sau mai degrabă am fost cunoscuți de El” – după vorba Sfântului Pavel, căci în acea zi auzim pentru prima oară că ni se spune pe nume, ca și când într-adevăr abia atunci am fi fost cunoscuți⁴². ”De acum înainte ești sădit în raiul cel spiritual. Iei un *nume nou, pe care mai înainte nu-l aveai!* - exclamă Sfântul Chiril al Ierusalimului. Până acum erai catehumen, dar acum ai fost numit credincios. De acum înainte ești transplantat printre măslinii cei spirituali. Din măslin sălbatic ești ”altoit în măslin bun”(Rm. 11, 24); din păcate, întru dreptate; din înșelăciune, întru curățenie. Ești părtaș viei celei sfinte. Dacă vei rămâne în butucul viei, vei crește ca o coardă aducătoare de rod; dar dacă nu vei rămâne, atunci vei fi mistuit de foc⁴³.

7. Botezul – taina lepădării hainelor de piele

Făptura cea nouă, înnoită în apele Botezului, numită cu un nume nou, pe potriva bogăției de viață care s-a revărsat de la Dumnezeu, exprimă schimbarea ontologică radicală pe care Dumnezeu o lucrează în-lăuntrul ei și prin ceea ce biblic și patristic se înțelege prin haina de piele, noțiune cu puternice consecințe antropologice⁴⁴, haină pe care, prin Botez, neofitul o leapădă pentru a se îmbrăca în haina de har pe care Adam a dezbrăcat-o prin neascultare și cu care firea umană a fost din nou îmbrăcată prin Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos.

Dezbrăcarea hainelor de piele și înveșmântarea în haina de har era simbolizată înânduiala Botezului prin gestul fizic al dezbrăcării de hainele făpturii celei vechi și îmbrăcarea în haina făpturii celei noi,

⁴² Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezei*, p. 52.

⁴³ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, apud Preotul Profesor Boris BOBRINSKOY, Împărtășirea Duhului Sfânt, p. 20.

⁴⁴ Asupra conținutului antropologic al acestei noțiuni a se vedea renumitul studiu al teologului grec Panayotis NELLAS *Omul – animal îndumnezei*, în care face o laborioasă prezentare a noțiunii biblice de haină de piele în viziunea Sfinților Părinți.

dominată de alb, pentru a fi un semn fizic al tainicei prezențe a luminii celei necreate.

”Îndată ce ați intrat, v-ați dezbrăcat de haine, spune Sfântul Chiril al Ierusalimului. Aceasta înseamnă că «v-ați dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu toate faptele lui»(Col. 3, 9). După ce v-ați dezbrăcat, ați rămas goi, imitând și în aceasta pe Hristos Care gol a fost răstignit pe Cruce; prin goliciunea Sa Domnul «a dezbrăcat domniile și stăpâniiile»(Col. 2, 15) și așa a biruit cu îndrăzneală pe Cruce. Nu se cade ca de acum înainte să mai purtați acea veche haină, pentru că în măduarele voastre se încuibaseră puterile cele potrivnice. Când spun asta nu mă gândesc la hainele ce le purtați, ci la omul cel vechi, cel stricat de poftele înșelăciunii. Să nu se întâmple cumva ca sufletul care l-a dezbrăcat odată să se îmbrace din nou cu el! Dimpotrivă, să spună ca mireasa din Cântarea cântărilor: «M-am dezbrăcat de haina mea; cum mă voi mai îmbrăca cu ea?»(Cânt. 5, 4). Ce lucru minunat! Stați goi înaintea tuturor și nu vă rușinați! Într-adevăr, sunteți ca și Adam cel dintâi zidit, care era gol în rai și nu se rușina. Apoi, așa dezbrăcați, ați fost unși cu untdelemn sfințit din creștetul capului până la picioare. Astfel ați ajuns părtași măslinului celui bun, ai lui Iisus Hristos; ați fost tăiați din măslinul cel sălbatic, ați fost altoiți în măslinul cel bun și ați ajuns părtași grăsimii adevăratului măslin”⁴⁵.

”Botezul – spune Cabasila - este *dezbrăcarea hainelor de piele*, în vederea revenirii la acea goliciune deplină. Facem cu totul altceva decât a făcut Adam, însemnând prin aceasta că ne întoarcem iar la haina împărătească pe care o aveam de la început. Cu alte cuvinte ajungem chiar la punctul prim și la drumul de pe care Adam s-a abătut și a căzut așa de jos”⁴⁶.

⁴⁵ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, apud Preotul Profesor Boris BOBRINSKOY, Împărtășirea Duhului Sfânt, p. 347.

⁴⁶ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 56.

”Botezul, care este luminarea persoanei umane, constituie o reală descoperire, adică ieșire la lumină, a omului. Așa cum Botezul lui Iisus a fost cea mai înaltă arătare a lui Dumnezeu sau Teofanie, tot așa Botezul omului constituie o reală antropofanie sau arătare a omului. Deiformitatea omului se descoperă și desăvârșește prin cufundarea și con-corporarea omului în Hristos. Botezul relativizează și face literalmente să dispară orice păcat, lipsă și boală omească. În acest sens el iartă toate păcatele”⁴⁷.

8. Botez și Mirungere

Taina Botezului este început, este re-facere, înnoire, moarte și înviere; este înnoire ontologică prin moartea și învierea Mântuitorului Iisus Hristos, care prin Botez sunt în mod real moartea și învierea celui care vrea să cunoască pe Dumnezeu ca Tată al său. Botezul pune începutul, dar pentru ca începutul să devină lucrător și darurile revărsate în om prin Botez să rămâne active în vederea atingerii ”măsurii vârstei plinătății lui Hristos”(Ef. 4, 13) și ca urmare a modelului de viață predat de Hristos Apostolilor și prin ei, în mod implicit, și nouă, Biserica, încă de la începuturile ei, a rânduit ca Botezul să fie urmat de Taina Mirungerii, lucrare sacramentală prin care celui botezat i se dăruiește, prin ungerea cu Sfântul și Marele Mir, darurile Duhului Sfânt.

”Era lucru firesc – spune Nicolae Cabasila - ca înnoirea în duh și reînvierea prin Botez să pună în lucrare, cum am văzut, puteri și lucrări lăuntrice înrudite. Dar cel care le trezește la viață este Sfântul Mir. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnicești sau chiar mai multe deodată, după cât e de simțitor sufletul la lucrarea Tainei. Ungerea cu Sfântul Mir aduce aceleași roade în cei botezați ca și punerea mâinilor Apostolilor peste cei botezați de dânsii căci prin punerea mâinilor Apostolilor, spune Sfânta Scriptură, Duhul Sfânt Se pogora peste cei de

⁴⁷ Pannayotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră – pentru o soteriologie ortodoxă*, traducere pr.prof. Ioan ICA Jr, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 112.

curând botezați. Tot așa coboară și azi Mângâietorul peste cei ce se ung cu Mir Sfânt⁴⁸.

Ungerea cu Sfântul Mir actualizează Cincizecimea pentru fiecare credincios în parte, de aceea este cunoscută și ca Cincizecime personală.

”Îndată după Botezul cel care închipuie și crucea și moartea Domnului, trecem la Sfântul Mir, care însemnează tocmai împărtășirea cu Duhul Sfânt⁴⁹.

Tainele integrează viața noastră în marile momente ale mântuirii, care, prin Biserică, devin momentele cruciale ale mântuirii fiecărui credincios în parte. Moartea și învierea lui Hristos devin, prin Botez, moartea și învierea fiecărui credincios, numit din momentul botezului ”hristos”(Cabasila), iar revărsarea Sfântului Duh peste Apostoli, prin Mirungere, se prelungește peste fiecare botezat în moartea și învierea lui Hristos, pentru a-i dăruia acestuia puterea de a lucra în el până la capăt moartea și învierea lui Hristos.

”După cum Hristos a fost răstignit, a fost îngropat și a înviat în realitate – spune Sfântul Chiril al Ierusalimului -, și voi în timpul Botezului sunteți învredniciți să fiți răstigniți, îngropați și înviați împreună cu El, întru asemănare, tot astfel și cu privire la ungerea cu Sfântul Mir. Hristos a fost uns cu untdelemnul spiritual al bucuriei, adică cu Duhul Sfânt, Care este numit untdelemnul bucuriei, pentru că El este pricinuitoarea bucuriei duhovnicești; iar voi ați fost unși cu Mir și ați ajuns părtași ai lui Hristos⁵⁰.

Omul care a primit în Botez noua existență în Hristos își găsește noua mișcare și activare a existenței după Hristos în Taina *Mirului*.

„Astfel, cei ce au fost constituiți spiritual și s-au născut în acest mod trebuie să câștige și o *lucrare* (activare) potrivită unei astfel de nașteri, și o *mișcare corespunzătoare*. Aceasta o poate săvârși în noi preadumnezeiescul Mir⁵¹.

⁴⁸ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 95.

⁴⁹ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 97.

⁵⁰ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, apud Preotul Profesor Boris BOBRINSKOY, Împărtășirea Duhului Sfânt, p. 352.

⁵¹ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 142.

Lucrarea Duhului, pe măsura trezviei și râvnei duhovnicești a credinciosului, păstrează și dezvoltă în acesta chipul cel nou dobândit la Botez, prin care poate intra în comuniune cu Tatăl. Comuniunea cu Tatăl se păstrează vie atâta vreme cât Duhul este lăsat să facă vii și active trăsăturile Fiului pe care credinciosul le-a primit în sine prin Botez. Duhul este Cel care mișcă și sfințește viața, așa cum a sfințit umanitatea pe care Fiul a luat-o în Sine prin Întrupare, pentru a o face vrednică să fie arătată Tatălui.

”Preasfântul Duh intră acum în umanitate nu ca la întâia creație, ci personal. Fiindcă atunci, zice, a suflat suflare de viață, iar acum ne comunică Duhul Lui. E Cel ce mișcă și face viu trupul fericit al Domnului și se revarsă peste tot omul creat, centrat pe Hristos. „Fiindcă a trimis, zice Dumnezeu, pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă Avva Părinte! (Ga 4, 6). Taina Mirului reprezintă Cincizecimea fiecărui om concret. În această Taină, Duhul activează și vivifică funcțiile omului în Hristos. Face active energiile spirituale, la unul pe una, la altul pe alta, la altul mai multe, după cum este pregătirea fiecăruia pentru Taină. E vorba pe de-o parte de darurile Duhului (harisme) date la început prin punerea mâinilor Apostolilor, iar pe de alta, de virtuțile care reprezintă reflexele razelor dumnezeiești, roadele lucrărilor Duhului Care vine la om prin Taină. Astfel darurile, ca și virtuțile pot fi înțelese *ca modul nou transfigurat* în care funcționează simțurile și funcțiile psihosomatice ale omului centrate în Hristos și mișcate de Duhul”⁵². ”Păziți neîntinată această ungere! - spunea Sfântul Chiril neofiților. Dacă va rămâne în voi, vă va învăța toate ... Această Sfântă Ungere este apărare duhovnicească a trupului și mântuire sufletului”⁵³.

⁵² Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 142.

⁵³ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, apud Preotul Profesor Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, p. 354.

9. Botez și Euharistie

”După Ungerea cu Sfântul Mir ne apropiem de Sfânta Masă, piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești, la care dacă am ajuns odată, nimic nu mai lipsește ca să dobândim fericirea cea dorită. Pentru că aici nu mai e vorba de a ne face părtași morții, îngropării sau unei vieți mai bune, ci e vorba chiar de dobândirea Celui înviat. De acum nu mai primim darurile Duhului Sfânt, oricât de bogate ar fi ele, ci pe însuși Vistiernicul acestor daruri, comoara întru care încape toată bogăția darurilor”⁵⁴.

Prin Botez și Mirungere făptura omenească devine capabilă să primească nu numai răscumpărarea pe care Hristos a făcut-o cu firea Sa omenească și pe care o dăruiește tuturor prin Biserică, ci primește în trupul și în sufletul său pe Însuși Răscumpărătorul.

”Când îl duce însă pe credincios la Sfânta Masă și-i dă să mănânce din însuși Trupul Lui, Mântuitorul schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăși personalitatea Sa, iar noroiul care primește vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuși trupul împăratului; ceva mai fericit decât această soartă nici nu s-ar putea închipui”⁵⁵.

În aceeași cugetare inspirată de Duhul Sfânt, Sfântul Chiril spune neofiților:

”Suntem deplin încredințați că ne împărtășim cu Trupul și Sângele lui Hristos. În chipul pâinii ți se dă Trupul, iar în chipul vinului ți se dă Sângele ca să ajungi prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos unit într-un singur trup și sânge cu El. Astfel ajungem și purtători de Hristos, pentru că Trupul și Sângele Lui se împărtășesc mădulelor noastre. Astfel, după cuvintele fericitului Petru, ajungem părtași firii dumnezeiești”⁵⁶.

⁵⁴ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 107.

⁵⁵ Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 107.

⁵⁶ SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, apud Preotul Profesor Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, p. 356.

Botezul se prelungește în mod obligatoriu în Euharistie, pentru că așa cum pruncul nou născut nu poate trăi și crește fără de hrana trebuincioasă trupului, tot așa creștinul nou născut prin Botez la viața cea adevărată nu poate trăi și crește duhovnicește fără de hrana nemuririi, care este Sfânta Euharistie.

”Toate tainele, toate sfințirile și toate binecuvântările se centrează și se întemeiază pe bipolaritatea Botez-Euharistie. Nimic în Biserică nu este străin de natura sa sacramentală, tainică și divino-umană. Orice botez tinde către euharistie și află în ea plinătatea. Botezul ne hărăzește Sfintelor Taine, le cheamă și le afirmă, fiind el însuși polarizat, atras de Euharistie ca magnetul de pol. Euharistia se află în Botez ca fructul în floare. Cuvintele Învățătorului: «dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață în voi» (In, 6, 53), ne fac să întrezărim intimitatea și profunzimea acestor relații(...) În lipsa acestei uniri vitale și de nedespărțit, Botezul este zadarnic și nelucrător, lucrare inutilă care-și ratează scopul, sanctuar fără altar. Acela care a primit Botezul, dar care rămâne străin de Euharistie este un fiu lipsit de pietate fiască și de dragoste: un sfânt exclus”⁵⁷.

Acesta este și motivul pentru care în conștiința și practica liturgică a Bisericii Botezul, Mirungerea și Euharistia constituie un singur oficiu liturgic. Mai mult decât atât, este cunoscut faptul că Botezul și Mirungerea erau săvârșite în Biserica primară în cadrul unor Liturghii, care, din pricina faptului că erau consacrate primirii la credință a catehumenilor pregătiți pentru Botez, au rămas cunoscute în istorie ca Liturghii baptismale⁵⁸.

⁵⁷ Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere de Măriuca și Adrian ALEXANDRESCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 177.

⁵⁸ A se vedea lucrarea apărută la editura Deisis, sub semnătura lui Nenad S. MILOȘEVICI, intitulată: *Dumnezeiasca Liturghie – centrul cultului în Ortodoxie. Legătura indisolubilă a Sfintelor Taine cu Dumnezeiasca Euharistie*, un veritabil și atent documentat studiu istorico-liturgic despre raportul Sfintelor Taine cu Dumnezeiasca Euharistie

"Această bipolaritate a Botezului și a Euharistiei are drept principală semnificație faptul că orice Botez tinde către Euharistie, ca spre desăvârșirea sa, și că orice Euharistie își află izvorul în Botez, ca poarta de intrare a lumii în biserică"⁵⁹.

Dumnezeiasca Euharistie este viața în întreaga ei plinătate. După Mir venim la masă, *aceasta este capătul vieții*, celor care au ajuns la ea nemailipsindu-le nimic pentru fericirea căutată. Pentru că aici nu ne împărtășim numai de moartea și învierea lui Hristos fiind astfel recreați, nici nu primim doar mișcarea existenței noastre noi. În *Dumnezeiasca Euharistie* sunt recapitulate și întregite toate, fiindcă ni se dăruie Însuși Cel Înviat... Însuși Binefăcătorul, templul însuși pe care e întemeiat tot ciclul harurilor"⁶⁰.

Concluzii

Viața duhovnicească, ca taină a cunoașterii lui Dumnezeu, după cuvântul Mântuitorului: "Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis"(In. 17, 3), nu este rezultatul tensionării capacităților umane de cunoaștere, oricât de adânc și consistent ar fi acest exercițiu, pentru că viața umană nu poate cugeta ceva din cele care o depășesc. Iar cunoașterea de Dumnezeu este infinit peste puterea omenească de cunoaștere. În spiritualitatea ortodoxă cunoașterea lui Dumnezeu nu este un efort intelectual, ci unul existențial, care are ca finalitate unirea omului cu Dumnezeu. Începutul acestei cunoașteri, înțelesă și trăită ca unire cu Dumnezeu, este fixat în momentul Botezului, Taina prin care omul este re-născut, re-făcut pentru o viață nouă, în care întâlnirea cu Dumnezeu este posibilă datorită prefacerilor pe care Dumnezeu le săvârșește în Taina Botezului în întreaga structură ontologică a celui botezat. Omul primește simțiri noi, ochi noi, inimă nouă, cugetare nouă prin care poate cunoaște prin experiență prezența și lucrarea lui Dumnezeu în sine și în lume. Botezul este moartea și învierea lui Hristos, dăruite prin

⁵⁹ Nenad S. MILOȘEVICI, intitulată: *Dumnezeiasca Liturghie – centrul cultului în Ortodoxie. Legătura indisolubilă a Sfintelor Taine cu Dumnezeiasca Euharistie*, p. 177.

⁶⁰ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p.142.

Biserică celui care vrea să moară și să învieze în Hristos. Nașterea în Botez este întărită prin darurile Duhului Sfânt revărsate în întreaga făptură în Taina Mirungerii, daruri prin care neofitul poate crește în el darul de viață veșnică dăruit în Botez.

Capătul re-facerii începute în Botez este Euharistia, când cunoașterea de Dumnezeu își atinge deplinătatea prin faptul unirii cu El prin primirea Trupului și Sângelui lui Hristos euharistic. Euharistia este hrana trebuincioasă pentru ca cel botezat să ajungă la "starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos"(Ef. 4, 13).

Dar firesc și dar duhovnicesc. Distincții la Sfântul Grigorie Palama

Pr. Drd. Radu SCÂNTEIE

rscanteie@yahoo.com

Abstract:

In the vision of Saint Gregory Palamas, man is approaching to God by all the faculties of his being: body and soul, mind and heart, power of love and power of will. The specifications and distinctions that Saint Gregory brings between the natural and the spiritual in the matter of the deification of man, are obviously necessary. Opposing to a speculative theology, founded exclusively on the power of the human reason, Palamas states that the natural in the human being tends to spiritualization and, finally, to deification, condition that man can gain and live even in his body. The uncreated light is the indisputable proof of the deification of the human being, as a real partaking of the divine energy that springs from God's Being.

Keywords:

light, body, spirit, natural, Saint Gregory Palamas, prayer, Barlaam, reason, speculative, deification

1. Preliminarii. Contextul în care a teologhit Sfântul Grigorie Palama

Precizarea dogmatică, în istoria creștinismului, presupune două aspecte. Unul este cel al fondului, miezului învățaturii creștine, care se fundamentează întotdeauna pe Adevărul Hristos, iar celălalt este cel al contextului, care dezvăluie condițiile de frământare, tensiune, lămurire, contextul în care s-a născut dogma. E vorba de revelația dumnezeiască, care se întâlnește cu efortul uman. Sunt bine cunoscute cadrele istorice de prefacere în care adevărul dogmatic s-a formulat. Definițiile dogmatice s-au precizat de cele mai multe ori prin jertfa celor care au fost rânduiți de Dumnezeu să poarte această responsabilitate. Peste toate acestea, însă, e pronia dumnezeiască, care alege dintre oameni pe cel care va vorbi în numele lui Dumnezeu.

Sfântul Grigorie Palama, teologul luminii necreate, este cel care în veacul al XIV-lea a scris despre distincția dintre ființa și energiile divine. Viața sfântă și scrierile sale sunt un moment de răscruce în demersul Bisericii de a-și trăi cu adevărat învățătura. Deși s-a confruntat cu Varlaam, reprezentantul abordării speculative, intelectualist-raționale a teologiei romano-catolice din Apus, fondul învățaturii greșite pe care el a atacat-o s-a mai regăsit și în alte erezii și perioade ale istoriei Bisericii. Era, de fapt,

„aceeași ispită «elenică» de a stabili o strictă separație între spirit și materie, de a întemeia o antropologie dualistă a trupului opus sufletului, tinzând să evacueze unitatea concretă a persoanei (investită în învățătura biblică despre inimă) și refuzul participării depline a trupului la harul dumnezeiesc încă din această viață”¹.

Chiar dacă în timpul împăratului bizantin Teodosie cel Mare s-a oficializat legitimitatea religiei creștine ca unica religie de stat, în suburbiile culturii și artei a mai pulsat tendința elenismului profan, care urmărea „să restaureze tradiția filosofică a neoplatonismului, dându-i o autonomie cât se putea de mare față de dogma creștină”².

¹ IEROMONAH MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat: Mistagogia timpului liturgic*, traducere de diac. Ioan I. ICĂ jr., Editura „Deisis”, Sibiu, 2000, p. 333.

² John MEYANDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, traducere de Angela PACIU, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 77-78.

Dacă în Occidentul Evului Mediu această mișcare a filosofiei a pătruns în inima teologiei romano-catolice, în Răsărit acest lucru nu putea fi acceptat, deoarece Părinții Bisericii erau „apărătorii unei spiritualități și a unei teologii care se dorea pur creștină, independentă față de filosofii Antichității”³.

Contextul apariției teologiei palamite era dominat, deci, de aceste tendințe. Pe de o parte teologia scolastică a Occidentului, acoperită de structurile filosofiei elenistice, în care natura dumnezeiască era incomunicabilă în ea însăși, iar pe de altă parte trăirea prezenței lui Dumnezeu prin comunicabilitatea Persoanei Treimice, în teologia răsăriteană⁴.

Sfântul Grigorie Palama, în exercițiul teologiei pe care o practică, ca vedere a lui Dumnezeu, se poziționează într-un echilibru dogmatic, atât față de ereticii messalieni (Varlaam îl acuza pe Sfântul Grigorie Palama de messalianism), care acordau o mai mare însemnătate vieții isihaste față de cea sacramentală a Bisericii⁵, cât și față de Varlaam și toți cei care îmbrățișau punctul de vedere al acestuia, care dădeau o mai mare importanță vieții sacramentale a Bisericii în dauna celei isihaste⁶.

„Sfântul Grigorie Palama a dus în parallel o luptă împotriva acestor două curente. Socotea, potrivit poziției Bisericii, că orice exagerare a uneia dintre tendințe duce la nesocotirea celeilalte, la abateri de la calea viețuirii ortodoxe și, prin urmare, îl îndepărtează pe om de mântuire”⁷.

Teologia Sfântului Grigorie Palama s-a construit pe argumente și dovezi solid fundamentate patristic, deoarece preopinentul lui Varlaam își construise demersul său raționalist-speculativ pe citate patristice, denaturând sensul și înțelesul lor. Sfântul Grigorie Palama denunța la Varlaam și

³ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 78.

⁴ Pr. lect. dr. Ștefan BUCHIU, „Actualitatea gândirii teologice a Sfântului Grigorie Palama”, în *Ortodoxia*, 2000, nr. 1-2, p. 39.

⁵ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești: practica psihoterapiei ortodoxe*, traducere de protosinghel Teofan MUNTEANU, Editura Sophia, București, 2017, p. 248.

⁶ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 248.

⁷ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 249.

„în mișcarea intelectuală pe care o reprezenta, nostalgia după înțelepciunea profană, o abordare raționalistă a învățăturii patristice despre cunoaștere și poate, mai cu seamă, o ură față de practica poruncilor și asceză”⁸.

Sprijinul și faima lui Varlaam în societatea bizantină se datora prezenței în Biserică a unor bărbați îndrăgostiți de filosofia antichității, care au studiat marginal teologia, poate mai mult dintr-o curiozitate literară, decât ca preocupare pentru adevăr⁹.

Lucrarea Sfântului Grigorie Palama nu a fost una ușoară și nu s-a întâmplat în timpuri de liniște și pace. Societatea era marcată de instabilitate politică, războaie civile. Mai presus de orice era prozelitismul romano-catolic și presiunea Bisericii Romei pentru unire. Această instabilitate a fost un context marcat de disensiuni, dar în același timp o posibilitate pentru ca spiritualitatea

„mănăstirilor și sihăstriilor să iasă din izolare și, confruntată cu un conflict doctrinar, să încerce a se exprima dogmatic ca teologie a experienței mistice”¹⁰.

Rolul covârșitor al Sfântului Grigorie Palama la precizarea doctrinară a adevărului descoperirilor lui Dumnezeu în lumină este frumos oglindit în cuvintele primului traducător al acestui mare Părinte bisericesc în limba română. Părintele Dumitru Stăniloae spune așadar:

„Dar critica inspirată de o gândire scolastică intelectualistă - care, cu înfocarea oricărei mișcări nou-născute, afirma cu unilateralitate simplistă unitatea lui Dumnezeu fără o înțelegere pentru experiența reală a Lui și pentru înțelegerea mai suplă și mai complexă a lui Dumnezeu pe care ea o necesită - a făcut și pe apărătorul teologic al acestei experiențe să formuleze doctrina despre Dumnezeu implicată în această experiență, într-un mod care li se părea adversarilor că nu

⁸ IEROMONAH MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat: Mistagogia timpului liturgic*, p. 333.

⁹ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 133.

¹⁰ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 131.

se conciliază cu unitatea lui Dumnezeu, ai cărei susținători ei se socoteau”¹¹.

Claritatea și precizia de care dau dovadă scrierile palamite sunt rodul unei pregătiri asidue, dar și al unei trăiri profunde. Totul unitar al gândirii doctrinare a Sfântului Grigorie Palama se prezintă

„ca o integrare într-o gândire creștină obiectivă, biblică, fondată pe o erudiția patristică foarte largă, pe tradiția mistică ce merge în timp până la Evagrie și Macarie”¹².

Certitudinea cercetării și analizei teologice a Sfântului Grigorie Palama se înscrie în echilibrul pe care Părinții Bisericii l-au lucrat în „economie” și „teologie”.

„Progresul istoric în viață prin «economie» este dublat de un progres în revelarea și cunoașterea lui Dumnezeu, în «teologie». Numai că în «teologie» lucrurile se petrec invers decât în «economie»: dacă în «economie» au loc «mutații» (*metatheseis*) care operează prin «suprimări» (*hyphaireseis*), în «teologie» are loc o «desăvârșire» (*teleiosis*) lentă prin «adaosuri» (*prosthe kai*). Astfel, Vechiul Testament predica deschis (*phaneros*) pe Tatăl, iar nedeslușit (*amydroteron*) pe Fiul. Noul Testament L-a arătat deschis (*ephanerosen*) pe Fiul, iar pe Duhul și divinitatea Lui le-a arătat doar întrezărit (*hypedeixen*). Acum însă, în timpul Bisericii, Duhul S-a încetățenit (*empolitenetai*), oferindu-ne manifestarea tot mai clară a Lui Însuși”¹³.

Frământările teologice din primul mileniu creștin duc la cristalizarea doctrinei hristologice. Triumful asupra iconoclaștilor marchează sfârșitul a ceea ce am putea numi ciclul doctrinar hristologic. Aspectul pneumatologic al teologiei s-a făcut remarcat în viața bisericească mai ales după intuiția teologică a Sfântului Simeon Noul Teolog.

¹¹ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și scrierile Sfântului Grigorie Palama*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. 7, Editura Humanitas, București, 1999, p. 207.

¹² John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 84.

¹³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba, Scrieri I*, traducere de diac. Ioan I. ICĂ jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 93-94.

Doctrinar, ea a fost precizată îndeosebi în opera Sfântului Grigorie Palama, care deslușea lumii viața mistică a isihăștilor, viața în duh.

„Problemele privind Duhul Sfânt și harul formează acum nucleul în jurul căruia va gravita gândirea teologică, o teologie care este mai mult ca niciodată inseparabilă de spiritualitate”¹⁴.

Continuator al tradiției patristice, Sfântul Grigorie Palama a fost un teolog ortodox universal, evitând o abordare fragmentară a vieții duhovnicești¹⁵.

În slujba de prăznuire, Sfântul Grigorie Palama este așezat laolaltă cu cei trei mari dascăli ai lumii și ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie de Dumnezeu Cuvântătorul și Ioan Gură de Aur¹⁶. Este numit în cântările praznicului:

„Dreptar al virtuții s-a arătat cu adevărat credincioșilor viața ta dumnezeiască, Grigorie, și canon al dreptei-credințe cuvântul și dogmele tale, prin care se distinge autenticul de fals pentru că vestesc Un Dumnezeu Singur necreat și atotputernic”¹⁷.

Motivul pentru care Sfântul Grigorie Palama este cinstit împreună cu trei mari Părinți ai Bisericii este dat de importanța vieții, operei și personalității lui în parcursul normal și drept al doctrinei și trăirii în Biserică.

Teologia palamită este sinteza patristică de la începuturile Bisericii până în veacul al XIV-lea. Totodată în construcția sistemului doctrinar, el răspunde punctual unor provocări de abatere și deviere de la dreapta credință. Răspunsurile se îndreaptă în special către Varlaam, dar și către alți promotori ai intelectualismului în abordarea teologiei.

¹⁴ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 131.

¹⁵ IEROTHEOS, mitropolit al Nafaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 247-248.

¹⁶ „Țâșnind din Biserica lui Hristos ca dintr-un rai râurile duhovnicești, [cei Patru Ierarhi] adapă și udă toată fața pământului potopind ereziile lumii” (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba, Scrieri I*, p. 666).

¹⁷ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba, Scrieri I*, p. 667.

Teologia dezvoltată de Sfântul Grigorie Palama izvorăște dintr-o bună cunoaștere a Sfintei Scripturi, dar și din corecta înțelegere a firii umane, înțelegere care a depășit celebra opoziție dintre spirit și materie care se regăsea în filosofia dualistă antică.

„Fie că este vorba despre capacitatea trupului de a se uni cu sufletul, fie că este vorba despre compatibilitatea dintre trup și har, acestea nu își găsesc locul decât într-o teologie care nu cunoaște opoziția dintre spirit și materie”¹⁸.

Demersul Sfântului Grigorie Palama a fost cu atât mai dificil și anevoios, cu cât el nu se confrunta doar cu o gândire filosofică, ci cu un sistem filosofic îmbrăcat în haine creștine, cu infiltrații ale nefastului gând filosofic în corpusul de învățătură creștină.

La această „modă” a gândirii aderau mulți gânditori și intelectuali bizantini. Deci,

„a-i considera pe adversarii Sfântului Palama pur și simplu ca reprezentanți ai gândirii apusene, ca «tomiști bizantini», ar însemna să denaturăm multe fapte”¹⁹.

Umaniștii bizantini erau oameni de stat sau intelectuali care preferau speculația abstractă practicii ascezei și vederii lui Dumnezeu²⁰.

Varlaam, ca cel mai de seamă oponent al lui Palama, crescuse și se formase la început într-o Italie în care spiritul Renașterii se configura. Era timpul în care conștiințele umaniste doreau să se elibereze de chinul de fier a disciplinei intelectuale, care pe plan teologic era stabilită de școala tomistă. Pulsa în acest mediu dorința de emancipare a cugetării umane față de autoritățile medievale²¹. În felul acesta, Varlaam declară intelectul ca ultimă instanță, introducând o separație netă între Dumnezeu și om. Această poziție a lui Varlaam se fundamenta pe două postulate:

¹⁸ Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Participarea trupului omenesc la rugăciune în viziunea Sfântului Grigorie Palama”, în *Ortodoxia*, 2011, nr. 1, p. 14.

¹⁹ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 133.

²⁰ IEROMONAH MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat: Mistagogia timpului liturgic*, p. 333.

²¹ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 68-69.

1. postulatul aristotelic, în care orice cunoaștere are la bază percepția simțurilor.

2. postulatul neoplatonic, în care Dumnezeu este dincolo de experiența sensibilă, și deci incognoscibil²².

„Varlaam nu admitea o lucrare a lui Dumnezeu cunoscută prin simțire și prin fapte, deci prin trup. El închidea pe Dumnezeu într-o transcendență absolută. Și cu aceasta făcea și o despărțire de netrecut de la spirit la trup. Deci nu admitea o trăire a lui Dumnezeu de către om. El era cugețat numai ca fiind dincolo de viața omului, ca neputând-o sfinți pe aceasta”²³.

Dialogul dintre Sfântul Grigorie Palama și Varlaam poate fi pe deplin analizat și cunoscut dacă se are în vedere și punctul de plecare, de origine, al fiecăruia în problema cunoașterii lui Dumnezeu. Dacă Varlaam vorbea despre Dumnezeu din perspectiva rațiunii speculative, Sfântul Grigorie Palama vorbea despre și cu Dumnezeu în virtutea trăirii vederii lui Dumnezeu ca experiență reală. Din anumite considerente, Sfântul Grigorie Palama l-ar putea numi pe Varlaam teolog (cuvântător de Dumnezeu), ca unul ce vorbea despre Dumnezeu (în esență ca un filosof), însă nu și văzător de Dumnezeu²⁴.

Sfântul Grigorie Palama contrapune acestui sistem rigid, determinist, bazat pe o autonomie a rațiunii umane, experiența reală a lui Dumnezeu, ca fiind cea mai bună probă a existenței Sale, un „existențialism creștin față în față cu esențialismul nominalist al adversarilor săi”²⁵. Varlaam scăpase, în Apus, de realismul intelectual al scolasticii tomiste; se lovea, în Răsărit, de realismul mistic al monahilor²⁶.

O abordare raționalist-intelectualistă ca a lui Varlaam nu putea înțelege descoperirea lui Dumnezeu în rugăciunea monahilor, care practicau metode psiho-fizice în realizarea ei, și care contrastau profund cu

²² John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 84.

²³ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și scrierile Sfântului Grigorie Palama...*, nota 22, p. 241.

²⁴ IEROTHEOS, mitropolit al Nafaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 34.

²⁵ Pr. lect. dr. Ștefan BUCHIU, „Actualitatea gândirii teologice a Sfântului Grigorie Palama”, în *Ortodoxia*, 2000, nr. 1-2, p. 42.

²⁶ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 70.

obișnuințele lui umaniste și cu convingerile sale de filosof îmbibat de spiritualismul platonice²⁷.

Sfântul Grigorie Palama recunoștea valoarea efortului de gândire al filosofiei, dar în același timp sublinia caracterul depășit al acesteia în raport cu revelația dumnezeiască. Ceea ce nu putea el să recunoască în gândirea lui Varlaam este naturalismul, care, de fapt, excludea orice intervenție directă a Duhului în problematica cunoașterii lui Dumnezeu²⁸.

„Eu spun că printre darurile lui Dumnezeu unele sunt naturale: acestea sunt acordate tuturor, fără deosebire în fața legii, sub lege și după lege; altele sunt supranaturale, spirituale și în special tainice; eu le consider pe acestea din urmă ca fiind superioare celor dintâi, așa cum acelea care au fost considerate vrednice de înțelepciunea Duhului sunt superioare întregului sistem elenistic; de asemenea, eu spun că unul dintre darurile naturale ale lui Dumnezeu este filosofia, alături de descoperirile rațiunii umane, de știință... Accept pentru fiecare onoarea ce i se cuvine...”²⁹

Trăitorii acestui adevăr, prin dobândirea și sălășluirea Duhului în ei, sunt beneficiarii Luminii necreate.

„Vederea Luminii nezidite și cunoașterea pe care aceasta o mijlocește nu reprezintă demersul puterii raționale, perfecționarea firii raționale, așa cum afirma Varlaam, ci se află mai presus de rațiune. Este cunoașterea pe care Dumnezeu o dăruiește celor curați cu inima”³⁰.

Miezul adevărat al trăirii mistice la cei ce-L văd pe Dumnezeu în lumina necreată este unitatea în care este văzută și trăită firea umană, atunci când este pătrunsă de harul dumnezeiesc. Controversa dintre Palama și Varlaam se desfășoară pe aceste coordonate. Accentul hotărât este pus pe unitatea dintre suflet și trup, reabilitând astfel materia,

²⁷ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 70.

²⁸ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 85.

²⁹ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 85.

³⁰ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 38-39.

pe care tendințele spiritualiste ale elenismului au avut mereu înclinația să o disprețuiască³¹.

Disprețuind trupul, Varlaam ajunsese să condamne sensibilitățile trupului în rugăciune, afirmând că ele constituie obstacole ale rugăciunii, nu din altă pricină decât din faptul că el considera inaccesibilă împărtășirea reală din Dumnezeu în vremea rugăciunii. Aruncând rugăciunea într-o zonă suprafirească, de fapt nega rugăciunea.

Dimpotrivă, Sfântul Grigorie arată că ele sprijină rugăciunea, zămislesc rugăciunea și, la rândul lor, sunt zămislite de aceasta, ceea ce indică faptul că între rugăciune și senzațiile fizice de durere și bucurie este compatibilitate și împreună-lucrare³².

2. Dar firesc și dar duhovnicesc

Eșecul gândirii lui Varlaam rezultă din faptul că el ieșea din viziunea și perspectiva unitară a unei teologii construite pe fenomenul Întrupării Fiului lui Dumnezeu și se încredința unei viziuni fragmentate, divizate, asupra lumii.

Marele teolog grec Panayotis Nellas, comentându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, spune:

„Omul a fost creat ca «o legătură naturală» a toate, ca «un laborator de unificare». Potrivit naturii sale, există în el o unitate potențială între lumea materială și trup, trup și suflet, suflet și Dumnezeu. (Aici este necesară o notă. Termenul «potrivit naturii», *kata physin*, trebuie înțeles ca un adjectiv care exprimă starea naturală a omului, starea în care acesta există și funcționează în calitate de chip/icoană. Opusul ei este starea «contrară naturii», *para physin*, care exprimă starea de decădere, dimensiunea exclusiv biologică a existenței și funcționalității omului»³³. Astfel, simțurile trupului sunt chipuri-icoane ale puterilor sufletului, care la rândul lor sunt chipuri ale unor însușiri dumnezeiești³⁴.

³¹ Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Participarea trupului omenesc la rugăciune...”, p. 16.

³² Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Participarea trupului omenesc la rugăciune...”, p. 21.

³³ Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, traducere de pr. prof. Ioan ICA, Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2013, p. 99.

³⁴ Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, p. 99.

Pe această unitate-unificare se bazează antropologia Sfântului Grigorie Palama, care nu-l opune pe om lui Dumnezeu, ci îl afirmă tocmai în apartenența și împărtășirea lui din Dumnezeu. Atât de mare e deschiderea firii umane înspre Dumnezeu, așa cum o vede Palama, încât nu e greșit să spunem că ființa umană e prin natura ei teologică, și că teologică sau iconică este și funcționarea ei conform naturii³⁵.

Pentru o distincție clară a termenilor și factorilor implicați în viața duhovnicească, dar mai ales pentru afirmarea cadrului unitar în care aceștia funcționează, e necesară o definire a vieții duhovnicești. Ferindu-ne de marca unei spiritualități false, vom putea spune că viața duhovnicească nu este pur și simplu viața interioară, oricât de curată și rafinată ar fi ea, dar nici nu e simpla viață religioasă, cu preceptele și comandamentele ei de cele mai multe ori abordate în mod exterior³⁶. Viața duhovnicească e viața în prezența Sfântului Duh, trăită în credință vie și iubire sfântă cu Dumnezeu³⁷.

Fiind iconică, firea umană avea premisele vieții duhovnicești, dar aceasta nu era încă. Faptul tragic al căderii a închis aceste premise. Închizând existența umană în ea însăși, răsturnând funcționalitatea ei iconică, viața duhovnicească a devenit imposibilă³⁸.

Sfântul Grigorie face distincție între darul firesc și cel dumnezeiesc, între darul firii și cel al Duhului, aducând un exemplu din viața imediată a omului:

„Că precum plăcerea care însoțește facerea de prunci în căsătoriile legiuite n-ar putea fi câtuși de puțin numită dar dumnezeiesc al lui Dumnezeu (căci e un dar trupesc și al firii, nu al harului, cu toate că pe fire Dumnezeu a făcut-o), tot așa și cunoașterea de la instruirea din afară, chiar dacă cineva se folosește de ea în chip bun, este un dar al firii, nu al harului, dar ce prin fire e dat de Dumnezeu tuturor

³⁵ Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, p. 102.

³⁶ Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, p. 104-105.

³⁷ Pr. Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor, vol. I, Pregătirea*, Editura Crigarux, Piatra Neamț, 2007, p. 76.

³⁸ Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, p. 105.

îndeobște și care prin sânguință poate spori - și acest lucru, anume că fără râvnă și sânguință nu e primit de nimeni, este încă o dovadă limpede că este dar firească, nu duhovnicesc”³⁹.

Distincția se păstrează chiar și în finalitatea pe care o poate descrie fiecare dintre cele două daruri:

„Teologia speculativă se deosebește de *theopectie*: «Iar teologia [cuvântarea-de-Dumnezeu] într-atâta e departe de vederea lui Dumnezeu în lumină și într-atâta e deosebită de petrecerea [dimpună] cu Dumnezeu pe cât e despărțit [prin hotărârea faptului de] «a ști» [despre un lucru] de «a dobândi» [acel lucru]; că nu totuna este a spune ceva despre Dumnezeu și a te afla dimpună cu El»”⁴⁰.

Calea duhovnicească este superioară căii firești. De fapt, nu se poate vorbi de o autonomie a darului firească, pentru că, în viziunea Sfântului Grigorie, darul duhovnicesc este orizontul și finalitatea darului firească. Acesta se împlinește doar în lucrarea darului duhovnicesc.

„Dacă aceasta înfumurează, cu cât mai mult cea despre care vorbim aici? Pentru că aceasta este firească și este a omului celui vechi, că pe aceasta firească o ajută instruirea cea dinafară, și duhovnicească nu se poate face niciodată dacă nu este îmbinată, pe lângă credință, și cu dragostea de Dumnezeu - mai bine zis, dacă nu este renăscută de dragoste și de harul ce vine din aceasta și nu devine astfel alta decât cea dintâi, nouă, dumnezeiască la chip, curată, pașnică, îngăduitoare, supusă, plină de cuvinte care zidesc pe cei ce le ascultă și de roade bune, cunoaștere ce este și numită «înțelepciunea de sus» și «înțelepciunea lui Dumnezeu»”⁴¹.

Deci, urmărind structura firească a omului, și distingând între puterile sufletului care sunt: mintea, imaginația, opinia, gândirea și simțirea,

³⁹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete, III, Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt*, traducere de Cornel COMAN, Adrian TĂNĂSESCU, Cristian CHIVU, Editura Gândul Aprins, București, 2015, p. 93.

⁴⁰ IEROTHEOS, mitropolit al Nafaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 34.

⁴¹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete, III,...*, p. 61-63.

Sfântul Grigorie accentuează importanța minții (*nous*), singura care îl poate cunoaște pe Dumnezeu⁴².

Deși localizează chipul lui Dumnezeu în întreaga existență a omului, Sfântul Grigorie Palama dă o deosebită relevanță minții⁴³.

Apăsarea accentului doar pe firescul uman în problema existențială duce inevitabil la prăpastia autonomiei, care îl scoate pe om din ordinea pe care și structura sa o revendică. Mintea, din organul care poate scruta misterele harului necreat, se înglobează și devine prizoniera propriei suficiențe. Prin opera sa, Sfântul Grigorie Palama aduce un mare corectiv la acest mod de a privi lucrurile. În persoana lui Varlaam Biserica Bizantină condamnă spiritul Renașterii⁴⁴, care provoacă mutații grave în perspectiva omului, îl scoate de pe axa înduhovnicirii.

În același timp, exigența Sfântului Grigorie Palama, manifestată în scrierile sale la cel mai mic amănunt, sancționează și inerția care ar putea cuprinde teologia răsăriteană, preferând în locul unei trăiri autentice a adevărului revelat o poziție triumfalistă care poate rămâne sterilă de orice rod al viețuirii duhovnicești.

Biserica condamnă în Duminica Ortodoxiei pe un filosof ca Ioan Italos, din cauza ideilor sale platoniciene, dar se cunoaște și situația Sfântului Simeon Noul Teolog, asupra căruia planau unele suspiciuni din partea unor autorități bisericești, din cauza misticii sale, care se detașa puțin de formulele fixate⁴⁵.

Dacă darul firesc se poate înduhovnici, acest proces poate avea loc doar în cadrul sacramental al Bisericii, cadru în care Hristos este prezent prin Sfintele Sale Taine. Centrul tuturor acestora este Hristos, de Care ne împărtășim după măsura curățirii, iluminării și îndumnezeirii noastre, iar după cuvântul Sfântului Grigorie „prin petrecerea în isihie”, iar nu „prin analogia speculativă a lucrurilor văzute”⁴⁶.

⁴² IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 258-259.

⁴³ Prof. dr. Dimitrie TSELENGHIDIS, „Caracterul libertății omului după Sfântul Grigorie Palama”, în *Altarul Banatului*, 2004, nr. 1-3, p. 8.

⁴⁴ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 76.

⁴⁵ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 79.

⁴⁶ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Isihie și teologie: Calea tămăduirii omului în Biserica Ortodoxă*, traducere de protosinghel Teofan MUNTEANU, Editura Sophia, București, 2016, p. 173.

În sensul celor spuse mai sus putem deduce că în gândirea Sfântului Grigorie Palama, creștinul beneficiar al darului firesc și căutător și lucrător al viețuirii duhovnicești, tocmai în baza datului său firesc, care se cere înduhovnicit, nu caută să se elibereze de istorie, pentru că el nu caută să desfacă sufletul de trup, ci el cunoaște scopul și sensul istoriei⁴⁷.

În distincțiile, dar și în caracterul unitar al existenței, așa cum sunt ele prezente în teologia palamită, se poate vedea că mistica isihastă se dezice de orice altă variantă sau deviere, precum „Nirvana” hindusă.

„Misticul creștin caută viața nouă trăită în Hristos, o viață a ființei lui întregi, și el știe că harul Botezului și al Sfintei Euharistii i-a acordat deja viața aceasta: așa că el o caută înlăuntrul său. Iată de ce mișcarea isihastă din secolul al XIV-lea nu propovăduia în nici un fel o mistică individualistă și subiectivă, ci ea a provocat o reîmprospătare a puterii Sfintelor Taine în Biserică”⁴⁸.

Inima teologiei palamite este vederea Luminii nezidite, în care Duhul Sfânt se face prezent așezând pe stratul natural al existenței omului puterea supranaturală prin care ne facem părtași la viața dumnezeiască:

„Pentru că această putere nu are un alt mijloc de acțiune, ea despărțindu-se de toate celelalte ființe, devine ea însăși în întregime lumină și se asimilează cu ceea ce vede: ea se unește fără să se amestece, lumină fiind. Dacă se privește pe sine, vede lumina; dacă privește obiectul viziunii sale, este tot lumină; și dacă privește mijlocul folosit de ea pentru a vedea și aici tot lumină este; în aceasta constă unitatea; ca toate să fie una, în așa fel încât acela să nu poată deosebi nici mijlocul, nici scopul, nici esența, ci doar să aibă conștiința că este lumină și să vadă o lumină distinctă de orice creatură”⁴⁹.

⁴⁷ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 92.

⁴⁸ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 91.

⁴⁹ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 96-97.

3. Experimentarea vieții duhovnicești

Viața duhovnicească, ca posibilitate, vizează orice făcătură a existenței umane. Trăirea vieții duhovnicești presupune participarea integrală a firii.

În teologia ortodoxă în general, și în cea a Sfântului Grigorie Palama în special, ca cel ce a sintetizat tradiția patristică, unitatea dintre Persoanele Sfintei Treimi, dintre suflet și trup, dintre spirit și materie, dintre firesc și duhovnicesc, creat și necreat, este esențială pentru că doar pe aceste premise se poate construi într-un mod sănătos și echilibrat problematica mântuirii și a îndumnezeirii. Dacă scindarea aduce moarte, unitatea și comuniunea salvează pentru viață⁵⁰.

În virtutea acestei puteri de unificare a omului, capacitățile naturale ale acestuia funcționează în mod dinamic, mișcându-se în mod firesc spre sursa lor: bunătatea lui Dumnezeu⁵¹. Prin acestea, omul iese din sine, unindu-se cu bunătatea lui Dumnezeu, Care iese din Sine, mișcându-Se în mod iubitor spre făpturile Sale.

Părintele Ilarion V. Felea identifică trei registre ale existenței umane: trupesc, sufletesc, duhovnicesc. În funcție de sfera în care își plasează preocupările și căutarea, oamenii se pot numi: trupești, sufletești și duhovnicești⁵².

Departate de a dezvolta o spiritualitate descărnată, imaterială, Palama include trupul în taina viețuirii profunde, în prezența Duhului Sfânt. Trupul este capabil să primească sfințenia și puterea dumnezeiască prin intermediul sufletului, fiind mediu, prin creare, de manifestare a puterii lui Dumnezeu.

„Dumnezeu nu a creat materia ca să fie incompatibilă cu necreatul, ci i-a dat dintru început conformitatea cu acesta, adică a pus în trupul omenesc disponibilitatea și capacitatea de a fi penetrat de spirit”⁵³.

Înduhovnicirea propusă de Sfântul Grigorie se detașează net de spiritualizarea ființei ce se transformă în *nous*, ca la Origen și Evagrie, dar și de o mistică a simțurilor, ca în cazul messalienilor, și este o comuniune

⁵⁰ Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Participarea trupului omenesc la rugăciune...”, p. 14.

⁵¹ Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, p. 100.

⁵² Pr. Ilarion V. FELEA, *Spre Tabor, vol. I...*, p. 73-74.

⁵³ Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Participarea trupului omenesc la rugăciune...”, p. 14.

care implică unirea întregii persoane umane cu Dumnezeu mai presus de orice cunoaștere, prin depășirea hotarelor naturii create⁵⁴. Vladimir Lossky nuanțează atât de frumos acest adevăr:

„Spiritualitatea ortodoxă este opusă în mod egal atât gnozei intelectuale, cât și perceperii senzoriale a firii divine și, căutând să depășească acest dualism al sensibilului și inteligibilului în ființa creată, a tins spre o vedere a lui Dumnezeu care atrage omul întreg pe calea îndumnezeirii”⁵⁵.

Viața duhovnicească este garantată și certificată de prezența Duhului Sfânt în noi și aici, în trupurile noastre, trebuie

„să căutăm noi cu multă grijă pe Duhul Sfânt, în trupurile noastre sfințite prin Sfintele Taine și grefate prin Sfânta Euharistie pe Trupul lui Hristos”⁵⁶.

Având libertatea prin creație, omul poate înclina spre a-și desăvârși existența unindu-se cu Dumnezeu sau poate înclina în refuzul chemării la viața a lui Dumnezeu și devine ceea ce nu este. Sfântul Grigorie spune că

„cei care se dedau plăcerilor sensibile și coruptibile epuizează întreaga dorință a sufletului lor prin carne, devenind astfel în întregime carne și, conform Scripturii, Duhul lui Dumnezeu nu poate locui în ei, astfel cei care și-au ridicat duhul la Dumnezeu și și-au exaltat sufletul prin pasiunea pentru Dumnezeu, văd carnea lor că se transformă, se ridică..., devine... un domeniu și o casă a lui Dumnezeu, căci ea nu mai este sediul dușmăniei față de Dumnezeu și nu mai posedă dorințe contrare Duhului”⁵⁷.

„Dar ceea ce trece de la sufletul ce se bucură duhovnicește la trup, chiar dacă se întâmplă să lucreze în trup, e duhovnicesc. Căci plăcerea trecând de la trup la minte o face pe aceasta cu chip trupesc, neîmbunătățindu-se prin

⁵⁴ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 140.

⁵⁵ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 143.

⁵⁶ John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 89.

⁵⁷ Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Participarea trupului omenesc la rugăciune...”, p. 17.

împărtășirea de ceea ce e mai bun, ci transmițându-i mai vârtos aceleia ceea ce e mai rău, încât omul întreg e numit din pricina ei «trup», potrivit cu ceea ce s-a zis despre cei înecați prin mânia lui Dumnezeu, că «nu va rămâne Duhul Meu în oamenii aceștia, pentru că sunt trupuri» (Facere VI, 3). Dar tot așa plăcerea duhovnicească care, începând de la minte trece la trup nestrucându-se prin participarea la trup, preschimbă trupul și-l face duhovnicesc. Căci acesta leapădă în acest caz poftele trupești cele rele și nu mai trage în jos sufletul, ci e dus în sus, împreună cu el. Iar plăcerea duhovnicească face pe om să fie duh, potrivit cu ceea ce s-a scris: «Cel ce se naște din Duh, duh este» (Ioan III, 6)⁵⁸.

Aprofundarea vieții duhovnicești, înaintarea în duh, e o condiție esențială pentru a putea rămâne în cunoașterea lui Dumnezeu și, implicit, în viață. Această stare presupune depășirea simțurilor, nu în sens de negare. Omul nu poate dobândi părtășia cu Dumnezeu dacă nu se curățește mai înainte, dacă nu leapădă cele ale simțurilor:

„dacă, prin curăția [venită] din virtute, nu vom ieși afară (mai bine zis: nu ne vom ridica mai presus) și de noi înșine, lăsând - dimpreună cu simțirile - [și] tot lucrul simțit [trupește], ridicați deasupra gândurilor și cugetărilor și a cunoașterii [săvârșite] prin acestea, și cu totul făcându-ne ai lucrării nematerialnice și înțeleghătoare, celei [aflate] prin rugăciune, și având parte de necunoașterea cea mai presus de cunoaștere și umplându-ne, întru aceasta, de bucuria mai-presus-luminoasă a Duhului”⁵⁹.

Depășirea se face treptat, părăsind orice legătură cu cele zidite, mai întâi „cu toate cele de rușine, viciene și într-un cuvânt, cu toate cele rele, apoi cu cele neutre”⁶⁰.

⁵⁸ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 7, p. 238-239.

⁵⁹ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete, III...*, p. 245-247.

⁶⁰ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 37-38.

Acest urcuș duhovnicesc are loc în condițiile tămăduirii sufletului prin virtuți⁶¹. Prin tămăduirea sufletului se revarsă și asupra trupului cele dobândite, în virtutea unității care există între acestea prin bunăvoința lui Dumnezeu.

Dovada trecerii de la suflet la trup a harului constituie o certitudine a unei spiritualități corecte și coerente, chiar dacă sufletul are o receptivitate mai mare la har decât trupul⁶². Astfel precizează Tomosul aghioritic alcătuit de Sfântul Grigorie Palama:

„Dacă trupul trebuie să devină părtaș, împreună cu sufletul, al binecuvântărilor inefabile ale veacului ce va să vină, în mod cert el trebuie să participe la ele încă de acum în măsura posibilului... căci trupul însuși experiază lucrurile divine, atunci când forțele pasionale ale sufletului se găsesc, nu date morții, ci transformate și sfințite”⁶³.

Mai mult decât atât, trupul este cel care conlucrează la starea interioară de înduhovnicire:

„de ce ar trebui apoi să caute să scape de acestea, o dată ce ele nu se opun, ba și conlucrează la această stare dinlăuntru cât mai mult? Căci acest trup ni s-a dat ca pereche de către Dumnezeu, mai bine zis ni s-a supus ca o pereche. Deci când se răzvrățește să-l oprim, dar când se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim”⁶⁴.

La exagerarea lui Varlaam, care vedea rugăciunea deasupra oricărei expresivități a trupului, Palama învață că lucrarea rugăciunii angajează și trupul în procesul de înaintare în viața duhovnicească.

Întregul efort de despătimire, de angajare a trupului în rugăciune, face parte, în concepția Sfântului Grigorie Palama, din viața în Duh. Dar acest urcuș, chiar dacă e prețuit, se încheie în momentul unirii cu Dumnezeu, care e dincolo de el⁶⁵.

⁶¹ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 41.

⁶² Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Participarea trupului omenesc la rugăciune...”, p. 14.

⁶³ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 140.

⁶⁴ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 7, p. 233.

⁶⁵ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și scrierile Sfântului Grigorie Palama...*, nota 15, p. 237.

Un text de o rară frumusețe al Sfântului Grigorie Palama reliefează întregul demers analizat mai sus:

„A dobândi pe Dumnezeu în noi și a petrece într-o curățenie cu El, și a ne amesteca lumina cea prea curată, pe cât e cu putință firii omenești, e cu neputință dacă, pe lângă curățirea în virtute nu ieșim din noi înșine sau, mai bine zis, nu ne ridicăm deasupra noastră; așa ca, părăsind tot ce e sensibil împreună cu sfințirea și înălțându-ne deasupra cugetărilor, a gândurilor și cunoașterii ce vine din acestea, să fim absorbiți întregi în lucrarea imaterială și mentală a rugăciunii, ca astfel să intrăm în neștiința cea mai presus de cunoștință și să ne umplem de ea în strălucirea atotstrălucită a Duhului, așa încât să privim nevăzut bunurile lumii viitoare. Observi ce jos au rămas cele ce țin de filosofia mult trâmbițată a raționamentelor, care-și ia începuturile din senzație și a cărei țintă, pentru toate ramurile, e cunoștința - o cunoștință aflată nu prin curăție și nu curățitoare de patimi? Începutul vederii duhovnicești însă este binele dobândit prin curățirea vieții și cunoștința adevărată și autentică a lucrurilor, ca una ce nu vine din ființă ci din curăție și e singură în stare să deosebească ce este cu adevărat bun și folositor și ce nu; iar ținta ei este arvuna veacului viitor, neștiința mai presus de cunoștință și cunoștința mai presus de înțelegere, împărtășirea ascunsă de Cel Ascuns, și privirea negrăită a Lui, vederea și gustarea Luminii veșnice”⁶⁶.

Pătrunderea de către Duhul Sfânt a firii omenești are ca scop ultim îndumnezeirea omului. Finalitatea aceasta e văzută de Sfântul Grigorie Palama în duhul Părinților Bisericii de până la el, adică nu ca o stare statică finală, ci ca pe un proces pe care omul îl poate începe încă în viața firească fiind. Ca urmare a faptului că harul este energia sau o lucrare în care este prezent Însuși Subiectul dumnezeiesc din care provine, lucrarea poartă în sine puterea Persoanelor dumnezeiești⁶⁷.

Omul vede lumina nezidită în virtutea faptului că se unește cu Dumnezeu, o vede cu ochii săi lăuntrici, încă și cu cei trupești, preschimbați însă prin

⁶⁶ IEROMONAH MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat: Mistagogia timpului liturgic*, p. 333-334.

⁶⁷ Pr. Vasile CITIRIGĂ, „Participarea trupului omenesc la rugăciune...”, p. 30.

energia-lucrarea dumnezeiască. Vederea lui Dumnezeu e dovada dobândirii îndumnezeirii⁶⁸. Însă îndumnezeirea nu e un dar al firii, pentru că atunci toți ar trebui să fie dumnezei, fiecare la măsura sa mai mică sau mai mare. Sfinții îndumnezeiți se fac mai presus de fire, născându-se din Dumnezeu⁶⁹.

Concluzii

„Pronia divină se manifestă preabogat și în cel mai mic detaliu în fiecare timp al Bisericii. Sfântul Grigorie Palama este un moment providențial, este înțelepciunea dumnezeiască descoperită într-o perioadă de răscruce a vieții Bisericii lui Hristos. Personalitatea și opera acestui mare sfânt sunt cruciale pentru dezvoltarea de mai târziu a teologiei și păstrarea dreptei-credințe.

Deținând o amplă erudiție duhovnicească și o logică nemaipomenită, construită pe studiul tradiției patristice, combătând devierile și provocările vremii sale, a formulat drept doctrina despre distincția dintre ființa și energiile divine, precum și certitudinea vederii Luminii nezidite încă din această viață pământească.

Toate aceste precizări sunt formulate pe baza unei viziuni corecte a integralității și integrității firii umane în procesul de înduhovnicire, îndumnezeire și cunoaștere a lui Dumnezeu. Înscriindu-se pe linia Părinților de până la el, Sfântul Grigorie pune în lumină faptul că în relația sa cu Dumnezeu omul participă cu întreaga sa structură sufletească și trupească.

Realizând sinteza patristică, Sfântul Grigorie Palama pune în actualitate învățătura Părinților, aducând lumină în cercetarea și abordarea teologică a formelor de cunoaștere pe care omul le poate exersa în virtutea puterilor așezate de Dumnezeu în el.

⁶⁸ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 37.

⁶⁹ IEROTHEOS, mitropolit al Nafpaktosului, *Știința medicinei duhovnicești...*, p. 39.

Triadologia Sfântului Grigorie de Nazianz

Drd. Teodor-Daniil STOIENESCU

tstoienescu@yahoo.com

Abstract:

The Holy Trinity knowledge of Saint Gregory of Nazianzus or the Theologian's Triadology is normative within the Ortodox Church. The Holy Father is classical in matters of Triadology and is considered the Theologian par excellence of Trinitarian dogma. Saint Gregory is the first Holy Father who emphasises the relation between the three Hypostasis of the Trinitarian Persons. God is One in being and Triune in Persons. The three Persons of the Holy Trinity are co-egal, co-eternal, cosubstantial and uncreated. The Father, the Son and the Holy Spirit have in common: their being, the deification and their uncreated nature. The Father has the unbornness as personal trait, the Son has the birth and the Holy Spirit the proceeding from the Father through the Son. Therefore, the Father is unborn, the Son is born and cosubstantial with the Father and the Holy Spirit, while the Holy Spirit proceeds through the Son and is cosubstantial with the Father and the Son. The three Persons of the Holy Trinity are co-eternal. Saint Gregory of Nazianzus shapes a clear distinction between the divine nature, essence and being which is one and the persons or hypostasis which are three. The Father, the Son and the Holy Spirit shares the whole divine being or nature, in perfection and in fulness. The concept of the Holy Trinity at Saint Gregory the Theologian was never changed or updated, Saint Gregory being the state of the art architect of the Orthodox Triadology, emphasising in an antinomic or paradoxal manner the co-existence of

the divine oneness in three co-equal Persons, cosubstantial, co-eternal and uncreated.

Keywords:

God, the Father, the Son, the Holy Spirit, nature, hypostasis, cosubstantial, unborn, born, proceeded, Trinity, oneness, Saint Gregory of Naziansus or the Theologian.

Introducere

Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul (n. 330-†390) este Părintele Bisericii care a expus învățătura sau dogma despre Sfânta Treime cel mai exact și profund. Învățătura sau dogma trinitară gregoriană este expusă în întreaga sa operă, dar mai ales în *Cele cinci cuvântări* numite de el însuși *Cuvântări teologice*.¹

Pentru Sfântul Grigorie Teologul principala premisă a oricărei teologii este convingerea că Dumnezeu este incomprehensibil.

Față de poziția eunomiană care pretindea că putem cunoaște Ființa divină, Sfântul Părinte spune că Dumnezeu nu poate fi înțeles deoarece

¹ Opera Sfântului Grigorie de Nazianz alcătuită din cuvântări, poeme și scrisori este rezultatul uriașelor frământări teologice din jurul dogmei Sfintei Treimi (la care se adaugă și problema iconomiei divine), frământări ce fac obiectul primelor două sinoade ecumenice. Cuvântările sunt în număr de 45 și reprezintă cea mai valoroasă parte a operei gregoriene. Mai mult de jumătate datează din perioada petrecută la Constantinopol. Cuvântările se împart în dogmatice, între care cele mai cunoscute sunt *Cele cinci cuvântări teologice*; cuvântări la sărbători (la Nașterea Domnului, Paști, Cincizecime, etc); panegirice în cinstea sfinților, predici funebre (la moartea tatălui său, a fratelui Cezarie, a Sfântului Vasile cel Mare), gen pe care Sfântul Grigorie Teologul l-a inaugurat în sânul Bisericii; două invective adresate lui Iulian Apostatul și câteva cuvântări ocazionale. Poemele datează din ultima perioadă a vieții sale (383-389) când s-a retras în liniștea de la Arianz. Ele au fost împărțite în *Poeme teologice* și *Poeme istorice*, subdivizate fiecare în două secțiuni – poemele teologice, în *Poeme dogmatice* și *Poeme morale*, iar poemele istorice în *Poeme personale* și *Poeme despre alții*. Scrisorile sunt în număr de 244. Sfântul Grigorie de Nazianz are o frumoasă corespondență cu prietenul său Sfântul Vasile cel Mare. (Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, Editura Sfintei Mănăstiri Dervent, 1999, p. 121-122).

numai lucrurile pot fi înțelese, iar Dumnezeu este un subiect, nu un obiect.

„Ce este Dumnezeu, după natura și ființa Lui, nici n-a descoperit vreodată vreun om și, desigur, nu este cu putință să descopere”².

Vederea lui Dumnezeu este, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul, o consecință a curățirii sufletului de păcat.

„Ce este Dumnezeu, va descoperii însă cineva, după socotința mea, atunci când această facultate asemenea Lui și dumnezeiască, mintea și rațiunea noastră, se va fi unit cu Acela cu care este înrudită din natură, și când chipul va fi ajuns la chipul, la modelul lui, de a cărui dorință fierbinte este stăpânit acum”³.

1. Ființa și ipostasurile Sfintei Treimi în teologhisirea Sfântului Grigorie de Nazianz

Învățătura trinitară a Sfântului Grigorie de Nazianz este normativă în ortodoxie, deschizând calea precizărilor dogmatice ale secolului al V-lea, „trasând o metodă, adâncind termenii și, deasupra tuturor acestora, salvând sensul profund al dogmei”⁴.

² SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a doua*, XVII, în vol. *Taina m-a uns (cuvântări)*, traducere de Pr. Dr. Gheorghe TILEA, Editura Herald, București, 2004, p.54.

³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a doua*, XVII, p. 54.

⁴ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Editura Junimea, Iași, p. 67. În ceea ce privește triadologia sau învățătura despre Sfânta Treime în concepția Sfântului Grigorie de Nazianz, a se vedea: Pr. Prof. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere de Măriuca și Adrian ALEXANDRESCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 178-181 și p. 287- 292. O altă sinteză excelentă a triadologiei gregoriene este realizată de Părintele John Anthony MCGUCKIN, (*Dicționar de teologie patristică* traducere de Dragoș DÂSCĂ și Alin-Bogdan MIHĂILESCU, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 514-516).

Sfântul Grigorie Teologul arată că unitatea de ființă a Persoanelor treimice este deosebită de unitatea ființelor create. Acestea chiar dacă aparțin aceleiași specii au ființa dispersată. Și la oameni există o continuitate de natură, dar în comparație cu unitatea Ființei divine, unitatea noastră este mult redusă.

„Căci noi, oamenii, nu suntem numai alcătuiți, ci suntem și opuși, și unii față de alții și față de noi înșine, fără să rămânem curat aceiași nici măcar o singură zi, cu atât mai puțin toată viața, ci curgând și schimbându-ne și în privința corpurilor și în privința sufletelor”⁵.

Dogma Sfintei Treimi este antinomică, pentru că este o taină unitatea în pluralitate și pluralitatea în unitate. Fiecare Persoană divină posedă întreaga natură divină și au în comun întreaga fire fără nici o slăbire a continuității dintre Ele. Sfântul Grigorie de Nazianz aseamănă cele trei Ipostasuri divine cu trei sori supraluminoși și supratransparenți, care se cuprind și se arată reciproc, purtând în mod nedespărțit aceeași lumină infinită întreagă.

„Pentru noi există un singur Dumnezeu, pentru că există o singură Dumnezeire și deși credem că sunt trei, persoanele din El își au referința către Unime. Căci nu este unul din cei trei mai Dumnezeu, iar altul mai puțin Dumnezeu, și nici unul un Dumnezeu mai întâi, iar altul un Dumnezeu mai pe urmă, nici nu se desparte prin voință, nici nu se împarte prin putere și nici nu există ceva acolo din cele câte sunt proprii lucrurilor care se pot împărți, ci dacă trebuie s-o supunem într-un cuvânt, Dumnezeirea este neîmpărțită între împărțiți și ca trei sori uniți între ei într-o singură amestecare a luminii”⁶.

Sfântul Grigorie Teologul preia ideea platonice a unui Dumnezeu impersonal, «marea cea mare a bunătății» transformând-o în sens revelațional de existență în sine «marea ființei nesfârșite», păstrând și de la Sfântul Vasile enunțarea că ființa indică un sens al existenței⁷.

⁵ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, XV, în vol. *Taina m-a uns*, p. 140.

⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, XIV, p. 139.

⁷ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 69-70.

Numirile de «Dumnezeu» sau «Cel ce este», „sunt mai mult denumiri ale substanței lui Dumnezeu. Dintre aceste două denumiri mai ales denumirea de «Cel ce este», este mai potrivită, nu numai pentru aceea că Dumnezeu, când a stat de vorbă cu Moise pe munte și când a fost întrebat despre nume, care era numele Lui, s-a numit pe Sine astfel, poruncind să spună poporului: «Cel ce este m-a trimis pe mine» (Ieșire 3, 14), dar și pentru aceea că găsim acest nume mai propriu Lui”⁸.

Ființa nu poate exista decât în ipostas, care este un mod de existență reală. Astfel, Sfântul Părinte va accentua realitatea ipostasurilor dumnezeiești. Sunt trei ipostasuri reale, trei moduri reale în care subzistă aceeași lumină infinită. În același sens, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae arată că

„esența divină numai întrucât subzistă real ca trei Ipostasuri e lumină; sau faptul că e lumină se arată în aceea că suzistă în trei Ipostasuri ce Se cunosc împreună”⁹.

Sfântul Grigorie de Nazianz arată clar realitatea tri-unică a Ipostasurilor divine, dar și egalitatea și unitatea lor. Astfel, evită atât arianismul, cât și sabelianismul. În Sfânta Treime

„Una sunt cele trei după Dumnezeire și Unimea trei după proprietăți, ca să nu fie nici unimea sabeliană și nici treimea nelegiuitei diviziuni de acum”¹⁰.

În Sfânta Treime, Persoanele sunt deosebite, dar fără să se împartă, având aceeași dumnezeire:

„Iar când grăiesc vorba Dumnezeu, străfulgerați-vă de unica și întreita lui lumină: *întreită* după însușiri sau ipostasuri, de îi place cuiva să le mai numească și așa, sau persoane, că nu avem să ne certăm unii cu alții din pricina numirilor, câtă vreme silabele duc la unul și același înțeles, iar *unică* după esență, adică după Dumnezeire. Căci se despart

⁸ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 70.

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 310.

¹⁰ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, IX, p. 135.

întru nedespărțire, ca să zic așa, și se unesc rămânând des-
părțite, fiindcă Dumnezeuirea este una în trei și cele trei una.
Cele surprinse în acestea, aceasta este Dumnezeuirea, sau,
ca să vorbesc tot mai limpede, acestea sunt Dumnezeuirea.
Prisosurile însă și lipsurile să le lăsăm la o parte, fără să fa-
cem unirea amestecare și despărțirea înstrăinare. Departe
de noi atât amestecarea făcută de Sabelie, cât și despărțirea
făcută de Arie aceste rele diametral opuse și deopotrivă de
nelegiute. Căci ce folos este, fie să restrângi cu răutate pe
Dumnezeu, fie să-l desparți în părți neegale între ele?”¹¹

Arienii îl acuzau pe Sfântul Grigorie Teologul că ar crede în trei dum-
nezei. Vasile Cristescu arată că interesul Sfântului Grigorie de Nazianz
n-a fost unilateral, deoarece, atunci când a afirmat dumnezeirea celor
trei Persoane trinitare, el a știut exact care sunt pericolele în legătură
cu aceasta.

„El a trebuit să apere atât inseparabilitatea celor trei ipos-
tasuri, care constă în unitatea ființei, cât și să mențină în
mod clar neamestecarea lor, ceea ce garantează însușirile
personale numite mai târziu «predicate ipostatice»”¹².

Ca și Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie subliniază insepa-
rabilitatea celor trei Persoane dumnezeiești până acolo încât să afir-
me că distincția lor e posibilă «numai cu mintea». Acest lucru l-a făcut
pe K. Holl să afirme că aici Sfântul Părinte «aproape atinge sabelianis-
mul». Afirmția lui Holl nu e adevărată deoarece Sfântul Grigorie a re-
ușit să exprime modul de existență a celei de a treia Persoane a Sfintei
Treimi, Duhul Sfânt, afirmând cu putere dumnezeirea ei¹³. Susținând
egalitatea Persoanelor treimice, Sfântul Grigorie Teologul afirmă cu pu-
tere caracterul de subiect pur al ființei divine. Fiind identice în natură,
Ipostasurile își sunt perfect interioare. Doar acest aspect poate da co-
muniunea dintre ele:

¹¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântare la Sfintele lumini*, XI, în vol. *Taina m-a uns*, p. 200.

¹² Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 73.

¹³ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 73.

„Fiecare Persoană nu trăiește pe altul de același fel cu sine ca obiect al său, sau nu se trăiește pe sine în nici un fel ca obiect al altuia”¹⁴.

Ca și Sfântul Atanasie cel Mare și Sfântul Ilarie de Pictavium, Sfântul Grigorie de Nazianz respinge ideea ariană a unui Dumnezeu unipersonal, care înseamnă introducerea în sânul divinității a imperfecțiunii și totodată o reducere a acesteia.

„De aceea Sfântul Atanasie acuza această concepție că face din Dumnezeu o ființă solitară, golită de divinitate, având o «lipsă» în deplinătatea existenței ei”¹⁵.

Sfântul Ilarie de Pictavium în același sens arată că învățătura creștină e superioară ereziei pentru că drept credincioșii cunosc și adoră un Dumnezeu unic, dar nu un Dumnezeu solitar (*Deus solitarius*)¹⁶. Pe aceeași linie se situează și Sfântul Grigorie Teologul când arată că ideea iudaică a unui Dumnezeu unipersonal este greșită:

„Nu recunoaștem o divinitate iudaică, strâmtă, goală și slabă. Dumnezeu apare cu atât mai ridicat, cu cât, după învățătura creștină, nu este numai Creatorul lumii materiale, ci se arată de asemenea ca un principiu roditor. Prin nașterea Fiului ca și prin purcederea Duhului Sfânt prezintă astfel în ființa Sa viața cea mai perfectă”¹⁷.

Referitor la ființa și lucrarea lui Dumnezeu Părintele Dumitru Stăniloae subliniază:

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, în *Studii teologice*, XXII (1970), nr. 5-6, p. 335.

¹⁵ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 75.

¹⁶ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 75.

¹⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea* 25, 16, P.G., XXXV, 1221, apud. Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 75-76.

„Deoarece ființa lui Dumnezeu este a celor trei Persoane în mod nedespărțit, fiecare lucrare a lui Dumnezeu este a tuturor celor Trei Persoane”¹⁸.

Prin faptul că evidențiază caracterul personal al lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie de Nazianz arată că acesta e posibil doar într-o Treime de Persoane, pentru că o Persoană solitară fără iubirea din veci față de altă Persoană nu e Persoană. Dacă am admite ființa impersonală, am admite numai emanații din ea. Acest lucru este imposibil, deoarece conform Revelației, creația este operă a lucrării dumnezeiești, este opera Sfintei Treimi¹⁹. Divinitatea mărginită la o singură persoană intră în dezbinare cu ea însăși.

Sfântul Grigorie Teologul prezintă Treimea

„ca mișcare a Unuia care nu rămâne închis în singurătate, și, cu atât mai mult, nu se răspândește nedefinit, deoarece Dumnezeu este comuniune, nu împrăștiere impersonală. În acest sens, mișcarea Unimei este nemișcată (...). În mișcarea Unimei către Treime, Sfântul Grigorie vede egalitatea și neîmpărțirea Persoanelor divine”²⁰.

Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă că:

„Dumnezeirea, din starea de Unime la început, mișcându-se către Doime s-a constituit în Treime. Și aceasta este pentru noi, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, unul născător și producător în afară dar fără pătimire și în afară de timp și în mod necorporal, iar ceilalți, unul este născut, iar celălalt purces”²¹.

Sfântul Grigorie Teologul remarcă faptul că numai prin cel de-al treilea, iubirea a două persoane e capabilă să se elibereze de egoism, să fie desăvârșită, deplină. „Numai pentru că este un al treilea, cei doi pot deveni

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 41.

¹⁹ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 77.

²⁰ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 78-79.

²¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, II, în vol. *Taina m-a uns*, p. 76.

simultan unul”²². În Treime se află astfel adunate și cuprinse unul și multiplul. Treimea și Unimea sunt reciproc una din alta:

„Treimea este din Unime și Unimea, este iarăși din Treime (...)
În Dumnezeuire este Unimea, iar cele din Dumnezeuire la număr sunt trei”²³.

Sfântul Grigorie de Nazianz făcând distincția clară între Ipostasurile divine și afirmând deoființimea lor, depășește și combate concepția arienilor și a eunomeilor. El prezintă dinamismul vieții divine, în care Ipostasurile nu sunt cuvinte lipsite de conținut, ci realități ce scot în relief dumnezeirea și egalitatea lor:

„Și când zic Dumnezeu, zic Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, Dumnezeuire de altfel nerevărsându-se nici dincolo de acestea, spre a nu introduce noi o puzderie de Dumnezei, și nemărgininu-se nici în fiecare din acestea, spre a nu ne osândi de sărăcie de Dumnezeire”²⁴.

În comuniunea Sfintei Treimi întâietatea o are Tatăl, fără să subordoneze pe Fiul și pe Sfântul Duhul. Tatăl e prezentat într-o viziune personalistă specifică Părinților greci.

2. Dumnezeu-Tatăl în teologhisirea Sfântului Grigorie de Nazianz

Ființa lui Dumnezeu este de neajuns pentru cugetarea și cuvintele noastre, este dincolo de relație și de părțile compuse ale lumii materiale.

„După socotința mea, spune Sfântul Grigorie de Nazianz, a spune ce este Dumnezeu, este cu neputință, iar a-L înțelege cu mintea este și mai cu neputință”²⁵.

²² Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 321.

²³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poeme dogmatice, Despre Duhul*, III, traducere de Pr. Dr. Gh. TILEA, în vol. *Opere dogmatice*, Editura Herald, București, 2002, p. 142-143.

²⁴ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântare la Sfintele Paști*, IV, în vol. *Taina m-a uns*, p. 234.

²⁵ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a doua*, IV, p. 42.

Aceasta o spune contra eunomienilor care afirmau că putem cunoaște ființa lui Dumnezeu. La întrebarea eunomienilor când a avut loc mișcarea Unimei către Treime, Sfântul Părinte răspunde:

„Au avut loc dincolo de când. Iar dacă trebuie să spun ceva și mai cu îndrăzneală, au avut loc când era Tatăl. Iar Tatăl când era? Nu era un timp când nu era Tatăl. Și același lucru se poate spune și despre Fiul și despre Sfântul Duh”²⁶.

Astfel, este afirmată coexistența veșnică a Persoanelor trinitare.

Vorbind despre Tatăl ca principiu al celorlalte Persoane Treimice, Sfântul Grigorie de Nazianz este unul din Părinții care arată cel mai clar întâietatea inter-trinitară a primei Persoane.

Arienii și toți adversarii omousiei pentru a motiva ideea subordonării în Treime se foloseau de locul din Evanghelia de la Ioan, în care Însuși Iisus mărturisește că Tatăl este mai mare decât El. „Tatăl este mai mare decât Mine” (Ioan 14, 28). Sfântul Grigorie răspunde dilemei ariene spunând:

„Căci ca un lucru să fie mai mare decât el însuși și deopotrivă egal cu sine însuși în același timp faptul acesta este dintre cele cu neputință, sau atunci este limpede că expresia «mai mare» este spusă cu privire la cauză, iar expresia «egal» cu privire la natură?”²⁷.

Astfel, pentru Sfântul Părinte, Tatăl este mai mare decât Fiul după cauză, întrucât Fiul este din Tatăl și nu Tatăl din Fiul, dar după natură cele două Persoane sunt egale.

„Arienii socoteau ca imposibilă afirmația că Fiul se naște din Tatăl și totuși este coetern și egal cu El. Bazându-se pe afirmația plotiniană că tot ceea ce este din ceva (oarecare lucru) este inferior în valoare lucrului din cauza căruia a fost făcut, afirmau că Tatăl este mai mare ca Fiul”²⁸.

²⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, III, p. 77.

²⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a patra*, VII, p. 107.

²⁸ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 88.

Sfântul Grigorie Teologul spune că Tatăl este fără principiu, iar ființa Sa nu depinde de nimic în afară, nici înăuntru, decât de El Însuși:

„Dar Fiul nu este fără principiu dacă admiți pe Tatăl drept cauză a Sa, căci Tatăl în calitate de cauză este principiul Fiului; dacă înțelegi principiul ca depinzând de durată, atunci el este de asemenea fără principiu, căci stăpânul duratei nu este supus duratei ca principiului său”²⁹.

Sfântul Părinte arată că dacă Dumnezeu-Tatăl ar depinde de un principiu, s-ar inversa existența acestei ființe, pentru că s-ar introduce un principiu anterior Lui:

„Învăță astfel să nu pui pe Tatăl sub dependența unui principiu, pentru a evita să introduci ceva anterior primei ființe, ceea ce va avea ca rezultat răsturnarea existenței acestei prime ființe; și (învăță) să nu prezinți pe Fiul și pe Duhul Sfânt ca lipsiți de principiu, pentru a evita să despuiezi pe Tatăl de ceea ce îi este propriu (...), ei nu sunt lipsiți de principiu, datorită cauzei de care depind, căci își trag originea lor din Dumnezeu, chiar dacă nu vin după El, ca lumina din soare; ei sunt însă fără principiu (...) căci nu sunt supuși cursului timpului”³⁰.

Paternitatea Tatălui este din veșnicie.

„Paternitatea Lui este deosebită de paternitățile fizice într-un mod particular și diferit, deoarece denumirile omenești de «tată» și «fiu» nu sunt întrebuințate la propriu, fiindcă noi suntem și una și alta, căci nu suntem una mai mult decât alta și provenim din doi părinți, nu din unul singur, încât ființa noastră este împărțită între ei și ne facem oameni puțin câte puțin”³¹.

²⁹ SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 24*, 10, în colecția „SC”, p. 301, apud Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 89.

³⁰ SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 25*, 15, în colecția „SC” nr. 284, Paris, 1981, p. 195, apud Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 89.

³¹ SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea a treia*, V, p. 78-79.

Paternitatea trebuia înțeleasă dincolo de timp deoarece

„nu a fost Tatăl mai în urmă, căci nu a început să existe cândva și este Tatăl la propriu, pentru că nu este și Fiul, după cum și Fiul este Fiul la propriu pentru că nu este și Tată”³².

Neavând o paternitate ca a noastră, Tatăl cuprinde în sine întreaga ființă a Fiului³³.

Mărturisirea unității firii înseamnă, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, recunoașterea Tatălui ca izvor unic al persoanelor trinitare. Fiul și Duhul primesc de la Tatăl firea divină³⁴. Astfel, Sfântul Părinte depășește ambiguitatea lui Clement Alexandrinul, pentru care Tatăl era un abis.

„După judecata mea, zice Sfântul Grigorie, păstrăm un singur Dumnezeu, raportând pe Fiul și pe Duhul la un singur Început (Principiu), fără a le aduna nici a le amesteca și afirmând identitatea de substanță și ceea ce numim unica și aceeași mișcare și voie a dumnezeirii”³⁵.

Tatăl nu poate exista și nu poate fi Dumnezeu fără Fiul. La întrebarea referitoare la timpul nașterii Fiului, Sfântul Părinte arată că:

„Nu era un timp când nu era Tatăl. Și același lucru se poate spune și despre Fiul și despre Sfântul Duh”³⁶.

Pentru a arăta că atât Fiul, cât și Duhul sunt fără început în ce privește timpul Sfântul Grigorie Teologul spune că „nici soarele nu este mai vechi decât lumina”³⁷. Aceasta o afirmă contra eunomienilor care întrebau că dacă Cei trei sunt veșnici, de ce nu se spune că și Fiul și Duhul sunt fără de început?

³² SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea a treia*, V, p. 78.

³³ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 90.

³⁴ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a doua*, p. 65.

³⁵ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea 20*, 7, P.G., XXXV, 1073, apud Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 91.

³⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, III, p. 77.

³⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, III, p. 77.

Arienii, operând cu concepte raționale și temporale, confundau cauza cu firea.

„Admițând că Tatăl este mai mare ca Fiul, în calitate de cauză, deduceau că Tatăl este mai mare ca Fiul după fire. Sfântul Grigorie distinge între natura Tatălui și calitatea Lui de cauză în Treime. Tatăl este mai mare ca Fiul în calitate de cauză, dar nu prin natură”³⁸.

Arienii obiectau spunând că Fiul nu este deofință cu Tatăl, încercând să facă o separare a Acestora pe baza distincției nominale. Aceștia întrebau dacă Tatăl este nume al ființei sau al unei energii? Sfântul Grigorie Teologul arată că:

„Dacă vom spune că este un nume de ființă, vom conveni că Fiul este de o altă ființă decât Tatăl; fiindcă una este ființa lui Dumnezeu, iar pe aceasta, după socotința lor, a luat-o mai dinainte Tatăl; iar dacă vom spune că este un nume de energie, vom mărturisi limpede că Fiul este o creatură, nu născut. Căci unde este cel care pune în mișcare, acolo este neapărat și lucrul mișcat”³⁹.

Sfântul Părinte arată că Tatăl nu este nici al lucrării comune, nici al ființei, pentru că atunci nu s-ar distinge de Fiul, sau Fiul ar avea ființă deosebită de a Tatălui. Tatăl este după Sfântul Grigorie de Nazianz, nume al relației, al unui raport în viața intratrinitară.

„Tatăl nu este nici nume de ființă, nici nume de energie, ci este un nume de relație și de arătare cum este Tatăl față de Fiul și Fiul față de Tatăl. Căci, după cum la noi oamenii denumirile acestea arată legătura de naștere și înrudire dintre tată și fiu, tot așa și în Dumnezeire ele arată deofințimea născutului cu a născătorului lui”⁴⁰.

Deoarece arienii încercau ca prin expresia ioaneică «mai mare» (Ioan 14, 28) să accentueze subordonarea Fiului față de Tatăl, Sfântul Grigorie

³⁸ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 93.

³⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, XVI, p. 90.

⁴⁰ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, XVI, p. 90.

Teologul arată că spre deosebire de oameni, pentru care Dumnezeu este Dumnezeu în sens propriu, noi putând fi numiți fii după har, dar nu după ființă, deoarece nu avem acces la ființa Lui, în raport cu Fiul, Tatăl ar putea fi numit Dumnezeu, dar nu al Cuvântului, ci al

„părții văzute a Cuvântului, căci cum ar putea El să fie Dumnezeu al celui care este Dumnezeu în chip propriu? După cum ar putea fi numit și Tată, nu al părții Lui văzute, ci al Cuvântului. Căci El era din două naturi, astfel că un termen este propriu ambelor naturi, iar altul nu, invers de cum este la noi. Căci Dumnezeu este Dumnezeul nostru în chip propriu, nu însă Tată al nostru în chip propriu”⁴¹.

Faptul că Tatăl este «izvor al dumnezeirii» ar putea fi o expresie a subordinaționismului. Sfântul Grigorie de Nazianz prevăzând acest pericol, prezintă pe Tatăl drept Principiu al celorlalte două Persoane treimice, spunând că nu vrea ca slava Tatălui (ca Principiu) să micșoreze slava Fiului și a Duhului Sfânt:

„Mi-ar fi plăcut să-L preaslăvesc pe Tatăl ca pe Cel mai mare, pe El, din care își trag egalitatea odată cu ființa lor (...) mă tem totuși să nu fac din Principiu un principiu al celor mai jos de El, și să-L jignesc astfel, deși aș voi să-L preaslăvesc, căci slava Principiului nu stă în micșorarea acelor care purced din El”⁴².

Înlăturând pericolul unei înțelegeri subordinaționiste, Sfântul Grigorie prezintă învățătura despre Sfânta Treime în trăsături bine definite:

„Există un singur Dumnezeu, fără-nceput, necauzat, nemărginit

De vreo existență mai dinainte de El, sau de ceva care să fi existat după,

Cuprinzând în El veșnicia și fiind nemărginit, marele Tatăl

⁴¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, VIII, p. 82.

⁴² SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea 40. La Sfântul Botez*, 43, P.G., XXXVI, 417 B, apud Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 98.

Al bunului Fiul, marele Unul Născutul, fără să fi pățimit ceva El (...)

Egal întru totul, astfel încât unul rămâne născător pe de-a întregul,

Iar Fiul, puterea și Înțelepciunea Tatălui, rânduitor al lumii și conducător.

Dumnezeu unic din bunul Dumnezeu este Duhul”⁴³.

3. Dumnezeu-Fiul în teologhisirea Sfântului Grigorie de Nazianz

Filosofia neoplatonică a influențat mult gândirea lui Arie, dar și a lui Eunomie, doi mari ereziarhi care contestau dumnezeirea, deoființimea și egalitatea Fiului cu Tatăl. Astfel,

„arianismul, inspirat din doctrina neoplatonică a coborârii în trepte prin procesul nașterii în ființa divină, va vorbi de nașterea Fiului ca o naștere supusă determinărilor naturale”⁴⁴.

Înțelegând nașterea ca devenire, arienii vedeau în născător o autoritate temporală. Eunomie adoptând și el gândirea neoplatonică vorbea de persoane subordonate în Ființa divină.

„Singură esența Tatălui este cu adevărat atotputernică, aceea care vine apoi are mai puțină autoritate și a treia mai puțină chiar”⁴⁵.

Una din obiecțiile ereticului Eunomiu, contra deoființimii Fiului cu Tatăl, era nașterea și timpul implicat în ea. Ca să arate că timpul a fost înainte de Fiul, Eunomie spunea că ființa Fiului „a fost născută, nefiind înainte de existența Lui”⁴⁶. Dacă ființa Fiului nu era înainte de a se naște, Tatăl nu era Tată de la început, iar Fiul este creat în timp, adică era un timp când Fiul nu era.

⁴³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poeme Dogmatice, Despre Tatăl (1)*, în vol. *Opere Dogmatice*, p. 132-133.

⁴⁴ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 101.

⁴⁵ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 101.

⁴⁶ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Contra lui Eunomiu*, II, traducere de Ieromonah Lavrentie CARP, Editura Crigorux, Piatra-Neamț, 2007, p. 93.

Sfântul Grigorie Teologul afirmă existența din veci a celor trei persoane trinitare. „Nu era un timp când nu era Tatăl, același lucru se poate spune și despre Fiul și despre Sfântul Duh”⁴⁷. La întrebarea lui Eunomiu referitoare la timpul nașterii, Sfântul Părinte răspunde printr-o negație, spunând că Fiul s-a născut când nu S-a născut Tatăl. Fiul „s-a născut în afară de timp și mai presus de rațiune”⁴⁸.

Dumnezeu ca și creator al lumii și al timpului nu poate fi supus timpului: „Nu pot fi sub timp cele din care pornește timpul”⁴⁹.

Un alt argument al lui Eunomiu împotriva deofințimii Fiului cu Tatăl, era simplitatea lui Dumnezeu: dacă Dumnezeu este simplu, cum putem admite în El un nenăscut și un născut? Sfântul Grigorie de Nazianz arată că nenăscutul și născutul nu reprezintă două însușiri contradictorii ale ființei divine, ci două moduri personale de posedare ale Acesteia: modul patern și modul filial. În unitatea firii se păstrează totuși deosebiri ipostatice⁵⁰.

„Între nenaștere și naștere nu este o contrazicere, deoarece acestea nu sunt însușiri ale ființei, ci proprietăți personale. Nenașterea și nașterea sunt două moduri de posedare a ființei divine aceeași pentru amândouă. Această posedare este din veșnicie”⁵¹.

Modurile de posedare a ființei divine nu împart ființa, nu o fac compusă.

Eunomienii încercând să înțeleagă nașterea Fiului din Tatăl prin analogia nașterii omului se întrebau dacă nu cumva nașterea Fiului este supusă pătimirii. Sfântul Grigorie Teologul spune că

„nu este supusă, din cauză că este necorporală. Căci dacă nașterea trupească este supusă pătimirii, cea netrupească este nepătimitoare”⁵².

⁴⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, III, p. 77.

⁴⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, III, p. 77.

⁴⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, III, p. 77.

⁵⁰ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 103.

⁵¹ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 105.

⁵² SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, IV, p. 78.

Nașterea Fiului nu s-a produs în afara voinței lui Dumnezeu Tatăl. Nașterea Fiului din Tatăl are un caracter personal nu impersonal ca la Platon, care vorbea despre revărsarea bunătății în divinitate⁵³. Astfel, se înlătură din dumnezeire necesitatea ca act.

Arienii afirmau că Fiul este născut din voința Tatălui și nu din ființa Lui. Prin această afirmație, arienii luptau împotriva deoființimii Fiului cu Tatăl. Sfântul Grigorie de Nazianz redă sub formă dialectică obiecțiunea lor:

„Dacă l-a născut cu vrere, atunci Fiul este Fiu al voinței Tatălui. Cum este El deci din Tatăl? Și ne plăzmuiesc ei o mamă nouă, voința în locul Tatălui”⁵⁴.

În același sens, vorbește și Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Ambigua către Ioan* spunând: „Fiul nu e Fiu al voinței, ci al Tatălui Care-L naște”⁵⁵. Adică, Fiul nu este rodul unei voințe în sine, despărțită de un subiect voritor, ci este rodul Tatălui ca subiect. Tâlcuindu-l pe Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că:

„Nici Tatăl nu există înainte de Fiul, precum nici mintea înaintea Cuvântului din ea, nici lumina, înainte de strălucire. Căci Tatăl și Fiul, Cel născut fără de început din El, având de-o dată existența au și o singură ființă și fire”⁵⁶.

Apărând simplitatea Ființei divine, Sfântul Grigorie de Nazianz arată că nu trebuie să atribuim ființa doar Tatălui, iar pe celelalte două Persoane trinitare să le vedem ca simple puteri sau funcții ale lui Dumnezeu.

„Nu cumva să atribuim ființa în sine Tatălui, iar pe celelalte persoane să nu le socotim ca existente de sine, ci să le facem drept niște puteri ale lui Dumnezeu, existând ele în El, nu ca de sine stătătoare”⁵⁷.

⁵³ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, pp. 106-107.

⁵⁴ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, VI, pp. 79-80.

⁵⁵ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua către Ioan*, 86, în vol. *Ambigua*, traducere de Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 346.

⁵⁶ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua către Ioan*, 86, p. 347.

⁵⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, XXXII, p. 153.

Sfântul Grigorie Teologul consideră nașterea Fiului din Tatăl ca o ieșire a Logosului din mintea paternă. Având aceeași natură ca și Tatăl, Fiul se face interpret al voinței Tatălui ca subiect și nu ca act impersonal.

„Cred că este numit Cuvânt, fiindcă într-un asemenea raport stă El față de Tatăl, cum stă un cuvânt față de minte, nu numai din pricina nesuferinței în naștere, ci și din pricina unirii Lui cu Tatăl și din pricina facultății Lui de a anunța și interpreta voința Tatălui”⁵⁸.

Eunomienii aduceau o nouă obiecțiune exprimată într-un silogism: dacă Tatăl este deofință cu Fiul și dacă Tatăl este «nenăscut» înseamnă că și Fiul este «nenăscut»? Sfântul Grigorie de Nazianz arată că ideea de «nenăscut» este și rămâne o proprietate personală sau ipostatică, nu ființa în sine a lui Dumnezeu⁵⁹.

O altă obiecție a eunomienilor era numirea de «rob» dată Fiului. «Robia» de aici este starea chenotică prin care Fiul lui Dumnezeu a răscumpărat lumea. Sfântul Grigorie Teologul spune că Hristos «S-a robit cărnii» înțelegând prin aceasta actul total de asumare a întregii firi umane de către Logos prin întrupare⁶⁰.

Urmând Sfântului Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz leagă argumentarea dumnezeirii lui Hristos de îndumnezeirea omului. Numai pentru că este Dumnezeu adevărat, deofință cu Tatăl, Hristos ne poate mântui și îndumnezei pe noi oamenii:

„Căci acesta, pe care-L disprețuiești tu acum, era cândva și era mai presus de tine; cel care acum e om, era și ne-compus; ceea ce era, a rămas mai departe, iar ceea ce nu era, a luat asupra-și. La început era necauzat, căci care ar fi cauza lui Dumnezeu? Dar și mai în urmă s-a făcut dintr-o cauză. Iar această cauză era ca să te mântuiască pe tine, batjocoritorul Lui, care pentru aceasta cercetezi cu dispreț Dumnezeirea, fiindcă a luat asupra-și grosimea ta carnală, unindu-se cu carnea prin mijlocirea minții și Dumnezeu făcându-se omul de jos, după ce omul s-a amestecat cu

⁵⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a patra*, XX, p. 118.

⁵⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, XII, p. 86.

⁶⁰ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a patra*, III, pp. 102-103.

Dumnezeu și s-a făcut una, biruind natura mai tare, pentru ca eu să mă fac întra-atât Dumnezeu, cât s-a făcut el om”⁶¹.

Fiul este numit Icoană (Coloseni 1, 15) deoarece este de o ființă cu Tatăl și „fiindcă Fiul este din Tatăl, nu Tatăl din Fiul”⁶². Sfântul Grigorie Teologul spune că în cazul Fiului cu Tatăl definiția icoanei ca imitație a arhetipului este depășită. Icoana este o imagine nemișcată a unui lucru care se mișcă. În cazul de față însă

„imaginea este a unei ființe vii și este și vie și are mai multă asemănare cu modelul ei, decât avea Set cu Adam și decât orice ființă născută cu cel care a născut-o”⁶³.

Astfel, pentru Sfântul Grigorie, expresia paulină prin care se afirmă că Fiul este chipul sau icoana Tatălui, reprezintă un alt temei al deofinității Tatălui cu Fiul.

4. Dumnezeu-Duhul Sfânt în teologhisirea Sfântului Grigorie de Nazianz

După ce Arie a contestat dumnezeirea Fiului, făcând din Acesta prima creatură a Tatălui, un fel de demiurg prin care Tatăl a creat lumea, nici persoana Duhului Sfânt nu a fost scutită de interpretările subiective și eretice ale vremii. Cei care contestau dumnezeirea Duhului Sfânt erau pnevmatomahii sau macedonienii. Aceștia spuneau că Duhul Sfânt este inferior și mai mic și decât Tatăl și decât Fiul.

„Ca și Eunomie, și aceștia erau tributari doctrinei neoplatonice a coborârii în trepte a ipostasurilor divine din Unul absolut”⁶⁴.

Pnevmatomahii recunoșteau dumnezeirea Fiului, dar nu și a Duhului Sfânt despre care spuneau că-și primește ființa de la Fiul, nu de la Tatăl. În concepția lor, Duhul Sfânt era o creatură a Fiului care se deosebea de îngeri numai ca treaptă, fiind de o altă natură sau esență decât Tatăl și Fiul.

⁶¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a treia*, XIX, pp. 92-93.

⁶² SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a patra*, XX, p. 119.

⁶³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a patra*, XX, p. 119.

⁶⁴ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 123.

Sfinți Părinți precum Sfântul Vasile cel Mare, Atanasie cel Mare sau Didim cel Orb au scris tratate contra pnevmatomahilor. Dar nici unul dintre aceștia nu a reușit să definească mai clar și convingător, dogma trinitară și învățătura pnevmatologică ca și Sfântul Grigorie Teologul.

Sfântul Vasile cel Mare făcea distincție între ousia (ființă, natură, esență) și ipostasis (persoană), dar din anumite motive deliberate evita să folosească termenul de omousios și pentru Duhul Sfânt. Celor care îi cereau să-i explice învățătura despre Duhul Sfânt, le spunea că Acesta trebuie să fie împreună adorat cu Tatăl și cu Fiul. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare „prefera să întrebuințeze cuvântul ὁμότιμος (de aceeași cinstire) cu sensul de ὁμοούσιος (deoființă)”⁶⁵.

Din cele de mai sus, vedem că Sfântul Vasile cel Mare, din motive de tact, a fost mai reținut, dar cel care avea să clarifice lucrurile definitiv și în materie de pnevmatologie a fost Sfântul Grigorie Teologul. Sfântul Părinte arată că și Scriptura a păstrat o relativă liniște cu privire la acest subiect. El explică această liniște printr-un progres iconomic al Revelației.

„Vechiul Testament a predicat clar pe Tatăl și mai întunecat pe Fiul; Noul Testament a arătat limpede pe Fiul, și a lăsat să se întrevadă Dumnezeirea Duhului. Acum se încetățenește cu noi Duhul, oferindu-ne mai clară arătarea Lui, căci nu era lucru lipsit de primejdie, ca atât timp cât nu era mărturisită Dumnezeirea Tatălui, să fie predicat limpede Fiul și, ca să spun un lucru mai îndrăzneț, nici ca să fie luată pe umeri sarcina predicării Sfântului Duh, câtă vreme nu era primită Dumnezeirea Fiului, ca nu cumva, după cum cei care sunt îngreuiați de mâncare peste putere și cei care își îndreaptă privirea bolnavă încă spre lumina soarelui, să fie în primejdie oamenii de a nu mai putea face nici ceea ce este în puterea lor; iar prin adăugirile parțiale și, cum zice David, prin urcările și prin înaintările și progresările din slavă în slavă, lumina Treimii să strălucească oamenilor mai luminați”⁶⁶.

⁶⁵ Pr. Prof. Ștefan ALEXE, „Dumnezeirea Duhului Sfânt la Sfântul Vasile cel Mare”, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la moartea Sa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 150.

⁶⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, XXVI, pp. 148-149.

Față de Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz nu a ezitat să exprime într-un mod clar dumnezeirea și deoființimea Duhului Sfânt cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi. Dintre toți Părinții Bisericii primelor patru veacuri, Sfântul Grigorie Teologul are cea mai completă teologhisire trinitară, hristologică și pnevmatologică, afirmând adevărul că Fiul și Duhul Sfânt sunt deoființă cu Tatăl⁶⁷.

Sfânta Treime este definită de Sfântul Părinte ca lumina substanțială care este unică și în același timp Tată și Fiu și Duh Sfânt. Cu alte cuvinte, esența sau natura divină, numai întrucât subzistă real ca trei Ipostasuri este lumină; sau faptul că e lumină se arată în aceea că subzistă în trei Ipostasuri ce Se cunosc împreună⁶⁸. Aceeași teologie a luminii tri-unice o vom întâlni și la Sfântul Maxim Mărturisitorul:

„Dumnezeu și Tatăl este lumină în lumină, întrucât se află în Fiul și în Duhul Sfânt, nefiind altă și altă și altă lumină, ci una și aceeași după ființă, luminând întreit după modul subzistenței personale”⁶⁹.

Prin prezentarea luminii tri-unice a Persoanelor dumnezeiești, Sfântul Grigorie Teologul arată că Sfântul Duh nu poate fi privit separat de celelalte Persoane ale Treimii:

„Una sunt cele trei după Dumnezeire și Unimea trei după proprietăți, ca să nu fie nici unimea sabeliană și nici treimea nelegiuitei diviziuni de acum”⁷⁰.

Dumnezeu a fost, este, și va fi totdeauna monadă și triadă: „Dacă Unimea era de la început și Treimea era de la început”⁷¹.

Pnevmatomahii subordonau Persoana Duhului Sfânt celorlalte Persoane trinitare, astfel Sfântul Grigorie accentuează egalitatea lor, condiționând existența uneia de cealaltă. Duhul coexistă cu Tatăl și Fiul din veci:

⁶⁷ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 128.

⁶⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, III, p. 130.

⁶⁹ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, traducere de Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, Editura Tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1948, p. 37.

⁷⁰ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, IX, p. 135.

⁷¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, IV, p. 131.

„Dacă era un timp când nu era Tatăl, era un timp când nu era Fiul. Dacă era un timp când nu era Fiul, era un timp când nu era nici Sfântul Duhul”⁷².

Prin apărarea egalității Duhului cu Tatăl și Fiul, Sfântul Grigorie de Nazianz apără de fapt misterul tri-unic.

„Fără a treia persoană nu se poate asigura unitatea desăvârșită. Doi nu ne spune ce se cuprinde propriu-zis în unitate. Doi este numărul care desparte, trei, numărul care trece dincolo de despărțire (...). Orice alt număr afară de trei nu ne mulțumește, afirmă Sfântul Părinte”⁷³.

Apărând taina Trinității, Sfântul Grigorie Teologul apără și afirmă desăvârșirea dumnezeirii. Duhul ca Persoană este sfințenia însăși. Fără Duhul Sfânt ca Persoană, divinitatea este nedesăvârșită, deoarece este lipsită de dinamismul pe care-l aduce sfințenia Lui.

„Lipsa Duhului ca Persoană aduce o lipsă în dumnezeire. Prin afirmarea dumnezeirii și omousiei Duhului cu celelalte Persoane, Sfântul Grigorie apără eternitatea sfințeniei în Dumnezeu”⁷⁴.

Pnevmatomahii susțineau ideile lor într-un mod arian, întrebând dacă Duhul este «nenăscut» sau «născut». Sfântul Grigorie de Nazianz arată că Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl, conform textului de la Ioan 15, 26 în care Mântuitorul spune apostolilor săi, că: „Duhul Adevărului, (...) de la Tatăl purcede”. Sfântul Grigorie Teologul arată că Sfântul Duh

„nu poate fi «nenăscut», fiindcă atunci două ar fi pricinile în Dumnezeire, și nu poate fi nici «născut», fiindcă atunci ar fi doi fii și în același timp doi frați. Sfântul Duh nu poate fi nici Fiul, fiindcă atunci s-ar ajunge la o adevărată absurditate în Treime: ar exista, în raport cu Tatăl, un nepot, iar în

⁷² SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, IV, p. 131.

⁷³ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 131.

⁷⁴ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 132.

raport cu Fiul, un alt Fiu al lui Dumnezeu și în același timp doi frați⁷⁵.

Duhul Sfânt este ceea ce unește pe Tatăl și pe Fiul, dar nu ca ființă, ci tot ca Persoană, lăsându-i și pe Ei persoane libere.

Combătând subordinaționismul pnevmatomahilor, Sfântul Grigorie de Nazianz arată cu temeiuri scripturistice că, la fel ca și nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Duhului Sfânt din Tatăl este un act veșnic. Nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt sunt simultane, nu succesive. De aceea, Duhul Sfânt nu poate fi socotit creatură. El este veșnic în dumnezeire ca și celelalte două Persoane trinitare⁷⁶.

Sfântul Grigorie Teologul spune că

„Duhul nu este Fiu, fiindcă este din Dumnezeu (Tatăl n.n.), căci unul este Unul-Născutul, dar este ceea ce este Fiul⁷⁷,

adică Dumnezeu. Aici combate sabelianismul care spunea că în Dumnezeu este o singură Persoană care se manifestă modalistic ca Tată, ca Fiu și ca Duh.

Înșușirile ipostatice ale Persoanelor trinitare, care decurg din relațiile lor de origine, adică: nenașterea, nașterea și purcederea, sunt taine negrăite. Dacă nenașterea și nașterea sunt mai accesibile înțelegerii noastre, purcederea este inaccesibilă și inefabilă.

„Spune tu cum este nenașterea Tatălui și eu îți voi explica natura nașterii Fiului și natura purcederii Duhului, și vom fi loviți amândoi de nebunie din cauza scrutării iscoditoare a tainelor lui Dumnezeu⁷⁸.

Fiul și Duhul se deosebesc prin chipul originii lor: primul este născut, al doilea purces din unicul Izvor care este Tatăl.

⁷⁵ Pr. Prof. Dr. Valer BEL, „Dumnezeu-Sfânta Treime în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz”, în vol. *Dumnezeu Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Editura Trinitas, București, 2010, p. 71.

⁷⁶ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 135.

⁷⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, IX, p. 135.

⁷⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea*, VIII, p. 134.

Sfântul Grigorie de Nazianz combate și ideea eretică conform căreia Duhul Sfânt este manifestarea unei forțe impersonale a lui Dumnezeu, pentru că n-ar fi o putere care subzistă în sine, ci doar o putere a altuia. Dar Duhul nu este o energie a lui Dumnezeu. Astfel, pentru a demonstra că Duhul Sfânt este un Ipostas divin, Sfântul Părinte arată existența Sa pe baza Sfintei Scripturi. În multe locuri din Vechiul Testament și Noul Testament vedem că Duhul Sfânt acționează ca o

„Persoană distinctă, ca o substanță care subzistă în sine, în altul sau prin altul. În aceste locuri se arată modul de manifestare a unei persoane: «spune cutare și cutare lucru», «se întristează» și «se mânie». Acestea nu sunt proprii energiei, pentru că țin de ființa vie”⁷⁹.

Fiind deoființă cu Tatăl și cu Fiul și având atribute personale proprii, Duhul Sfânt este Dumnezeu. Prin declararea dumnezeirii Duhului, Sfântul Grigorie Teologul devine corifeul pneumatologiei ortodoxe. În capitolul X din *Cuvântarea a cincea despre Dumnezeu* sau *Cuvântarea despre Sfântul Duh*, Sfântul Părinte afirmă cu tărie dumnezeirea și omousia Duhul Sfânt cu Tatăl și cu Fiul:

„-Prin urmare, Duhul este Dumnezeu?

-Negreșit că da.

-Așadar, este El deoființă?

-Da, fiindcă este Dumnezeu”⁸⁰.

Concluzii

Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul a susținut cu tărie identitatea ființială a celor trei Persoane trinitare. Astfel, triadologia sau învățătura dogmatică despre Sfânta Treime are în Sfântul Grigorie Teologul «un clasic», el fiind teologul prin excelență al Sfintei Treimi. Dintre Părinții răsăriteni, Sfântul Grigorie a stabilit cel dintâi și definitiv raporturile dintre Persoanele trinitare și specificul fiecăreia dintre ele. Ferm convins de ortodoxia termenului niceean ὁμοούσιος, Sfântul Grigorie de Nazianz face o distincție clară între termenii οὐσία (esență,

⁷⁹ Vasile CRISTESCU, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 138.

⁸⁰ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a cincea, X*, p. 135.

substanță, ființă) și ὑποστάσις (ipostas, persoană). Sfântul Părinte recunoaște în Dumnezeu o singură Ființă în trei ipostasuri (μία οὐσία τρεῖς ὑποτάσεις) Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Datorită teologhisirii Sfântului Grigorie Teologul, problemele triadologice și-au aflat răspunsul definitiv, răspuns ce a devenit trăire și tradiție în Biserica Ortodoxă.

Țimotei Cipariu (1805-1887). Contribuții la promovarea limbii române literare și a ideii de unitate națională

Pr. Drd. Petru URSULESCU

petru_ursulescu2008@yahoo.com

Abstract:

The following research examines the life and works of Țimotei Cipariu, one of the most influential romanian intellectuals from Ardeal.

His religious background was one of Transylvanian Greek Catholicism, and he proposed that the process of national emancipation goes beyond the ecclesiastical boundaries of those times and only a successful collaboration between the Orthodox and Greek Catholic hierarchies , would it be possible to establish and promote the Romanian Academic language, identity and culture within Austro-Hungarian, as a political factor of harmonious multi-ethnic and multi-cultural state.

For this, he has a permanent collaboration not only with the Romanian intellectuals of the Austro-Hungarian occupied provinces, but also with those living at South and East of the Carpathians.

When the Romanian nation went through major political events, such as the Revolution in 1848-1849, he played an important part and after 1849 he continued to be a passionate voice for the national cause until the end of his life, which happened on the 3rd of September 1887.

Key words:

Timotei Cipariu, Transylvania, Romanian, Romanian Academy, national unity.

Introducere

Printre personalitățile de seamă ale Transilvaniei secolului al XIX-lea se numără și Timotei Cipariu, erudit român transilvănean, revoluționar pașoptist, cleric greco-catolic, membru fondator al Academiei Române, primul vicepreședinte, apoi președinte al Asociației Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, supranumit și „părintele filologiei române”. S-a născut în familia lui Iacob și Salomia Cipariu, din satul Pănade, ținutul Blajului, la 21 februarie 1805, de ziua sfântului Toader. Părinții săi au fost de confesiune greco-catolică, iar căsătoria lor a fost binecuvântată prin nașterea a cinci băieți și a unei fete. Dintre aceștia, Timotei a fost ultimul născut.

1. Formația intelectuală și profesională.

De mic a avut înclinații deosebite pentru știința de carte, iar tatăl său i-a fost mentor și sprijin în cultivarea acestei vocații. La vârsta de 7 ani învață scrierea chirilică, iar un an mai târziu, cu ajutorul fratelui său mai mare, Ioan, începe studiul limbii latine. Profesorul Basiliu Rațiu, de la gimnaziul greco-catolic din Blaj, cu ocazia unei vizite făcute în satul Pănade, încântat de entuziasmul tânărului Cipariu, îi trimite un abecedar cu litere latine și germane. În 1814 învață să citească în limba greacă, folosindu-se în acest scop de gramatica lui Alvari (partea a treia).¹ Cu timpul, cititul devine pentru Timotei o adevărată pasiune, de care va fi stăpânit până în ultima clipă a vieții sale. Această stare de fapt îndreptățește aprecierea conform căreia ”cărțile l-au cucerit, l-au fascinat pe acest copil, care va fi unul dintre primii români transilvăneni stăpâniți de patima dragostei de cărți, în cel mai nobil înțeles al cuvântului.”²

¹ Ștefan MANCIULEA, Început de autobiografie, Editura Seminarului Blaj, 1944, p. 12.

² Maria PROTASE, ”Timotei Cipariu. Copilăria și anii de studii”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Philologia, fascicola 1/1968, p. 98.

În toamna anului 1814, este dus de părinți la Blaj, pentru continuarea studiilor. Timp de doi ani, cât a fost elev al școlii normale, a fost îndrumat de profesorii Dănilă Moise, apoi de Iosif Manfi. Aici se inițiază în cunoașterea conținutului diverselor științe, în pofida faptului că în acea vreme lipseau manualele școlare.³

În perioada 1816-1820 a urmat cursurile gimnaziului din Blaj, prilej cu care a fost îndrumat de profesori bine pregătiți, cu vastă experiență pedagogică, care și-au cultivat apetitul pentru studiul limbilor străine. Dintre aceștia s-au remarcat: Ștefan Boer, la Principia (1816), Zaharia Pop, la Gramatică (1817), Ioan Tilea, la Sintaxă (1818) și Bonifaciu Erdelyi la Retorică și poezie (1819-1820).⁴

În urma absolvirii gimnaziului (1820), pus în situația de a se căsători sau de a-și continua studiile, optează pentru cea din urmă variantă. Astfel, în anul școlar 1821-1822, urmează cursul de filosofie, de pe lângă seminarul blăjean, iar în toamna anului 1822, influențat și sprijinit de părinți, se înscrie la seminarul teologic din oraș. În perioada studiilor seminariale (1822-1825), i-a remarcat dintre profesori pe rectorul Gabriel Stoica, vicerectorul Emil Petruțe și pe Teodor Pop de Ujfalău. Acesta din urmă îl va iniția să pătrundă tainele limbilor turco-arabe.⁵ Puternic influențat de clasicismul latin, în temeiul căruia au fost elaborate conținuturile programelor seminariale, Timotei Cipariu a manifestat și deschiderea necesară față de filosofia iluministă, în varianta iosefinistă și de ideile filosofiei kantiene, răspândite în teritoriile aflate sub stăpânire austriacă prin lucrările lui Wilhelm Traugott Krug. Spre a fi cât mai temeinic ancorat în realitățile lumii vest-europene și a cunoaște curentele de idei ce se vehiculau la nivelul elitelor acesteia, încă din timpul gimnaziului a învățat limba germană, apoi, începând cu 1826, când funcționa ca profesor la seminarul din Blaj, și-a însușit limba franceză. Din 1837 s-a apucat de studiul limbii engleze, iar mai târziu de cel al limbii italiene.⁶

³ Ioan RAȚIU, *Timotei Cipariu. Viața și activitatea*, Editura Seminarului, Blaj, 1905, p. 9.

⁴ Ioan RAȚIU, *Timotei Cipariu. Viața și activitatea...* p. 9.

⁵ Ștefan MANCIULEA, Început de autobiografie, p. 27-28.

⁶ Sigismund JAKO, "Bibliofilia lui T. Cipariu", în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, 1967, p. 133-144.

Cipariu, fiind apreciat de foștii săi profesori ca etalând "spirit original, hotărât, productiv"⁷, este numit, în toamna anului 1825, profesor la gimnaziul din Blaj, la vârsta de 20 de ani. După ce înainte de împlinirea vârstei de 23 de ani a fost hirotonit ca preot celibatar, episcopul Ioan Bob l-a însărcinat cu predarea filosofiei la gimnaziu, catedră pe care a deținut-o între anii 1828-1830. Oferindu-i-se această oportunitate, tânărul profesor și-a structurat prelegerile și pe cunoașterea elementelor de bază ale filosofiei neokantiene, promovată prin lucrările lui W. T. Krug.⁸ Oricum, introducerea de către Timotei Cipariu a filosofiei germane în școlile Blajului

"deschide un nou câmp de activitate blăjenilor, familiari-zându-i cu literatura filosofică nouă, europenească, necunoscută în Blaj până atunci".⁹

Preocupările intense ale tânărului cărturar în domeniul lingvisticii, cu referire la necesitatea cultivării limbii naționale, coroborate cu studiul limbilor europene și orientale, au constituit un impuls pentru intelectuali blăjeni,

"stărnindu-i la o nouă viață literară și introducându-i în câmpul literaturii europene, căci învățații blăjeni de până atunci credeau căci cu clasicii latini s-a încheiat toată știința".¹⁰

Aprecierea de mai sus a distinsului om de cultură și fruntaș național pașoptist Alexandru Papiu-Ilarian, exprima o realitate istorică a acelei vremi.

Remarcându-se ca un tânăr de perspectivă, cu temeinice cunoștințe în domeniile lingvistică și teologie, în anul 1830 este nominalizat să predea teologia dogmatică, misiune pe care o va îndeplini până în anul 1834, când, în urma retragerii profesorului Teodor Pop de Ujfalău, este însărcinat cu predarea studiului biblic la seminarul teologic.¹¹

⁷ George Bogdan DUICĂ, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, București, 1924, p. 36.

⁸ G. MARICA, "O discuție filosofico-pedagogică în Foaia pentru minte, inimă și literatură" în *Revista de filozofie*, 1898.

⁹ Nicolae BRÂNZEU, *Școalele din Blaj, Sibiu*, 1898, p. 63.

¹⁰ Alexandru PAPIU-ILARIAN, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, vol. I., Viena, 1851, p. 228.

¹¹ Ioan RAȚIU, *Timotei Cipariu. Viața și activitatea...* p. 13.

Totodată, dovedind multă sânguință în îndeplinirea sarcinilor ce i-au fost încredințate, noul episcop, Ioan Lemenyi - întronizat după moartea lui Ioan Bob - l-a numit ca prefect (director n.a.) al tipografiei seminari-ale, funcție pe care o va deține până în anul 1863.

Pentru eforturile depuse în activitatea de la catedră și în cea care a vizat reorganizarea tipografiei seminariale, în 1842 a fost ridicat la rangul de canonic, conferindu-i-se, astfel, dreptul de a face parte din consiliul episcopal.

2. Preocupări pentru cultivarea limbii naționale.

Posesor al unui nivel de cultură temeinic, Timotei Cipariu a conștientizat ideea că stăpânirile străine au constituit o piedică în calea cultivării limbii naționale unitare. Aceasta s-a păstrat și s-a vorbit sub forma unor graiuri regionale și locale, iar exprimarea lor în plan scriptic s-a realizat prin folosirea alfabetului chirilic. Ca și alți cărturari distinși ai vremii, s-a implicat cu entuziasm în acțiunea de promovare a limbii naționale, devenită obiectiv esențial al unei emancipări naționale autentice.

Preocupările sale în domeniul lingvisticii se intensifică începând cu anul 1831, având în persoana lui Simeon Bărnuțiu un bun colaborator, iar mai târziu, în cea a românului bucovinean Aron Pumnul. Fascinat de ideea clasicismului latin, a preconizat ca limba literară românească să fie structurată pe principiul etimologismului, în sensul unei apropieri cât mai fidele de cea latină. În această privință, opinia sa a diferit de cea a majorității cărturarilor români ai epocii, care au promovat și impus, în timp, principiul fonetismului, mai potrivit lexicului vorbit al limbii române, îmbogățit cu elemente lexicale din slava veche, din idiomurile altor migratori sau din limbile maghiară, turcă, germană ș.a.

Fără îndoială, efortul de cristalizare a limbii literare române s-a coagulat într-un puternic curent de opinii, manifestat la nivelul elitelor de pe ambele versanți ai Carpaților, constituite deopotrivă din clerici și laici ortodocși sau greco-catolici. Dintre aceștia, Timotei Cipariu s-a remarcat ca o somitate în domeniu, fiindu-i recunoscute meritele chiar și de cei ce nu i-au împărtășit ideile privind statuarea în limbă a principiului etimologismului.

Un moment de referință în procesul de consacrare a limbii naționale a fost reprezentat de introducerea în gimnaziul de la Blaj a limbii române, ca limbă de predare, prin înlocuirea limbii latine. Hotărârea a fost

luată de guvernul principatului transilvan, dar nu din proprie inițiativă, ci în urma demersurilor întreprinse de cercurile greco-catolice din Blaj.

Pentru ca eforturile pentru promovarea limbii și literaturii române să întrunească un cât mai larg consens, au avut loc schimburi de opinii între intelectualii de marcă din cele trei principate. În acest context se înscrie vizita pe care Cipariu, împreună cu bunul său prieten, George Barițiu, a făcut-o în Țara Românească, în perioada 31 iulie - 27 august 1836. Discuțiile pe care cei doi cărturari ardeleni le-au purtat cu intelectualii munteni sunt consemnate în *Jurnalul de călătorie*, pe care Cipariu l-a redactat la întoarcerea din București, păstrat sub formă de manuscris.¹²

Subiectele abordate în timpul discuțiilor au fost diverse, interlocutorii concentrându-se prioritar asupra promovării limbii literare în rândul școlarilor, a intensificării a activității de traducere din literatura europeană, a înlocuirii scrierii chirilice cu cea cu caractere latine și a înființării a unei societăți literare, cu sediul la București, în cadrul căreia să-și desfășoare activitatea și intelectuali ardeleni și moldoveni, fie prin trimiterea la studii, spre a fi inserate în publicațiile muntene ale vremii, fie prin participarea ocazională la ședințele acesteia.

Pentru a ilustra cele de mai sus, vom prezenta câteva succinte pasaje din Jurnalul de călătorie al lui Cipariu. Cu referire la întrevvedere din ziua de 2/14 august 1836 scria:

”La prânz, fiind la domnul Câmpineanu (Ion Câmpineanu n.a.), am aflat și pre domn Eliad (Ion Heliade Rădulescu n.a.), care ne-a citit o *Critică asupra școlarilor*, ce are să o treacă în „Gazeta teatrului”, împreună cu domnul Winterhalder, un vienez, care a compus vodevilul *Triumful amorului* și *Nevinovații*, ca să aibă prilej a învăța pre școlari cele mai frumoase arii din *Bărbierul din Sevilla* și *Muta din Portici*. După prânz au venit și domnul Bolliac (Cezar Boliac - poet) și Voinescul (Ioan Voinescu n.a.), amândoi literatori. Domnul Eliad, cu același prilej, ne-a înștiințat cum că *Predica* domnului Alutan va (urmează n.a.) să treacă în Muzeul național, cu ceva schimbare”.¹³

¹² Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, Secția Manuscrise, „Fond Timotei Cipariu”, mss. rom., nr. 300, fila 44.

¹³ Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, Secția Manuscrise, „Fond Timotei Cipariu”, mss. rom., nr. 300, fila 39.

Un alt aspect al discuției purtate de Cipariu și Barițiu în capitala Țării Românești, în 13/25 august, cu poetul Iancu Văcărescu, a vizat înlocuirea alfabetului chirilic cu cel latin în scrierea românilor, precum și cel al traducerilor din literatura vest-europeană. Referitor la acestea scria:

”Am făcut vizită domnului Iancu Văcărescu, carele ne-au arătat un metod de ortografie cu litere latinești... și ne-au citit scena din Britanic (Britanicus n.a.), tradusă de sine”.¹⁴

În aceeași zi, cei doi i-au făcut o vizită ardeleanului Aron Florian, stabilit ca profesor în Țara Românească. Acesta le-a prezentat

”ideile despre o societate literară pentru unirea limbei între toți scriitorii români, care vor să o scoată (înfințeze n.a.) cu voia stăpânirii”.¹⁵

În 14/26 august Cipariu și Barițiu s-au întâlnit cu C. A. Rosetti, care le-a citit din *Galeria morală și politică* a lui Segur, pe care a tradus-o cu puțin timp în urmă, iar în după amiaza aceleiași zile au fost invitați de poetul Cezar Bolliac. Acesta le-a prezentat proiectul de organizare și funcționare a unei societăți literare ce urma să fie înființată în viitor. Conform proiectului,

”cei de aici (Țara Românească n.a.) urmau să contribuie cu 3 s.f. pe lună, iar cei străini (ardeleni, moldoveni, români stabiliți în alte state n.a.) cu câte 2 s.f., spre darea (apariția n.a.) unui jurnal de două coale pe săptămână, despre lucrările societății, și a unei broșuri, la trei luni odată”.¹⁶

În cadrul discuțiilor, Bolliac l-a rugat pe Cipariu să-i tipărească la Blaj unele creații literare, precum *Tragedia*, *Rodul vostru* ș.a., pe care ”stăpânirea (autoritățile din Țara Românească) nu le lasă să se tipărească la București”.¹⁷

¹⁴ Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., nr. 300, fila 40.

¹⁵ Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., nr. 300, fila 40.

¹⁶ Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., nr. 300, fila 40.

¹⁷ Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., nr. 300, fila 40.

Cu relatarea discuțiilor purtate cu Cezar Bolliac, Cipariu își încheie Jurnalul de călătorie. Întrevederile pe care le-a avut cu elitele intelectuale muntene au fost încurajatoare și i-au întărit convingerea că doar printr-o colaborare fructuoasă cu frații de peste Carpați se poate atinge obiectivul dorit: promovarea și cultivarea limbii naționale unitare, condiție indispensabilă a emancipării naționale pentru toți românii.

Întrucât confruntarea de idei pe acest segment de preocupări nu putea avea eficiența dorită în condițiile unor întâlniri ocazionale, s-a simțit nevoia apariției unui periodic românesc în Transilvania, în coloanele căruia să fie expuse opiniile specialiștilor din cele trei principate. Cu referire la acest aspect, Cipariu a purtat discuții cu George Barițiu și Ioan Rusu despre apariția unui ziar românesc la Blaj, însă Brașovul a oferit condiții mai bune pentru punerea în practică a unei asemenea dorințe. Pe linia acestei preocupări se înscrie apariția la Brașov, în 1837, a ziarului "Foaia duminicii". Acesta l-a avut ca redactor pe Ioan Barac, fost absolvent al școlilor din Blaj, iar tipărirea sa a fost sprijinită financiar de un grup de negustori brașoveni. A fost primul ziar românesc din Transilvania, dar după publicarea a doar două numere, în 3 și 10 iulie 1837, își întrerupe apariția.¹⁸

La scurt timp de la sistarea ziarului menționat, începând cu luna ianuarie 1838, apare în același oraș, "Gazeta de Transilvania" și suplimentul său literar, "Foaia pentru minte, inimă și literatură". Cele două periodice au apărut cu avizul favorabil al monarhului și l-au avut ca redactor pe George Barițiu. Încă din primele lor numere s-au constituit în adevărate tribune de promovare a naționalității și limbii românești, iar Timotei Cipariu s-a remarcat, de la început, ca un fidel și distins colaborator.

În scrisoarea inedită din 12/24 ianuarie 1838, trimisă de Cipariu redactorului "Gazetei de Transilvania", abordează problemele graiurilor românești și ale ortografiei. Din conținutul ei rezultă că agreează ideea lui Barițiu, ca graiurile românești să fie cunoscute și chiar păstrate, dar își spune părerea că acestea nu pot fi exprimate în plenitudinea lor decât prin intermediul scrisului cu caractere latine. Totodată, conștient că prietenul și colaboratorul său agreea, în acel moment, scrisul cu caractere chirilice, menționa:

¹⁸ Ștefan MANCIULEA, *Biblioteca Centrală din Blaj*, Blaj, 1939, p. 20.

"Meargă tot omul pe calea pe care-i mai place, numai să ajungem la țintă" pe care "eu nu știu cum s-o numesc: proco-psire, cultură, luminare, oricum, numai să fie folositoare".¹⁹

Prin intermediul unei alte scrisori inedite, inserate în același manus-cris cu prima, date 8/20 februarie 1838, Cipariu abordează din nou problema ortografiei latine, arătând importanța introducerii ei:

"...Printrânsa își cearcă (încearcă n.a.) scriitorul sau, mai bine, începătorul puterile sale și, prin urmare, se dezvăluie niște prințipiuri, care, bine că nu toate pot să sufere critica, ajută la cunoașterea limbii și, apoi, dacă a greșit cineva, altul învață a se feri să nu cază (cadă n.a.) într-o aceeași greșeală".²⁰

Legat de problema în discuție, distinsul canonic și filolog sublinia și necesitatea studierii gramaticii românești în școlile confesionale, mai ales că în instituțiile de învățământ din Muntenia și Moldova s-au introdus în școli predarea primelor cunoștințe de gramatică, "după pilda altor neamuri luminate".²¹

Subliniind anacronismul dintre scrisul chirilic și o gramatică structurată după modelul celei latine, îi scria lui Barițiu următoarele:

"Întreabă pe orice procopsit (instruit, învățat n.a.) al neamului nostru, la nefățărîtă mărturisire, de se poate și socoate (considera n.a.) o ortografie fără cunoștință gramaticească? O limbă ca a noastră este mai originală și mai adâncă, oricine se socotește (consideră n.a.) decît să o poată îmbrăca fieștecăre croitoriu (inițiat n.a.) după fantezia sa și să-i șază bine".²²

¹⁹ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., 267, fila 2.

²⁰ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., 267, fila 3.

²¹ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., 267, fila 3.

²² Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., 267, fila 4.

Din acest citat transpare în mod evident ideea incompatibilității dintre o limbă romanică - așa cum este cazul limbii române - și scrisul acesteia cu litere slavone. Într-o altă scrisoare, ce poartă aceeași dată 8/20 februarie 1838, consemna și împrejurările în care s-a ajuns la adoptarea ortografiei slavone:

"Părinții noștri au fost așa de nenorociți (supuși n.a.) cât după starea lor (de iobagi n.a.) n-au putut să aibă astfel de gust delicat, pe care numai o cultură și înflorire a științelor, legată totdeauna cu fericită stare politică, poate să o nască".²³

Neîndoindu-l, Cipariu s-a referit la starea de supușenie în care s-au aflat secole de-a rândul românii, fapt ce nu le-a permis să-și constituie o structură statală proprie și unitară și, în consecință, să-și organizeze de timpuriu instituții de învățământ și de elevată cultură. Opunându-se ideii "noului slavonism", preconizat de unii filologi români ai acelei perioade, a considerat că nu "este cuviincios ca o zdreanță (model de scriere învechit, caduc n.a.) să fie înlocuită cu alta". "Suntem români - scria Cipariu - și trebuie să rămânem ceea ce suntem în sânge și în limbă".²⁴

Din citirea și analiza articolelor publicate în cele două ziare brașovene, reputatul canonic și filolog blăjean a făcut o adevărată pasiune. Părerile sale despre limba națională și despre cele ce vizau emanciparea românilor le-a împărtășit lui Barițiu, ca unui prieten sincer și colaborator apropiat. Atunci când Barițiu publică în suplimentul "Foaie pentru minte, inimă și literatură" proiectul de organizare și funcționare a viitoareii *Societăți literare* din București, Cipariu își exprimă bucuria și-l sfătuiește să publice în ziar și "înștiințări despre lucrările acestei societăți". Exprimându-și punctul de vedere despre menirea societății literare, scria:

"Scopul societății acesteia, uniformizarea limbii, este foarte frumos și de ar fi cu putință ca oarecândva să se dobândească, după principiile ce și le-a propus societatea, a asculta pe toți și a alege ce este mai bun, dobândirea lui ar fi

²³ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., 267, fila 6.

²⁴ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., 267, fila 9.

cea mai scumpă dobândă în literatura noastră. O limbă pe care toți învățații românilor să o vorbească și toți românii, chiar și cei neînvățați să o înțeleagă. O, ce scump odor ar fi acesta și cât de fălos ar putea fi românul întru stăpânirea lui!²⁵

Societatea literară din București, cunoscută și sub numele de *Asociația pentru înaintarea literaturii*, a fost organizată în primăvara lui 1845 și a funcționat în baza unui statut. Conform acestuia, în fruntea ei a fost ales un comitet, al cărui președinte a fost desemnat poetul Iancu Văcărescu. Printre membrii comitetului s-a aflat și Timotei Cipariu, ceea ce indică faptul că societatea și-a stabilit cultivarea unei limbi literare pentru românii de pe ambii versanți ai Carpaților și a celor din afara granițelor celor trei principate. Cum era firesc, problema ortografiei, respectiv, cea a înlocuirii scrisului cu caractere chirilice cu cel latin, a devenit prioritate în preocupările asociației.²⁶

Proiectul de lege privitor la introducerea limbii maghiare, ca limbă oficială în afacerile de stat, bisericești și școlare ale Transilvaniei, prezentat Dietei din Cluj spre aprobare la 31 ianuarie 1843, i-a creat lui Timotei Cipariu o stare de consternare. Conceput în 8 puncte, avea menirea să consolideze privilegiile națiunii maghiare din Transilvania, în raport cu românii majoritari și cu sașii. Elitele românești ale vremii, fără deosebire de confesiune, sesizând pericolele ce transpar în urma votării și aplicării acestei legi, au protestat vehement, folosindu-se de toate mijloacele ce le stăteau la îndemână. *Gazeta de Transilvania*, un important formator de opinie, a formulat critici la adresa proiectului de lege, pe care-l considera menit să dea lovitura de moarte limbii și naționalității românești, atunci când insera următoarele în coloanele sale: "cunoaștem români pe care vestea articolului aci (în ziar n.a.) publicat i-a străbătut ca razele (săgețile n.a.) unui trăznet".²⁷

Printre cei pe care proiectul de lege i-a deranjat profund s-a numărat și Cipariu. Cel puțin așa rezultă din scrisoarea inedită, trimisă lui Barițiu, în data de 15/27 februarie 1842. Pe un ton energic, hotărât,

²⁵ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., 267, filele 10-11.

²⁶ Emil VÂRTOSU, *Paleografia româno-chirilică*, București, 1968, p. 226.

²⁷ "Gazeta de Transilvania", anul V., nr. 11 din 9 februarie, 1842.

combate încercarea Dietei din Cluj de introducere forțată a limbii maghiare în Transilvania prin nesocotirea drepturilor românilor și sașilor, atunci când scria:

”Lăsând afară și nesocotind pe acei mișei, care și mai înainte și acuma li rușine de neamul lor sau a căska gura să grăiască un cuvânt românesc și când îl grăiesc parcă-l scot din gât sugrumat și care nu vor lipsi niciodată, trupul, norodul românesc, precum în lege așa și în limbă, va ști a se împotri-vi unor nedrepte purtări, din care, mai ales de se va adăugi și sila, negreșit cu multă dragoste va urma”.²⁸

Opinia exprimată în legătură cu proiectul de lege menționat a fost împărtășită și de membrii Consistoriului greco-catolic din Blaj, format din clerici și profesori mireni. Această structură clericală, din care făcea parte și Timotei Cipariu, în calitate sa de canonic, a trimis un memoriu-protest episcopului de Blaj, Ioan Lemenyi - care avea calitatea de membru al Dietei - prin care îl ruga să intervină la împărat

”să îngăduie grațios ca clerul greco-catolic să se mențină și de acum încolo în folosința graiului băștinaș al limbii - mame latine”.

Paternitatea documentului menționat unii specialiști i-o atribuie profesorului Simeon Bărnăuțiu, alții o pun pe seama lui Cipariu, deoarece se regăsește printre înscrisurile din colecția păstrată de la el. Oricum, acesta a fost prezentat episcopului ca o petiție colectivă a membrilor consistoriului, la a cărei redactare au contribuit, fără îndoială, ambii frunțași naționali.

După unele ezitări, Lemenyi, prin intermediul agentului său din Viena, prezintă memoriul-protest al Consistoriului blăjean, împăratului. Acesta, din dorința de a nu tensiona climatul socio-politic din principatul transilvănean, refuză să semneze legea de introducere a limbii maghiare, adoptată de Dieta de la Cluj.

Satisfăcut de refuzul împăratului de a sancționa legea, Cipariu îi scria lui Barițiu în 7/19 noiembrie 1842:

²⁸ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, mss. rom., 994, fila 99.

”...și mai întâi, încât pentru maghiarism socotesc că s-a trecut vremea de a mai dezbate asupra-i, ungurii, precum înțeleg și din alții, nici înșii nu cred că vor putea să facă ceva”.²⁹

Așadar își exprimă părerea că pentru o perioadă de timp politica de maghiarizare nu reprezenta o iminență la adresa românilor.

După eșuarea cercării de introducere a limbii maghiare, canonicul și filologul blăjean se dedică cu și mai mult zel activității de cultivare și promovare a limbii române, stabilindu-și ca obiectiv prioritar înlocuirea alfabetului chirilic cu cel latin din scrierea românească. În contextul acestor preocupări, încă din 1838, solicită sprijinul episcopului Ioan Lemenyi pentru a scoate la Blaj un periodic săptămânal, care să fie tipărit cu caractere latine. Demersurile sale în acest scop nu au avut rezultatele scontate, deși în aprilie 1839 a fost definitivat amănunțit planul gazetei ce urma să apară la Blaj.³⁰ După repetate intervenții, ale sale și ale episcopului Lemenyi, Curtea din Viena acceptă apariția unui ziar românesc la Blaj. Titlul acestuia, ”Organul luminării”, anticipa mesajul pe care periodicul urma să-l transmită: luminarea poporului prin cultură, spre a putea fi cât mai bine ancorat în realitățile vremii. Primul număr al acestuia a apărut în 4 ianuarie 1847, a fost primul ziar românesc tipărit cu caractere latine, iar ”ca foaie literară era cea mai însemnată în toată Dacia”.³¹ Încă de la apariție, pe lângă prezentarea realităților politice, și-au găsit loc în coloanele ziarului probleme ce priveau limba românească, situația confesională, oferindu-li-se posibilitatea elitelor naționale să-și exprime, fără a avea opreliști, punctele de vedere.

Activitatea în plan cultural-științific a lui Timotei Cipariu a fost marcată cu preponderență începând cu anul 1860, când, elitele naționale de confesiune ortodoxă și greco-catolică au acționat unitar pentru crearea *Asociației pentru literatură și cultura poporului român*. În acest efort s-a angajat cu mult entuziasm și Timotei Cipariu, care a conceput un proiect de statut al Asociației ce urma să se creeze. Alături de acesta, au mai prezentat proiecte de statut și Ioan Pușcariu, iar Andrei Șaguna, care și-a asumat sarcina de a obține aprobarea de înființare a Asociației,

²⁹ Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Secția Manuscrise, „*Fond Timotei Cipariu*”, fila 107.

³⁰ Sigismund JAKO, ”Bibliofilia lui T. Cipariu”, p. 149.

³¹ Al. PAPIU-ILARIAN, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, ...p. 145.

a adus acestuia completările pe care le-a considerat necesare spre a putea primi încuviințarea monarhului.

Folosindu-și influența pe care și-a câștigat-o în cercurile imperiale din Viena, Andrei Șaguna a reușit să obțină aprobarea împăratului pentru înființarea asociației preconizate în primăvara anului 1861.

În urma unor pregătiri minuțioase, în 23 octombrie/4 noiembrie 1861, s-a ținut la Sibiu adunarea generală constitutivă a *Asociației Transilvane pentru Literatura Română și cultura Poporului Român* (Astra).³² Participanții la eveniment l-au ales, cu unanimitate de voturi, pe episcopul ortodox Andrei Șaguna ca președinte al Asociației, pe Timotei Cipariu - vicepreședinte, iar pe George Barițiu în funcția de secretar.

În cadrul adunării constitutive, Cipariu a ținut o amplă și documentată cuvântare, în care a pus accentul convenit pe ideea emancipării culturale a românilor prin promovarea limbii române unitare. Cu referire la acest din urmă aspect, a adresat următoarele cuvinte participanților prezenți la adunarea din 23 octombrie/4 noiembrie 1861:

„...acest tezaur, mai scump decât viața,... care de l-am fi pierdut, de l-am pierde, de vom suferi vreodată ca cineva, cu puterea sau cu momeli, să ni-l răpească din mâinile noastre, atunci mai bine să ne înghită pământul de vii, să ne adunăm la părinții noștri cu acea mângâiere că nu am trădat cea mai scumpă ereditate, fără de care nu am fi demni de a ne numi fiii lor: limba românească”.³³

În cadrul Asociației, pe lângă funcția de vicepreședinte, Cipariu a îndeplinit-o și pe cea de președinte a secției de filologie. În cuvântările ce le-a rostit cu ocaziile participării la adunările anuale ale Astrei, a solicitat participanților să-și unească eforturile pentru a găsi soluții în vederea creării unei reviste proprii. Apelurile sale au avut efectul dorit; astfel, începând cu 1 ianuarie 1868, a apărut primul număr al revistei „Transilvania”, care s-a menținut timp de decenii ca organ oficial de presă al Astrei.

³² Constantin C. GIURESCU, *Istoria românilor în date*, Editura Enciclopedică română, București, 1971, p. 210.

³³ Timotei CIPARIU, *Cuvântare la inaugurarea Asociațiunii, în 4 noiembrie 1861, apărută în contra unei critici*, Blaj, 1862, p. 6-7.

Preocupările sale pentru emanciparea tuturor românilor și activitatea științifică de excepție pentru acele timpuri l-au consacrat pe Cipariu ca pe una dintre cele mai luminate personalități ale neamului românesc. Pentru meritele deosebite pe parcursul vieții, Adunarea generală a Astrei din anul 1877, întrunită la Blaj, l-a ales ca președinte, funcție pe care o va deține până la sfârșitul vieții (1887).

Convins fiind că emanciparea constituie un obiectiv prioritar pentru toți românii, Cipariu a continuat bunele relații cu intelectualii români de la sud și est de Carpați, în mod deosebit cu cei din Muntenia, deoarece, așa cum s-a menționat într-un pasaj anterior, încă din februarie 1845 a fost membru al *Asociației literare a României*, cu sediul în București.³⁴

După unirea Moldovei cu Țara Românească, la 24 ianuarie 1859, guvernele României au manifestat interes față de propagarea culturii naționale. Astfel, în jurul Asociației menționate s-au coagulat și eforturile intelectualilor din Moldova, aceasta schimbându-și numele în *Societatea literară română*. Conducerea societății, sprijinită de primul ministru Nicolae Crețulescu, a luat decizia schimbării numelui ei în *Societatea Academică Română*³⁵ cu ocazia sesiunii preconizate a avea loc în 1/13 august 1867. Sesiunea s-a desfășurat într-o atmosferă de mare însuflețire, la ea participând și intelectuali români ardeleni de marcă. Firește, printre aceștia, care au fost primiți cu ovații în gara din Ploiești, s-a numărat și Timotei Cipariu, recunoscut de toți ca un eminent lingvist și om de cultură. De fapt, după cuvântul primului ministru, rostit în ședința inaugurală a sesiunii, i s-a oferit onoarea lui Cipariu de a urca la tribună spre a-și exprima punctul de vedere în privința misiunii pe care va trebui s-o aibă cea mai importantă instituție culturală a României. Printre alte considerații, distinsul om de cultură afirma:

„.. Până aici limba și naționalitatea ne-au fost încălcate. Pentru eliberarea (punerea în drepturi n.a.) limbii naționale va îngriji mai ales această societate. Ea va îngriji ca limba română să scape de jugul despotismului sub care a gemut de secole. Ea va îngriji pentru conservarea unității limbii române în provinciile locuite de români. Ea îi va reda forma

³⁴ Constantin G. GIURESCU, *Istoria românilor în date*, Editura Enciclopedică română, București, 1971, p. 182.

³⁵ Constantin G. GIURESCU, *Istoria românilor în date*,...p. 222.

curat națională română, spre a figura cu toată demnitatea între și lângă surorile ei de origine latină”.³⁶

În ședința ultimă a sesiunii, din 12 august 1867, s-a votat în unanimitate ca instituția să poarte numele de *Societatea Academică Română*. Participanții la înaltul for de cultură l-au ales ca președinte pe Ion Heliade Rădulescu, iar ca vicepreședinte și președinte al comisiei filologice pe Timotei Cipariu. Alegerea acestuia din urmă a avut o dublă semnificație: pe de o parte, a exprimat crezul intelectualilor din România că numai printr-o colaborare permanentă și fructuoasă cu frații lor aflați sub stăpânirea Coroanei austro-ungare pot atinge obiectivul consacrării limbii române unitare, pe de altă parte, a fost și expresia respectului pe care intelectualitatea românească a vremii a purtat-o unui eminent filolog și distins cărturar.

Deși aflat la vârsta senectuții, a continuat să muncească eficient în domeniile cultural-științific și bisericesc. În această privință, poate fi apreciat ca remarcabil efortul pe care l-a depus, împreună cu prietenul și colaboratorul său, Ioan Nicu Moldovan, în vederea apariției revistei "Archivul pentru filologie și istorie", la 1 ianuarie 1867. În coloanele acesteia au fost publicate fragmente semnificative din dezbaterile ce au avut loc în cadrul adunărilor Astrei și ale ședințelor Societății Academice Române, transformată în 1878 în Academia Română.

3. Aspecte privind activitatea politică.

Activitatea extraconfesională a lui Timotei Cipariu nu s-a concentrat exclusiv asupra problemelor ce au vizat promovarea limbii române literare, ci și o componentă politică, în sensul implicării în evenimentele revoluționare din anii 1848-1849 și al contribuțiilor la redactarea unor petiții prezentate către împăratul austriac Franz Josef în cauza națională.

Deși statutul de cleric greco-catolic l-a pus în postura de a nu fi părtaș la frământările politice ale vremii, atunci când națiunea română din teritoriile supuse Coroanei habsburgice a trăit momente de cumpănă, cum au fost cele din timpul revoluției de la 1848-1849, a simțit nevoia să-și facă cunoscută poziția prin scris, apoi să fie parte activă la acțiuni cu caracter revoluționar.

³⁶ "Analele Societății Academice Române", vol. I., București, 1869, p. 10.

Publicarea în 15 martie a programului în 12 puncte al revoluției maghiare a sensibilizat elitele naționale din Transilvania și Banat, trezindu-le speranța de înlăptuire a unor transformări democratice, dar și temerea că punerea în practică a punctului 12 din program, ce prevedea "Uniunea" Transilvaniei cu Ungaria ar putea genera divergențe serioase între revoluționarii români și maghiari.

În legătură cu delicata problemă a "uniunii", în lunile martie și aprilie ale anului 1848, s-au exprimat puncte de vedere diferite din partea fruntașilor naționali români. Primul care a adoptat o poziție hotărâtă și irevocabilă în această privință a fost Simeon Bărnuțiu, care, prin proclamația din 13-25 martie, arunca anatema asupra acelor români care vor consimți la uniune, înainte ca națiunea română să fie recunoscută ca națiune politică,³⁷ în sensul de a i se recunoaște aceleași drepturi pe care le aveau maghiarii, sașii și secuii, încă din 16 septembrie 1437, când s-a creat "Unio Trium Nationum".

Timotei Cipariu, în calitatea de redactor al ziarului "Organul luminării", care și-a creat o bună reputație printre români, s-a văzut nevoit să-și precizeze poziția față de problema "uniunii" Transilvaniei cu Ungaria. Printr-un serial de articole din 24 martie/5 aprilie, 31 martie/11 aprilie, 7/19 aprilie și 14/26 aprilie 1848, semnate cu inițiala "C", a dezbătut pe larg această problemă, analizând-o sub toate aspectele ei.

Fără a putea decifra adevăratele intenții ale revoluționarilor maghiari și a se declara un adept fervent al "uniunii", în articolul din 24 martie/5 aprilie, susține că aceasta poate fi agreată de români, deoarece "1.272.782 de români din Ungaria propriu-zisă pot fi mai ușor deznăționalizați decât 3 milioane în Ungaria unită."³⁸

Convins fiind că "uniunea este mai mult faptă decât idee... ce cure (curege n.a.) ca un torent, căruia nici sasul și nici românul nu va fi în stare a-i sta împotrivă, chiar atunci când ar voi", canonicul blăjean conchidea următoarele:

"Aspectele sunt așa, că vrei, nu vrei trebuie să ne unim.
De aici îngrijorarea fiecăruia din noi (românii n.a.) nu mai poate fi alta decât a ne păzi ca nu torente (transformările

³⁷ Victor CHERECHEȘIU, *Adunarea națională de la Blaj*, Editura Științifică, București, 1966, p. 214.

³⁸ *Organul luminării*, nr. 65, din 24 martie/5 aprilie, 1848, p. 367.

n.a.) să ne apuce neprevăzuți (nepregătiți n.a.) și așa să ne arunce în vârtoare ca să ne înghită fără de scăpare.”³⁹

În articolul publicat în numărul din 7/19 aprilie, exprima ideea că ”uniunea” poate fi acceptată din considerente ce vizau strângerea legăturilor românilor ardeleni, integrați sub aspect administrativ politic în principatul Transilvaniei și cei din Banat, Crișana, Sătmar și Maramureș, încorporați în Ungaria, ca parte constitutivă a Imperiului habsburgic. Încrezător în promisiunile revoluționarilor maghiari, Cipariu vedea în uniunea Transilvaniei istorice cu Ungaria o unitate politică a tuturor românilor supuși coroanei habsburgice, deoarece numai prin aceasta

”pot căpăta un suport solid ideile de libertate, egalitate și frățietate, care trebuie să fie deviza tuturor popoarelor Europei civilizate, deci și a popoarelor Ungariei.”⁴⁰

Pe măsură ce conducătorii revoluției maghiare își dezvăluie adevăratele intenții, care nu cadrau cu dorința românilor de a fi recunoscuți ca națiune politica, egal îndreptățită cu cele trei privilegiate (maghiarii, sașii și secuii n.a.), opinia cărturarului blăjean este exprimată mai nuanțat.

De pildă, în articolul din 14/26 aprilie, publicat cu patru zile înainte de Adunarea națională de la Blaj, din Duminica Tomii (18/30 aprilie 1848), formulează aprecieri mai rezervate în ceea ce privește ”uniunea” Transilvaniei cu Ungaria, în sensul de a li se oferi românilor ardeleni garanții ferme că vor beneficia de aceleași drepturi politice cu cele trei națiuni privilegiate, altfel ”uniunea” însăși ar fi problematică.⁴¹

Opinia formulată de Timotei Cipariu în cele patru articole publicate în ”Organul luminării” au corespuns perioadei de început a revoluției din Transilvania, când au fost vehiculate cu nonșalanță de către revoluționarii maghiari, ideile de libertate, egalitate și ”frățietate”. În scurt timp acesta s-a convins că promisiunile făcute românilor reprezintă doar paliative, care nu le vor conferi acestora statutul de națiune politică, asemenea maghiarilor, sașilor și secuilor.

Pe de altă parte, până în a doua jumătate a lunii aprilie 1848 nu era constituit blocul solidarității românești, care să-i cuprindă pe tinerii revoluționari români și pe reprezentanții de marcă ai confesiunilor greco-ortodoxă și greco-catolică.

³⁹ *Organul luminării*, nr. 65, din 24 martie/5 aprilie, 1848, p. 367.

⁴⁰ *Organul luminării*, nr. 67, din 7/19 aprilie, 1848, p. 382.

⁴¹ *Organul luminării*, nr. 68, din 14/26 aprilie 1848, p. 384-385.

Pentru canonicul blăjean, adunarea națională pregătitoare de la Blaj, din Duminica Tomii (18-30 aprilie 1848), a constituit un bun prilej de a-și cristaliza orientarea politică, în sensul de a se convinge că românii trebuie să acționeze cu hotărâre pentru drepturi naționale legitime și că acțiunea revoluționară impune consensul și efortul conjugat al ortodocșilor și greco-catolicilor. În această privință, merită menționată prezența la adunare a fruntașului național Simion Bărnuțiu, care și-a asigurat sarcina de a se asigura o colaborare eficientă între consistoriul ortodox din Sibiu și capitulul greco-catolic din Blaj. Întrucât Bărnuțiu a funcționat ca profesor la gimnaziul din oraș cu ani în urmă și a fost nevoit să părăsească postul în urma unor dispute cu episcopul Ioan Lemenyi, revenirea acestuia la Blaj a fost salutăată de către Timotei Cipariu, prin folosirea expresiei că "s-a întors un înger al păcii"⁴² și nu în scopul de a atâta ura dintre cele două confesiuni, ortodoxe și greco-catolice.

Discuțiile purtate cu ocazia adunării din Duminica Tomii i-au întărit convingerea că românii trebuie să acționeze cu hotărâre pentru a-și revendica drepturile ce li se cuveneau. Această schimbare de atitudine a fost remarcată de fruntașul național Alexandru Papiu Ilarian, care, referindu-se la noua orientare a "Organului luminării", scria:

"Acest ziar, abătându-se cu totul de spiritului articolelor dinainte (se referea la cele din 24 martie/5 aprilie, 31 martie/11 aprilie, 7/19 aprilie, 14/26 aprilie 1848- n.a.), ridică cuvântul potente (hotărât n.a.) pentru cauza naționalității".⁴³

Deoarece adunarea din Duminica Tomii (18/30 aprilie), la care au participat 4.000 de persoane, a fost considerată că nu este suficient de reprezentativă pentru a se contura un program revoluționar de acțiune, s-a luat decizia convocării unei noi adunări în data de 3-5/15-17 mai 1848. În acțiunea de pregătire a acesteia, Timotei Cipariu a avut un rol foarte activ, mai ales că s-a decis ca aceasta să se desfășoare tot la Blaj. Fiind temeinic pregătită, în ziua de 3/15 mai s-au adunat la Blaj peste 40.000 de români, potrivit mărturiilor din epocă. Participanții la aceasta au adoptat cu însuflețire programul revoluționar în 16 puncte, cunoscut sub numele de Petițiunea națională. La redactarea acesteia au avut

⁴² *Organul luminării*, nr. 69, din 21 aprilie/3 mai 1848, p. 390

⁴³ Alexandru PAPIU-ILARIAN, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, vol. I., Viena, 1851, p. 173.

o contribuție esențială Simion Bărnuțiu și Timotei Cipariu. Întrucât în petiție a fost formulată expres precizarea privind fidelitatea românilor față de împărat, s-a luat decizia prezentării ei acestuia de către o delegație formată din fruntași naționali.

În urma consultărilor s-a hotărât ca din delegație să facă parte August Treboniu- Laurian, Timotei Cipariu, Ioan Bran, Vasile Nopcea ș.a. Fără îndoială, în nominalizarea lui Cipariu a contat faptul că a fost coautor la întocmirea petiției naționale, dar și considerente ce țineau de cunoașterea de către acesta a limbii germane.

După revenirea din delegația ce a purtat discuții cu împăratul austriac, Cipariu a continuat să militeze pe tărâm politic până la sfârșitul revoluției, exprimându-și părerile în coloanele ziarului pe care-l redacta, acesta schimbându-și numele din "Organul luminării" în "Organul național".

În condițiile în care climatul social-politic din Transilvania s-a deteriorat din iulie 1848, ca urmare a unor confruntări deschise între revoluționarii maghiari și români, s-a desfășurat cea de-a treia adunare națională de la Blaj, în perioada 3/15 - 13/25 septembrie. Aceasta s-a constituit într-o manifestare evidentă a nemulțumirii românilor față de politica promovată de guvernul revoluționar maghiar, prin împuternicitul acestuia, baronul Vay. Participanții s-au pronunțat categoric împotriva "uniunii" Transilvaniei cu Ungaria, pentru satisfacerea cererilor țărănești, prin desființarea robotelor, fără despăgubire și pentru încetarea terorii în Transilvania.⁴⁴ Deși nu a avut posibilitatea să participe la adunare, participanții au decis să-l desemneze ca membru al Comitetului de pacificațiune, alături de Simion Bărnuțiu - președinte, August Treboniu Laurian, Nicolae Bălășescu, Ioan Bran, Florian Micaș, iar mai târziu de George Barițiu, Aron Florian ș.a.⁴⁵

Informații despre activitatea sa în cadrul Comitetului de pacificațiune nu s-au păstrat, dar a folosit calitatea de membru al acestuia și pe cea de redactor al ziarului "Organul național" pentru a publica documente redactate de numitul comitet. În numărul din 29 septembrie 1848 precizează faptul că românii nu sunt de acord cu "uniunea" înainte de a li se asigura drepturi politico-naționale egale cu cele ale națiunilor

⁴⁴ George BARIȚIU, *Pagini alese din istoria Transilvaniei*, vol. II., Sibiu, 1890, p. 247-249.

⁴⁵ Teodor V. PĂCĂȚIAN, *Cartea de aur*, vol. I., Sibiu, 1903, p. 461.

privilegiate ale Transilvaniei, opinând că românii nu pot fi considerați "ca inamicii națiunii maghiare".⁴⁶

În toată perioada în care a îndeplinit funcția de membru al Comitetului menționat a pledat pentru găsirea de soluții în vederea preîntâmpinării conflictelor dintre revoluționarii maghiari și secui pe de o parte, și români, pe de altă parte, dar a aprobat rezistența românească din zona Munților Apuseni, condusă de Avram Iancu și de principalii săi colaboratori.

După înăbușirea revoluției, în vara anului 1849, a continuat să activeze pe tărâm politic, activitatea sa concentrându-se pe segmentul redactării și prezentării de memorii către împărat, în speranța că acesta va soluționa măcar parțial doleanțele românilor.

Deși s-a convins că împăratul Franz Josef se arată mai dispus să satisfacă dorințele aristocrației maghiare decât să soluționeze doleanțele românilor, a luat parte, ca delegat național, la lucrările Conferinței naționale de la Sibiu ce s-a ținut între 8/20 - 10/22 aprilie 1863. La scurt timp și-a dat seama că cercurile imperiale din Viena se arată tot mai dispuse la o înțelegere cu clasa politică maghiară și ignoră revendicările legitime ale românilor. Semnarea pactului dualist austro-ungar în 5/17 februarie 1867 a constituit pentru Timotei Cipariu o mare dezamăgire, determinându-l să nu se mai implice în activități politice.

Concluzii

În ultimele două decenii de viață și-a concentrat preocupările în direcția emancipării culturale a românilor, considerând că aceasta reprezintă soluția cea mai potrivită pentru ca aceștia, în condiții istorice favorabile, să-și poată împlini aspirațiile naționale legitime. El a făcut parte din „intelenții românești ardeleni”, cum erau numiți intelectualii vremii. În 1867 avea să declare următoarele:

„Simțul național s-a deșteptat în toată românimea. Națiunea română a venit la cunoștința poziției care i se cuvine între națiunile Europei; ea va face toți pașii cuveniți pentru a ocupa această pozițiune cu demnitate. Am început a ne elibera patria, am început a ne elibera limba”.

⁴⁶ *Organul național*, nr. 21, din 29 septembrie/11 octombrie 1848, p. 91.

A murit la 3 septembrie 1887, la vârsta de 82 de ani, iar presa românească a vremii și personalități de marcă ale științei și culturii i-au omagiat personalitatea.

Devenirea ființei umane ca persoană în Biserică, potrivit teologiei părintelui Dumitru Stăniloae

Pr. Drd. Alin Nicușor ACHIM

acimalinnicusor@yahoo.com

Abstract:

God is the only Being completely perfect. The human is also a being, but a being which tries to be perfect. What unite the two beings, the divine being and the human being, is not their characteristics as beings, but is the quality of being people. Any being manifest itself as a person, in virtue of its personal character. The human being manifests as a becoming person in virtue of the image of God from itself. Therefore, the human, is, in the same time person, by the way it was created by God, but it also become a person if it highlights its character as a person. This fact is fulfilled in Church by the grace of the Holy Spirit which falls upon the humans, blessing it. The priest Dumitru Stăniloae gives an important place, in his theology, to the Church, which he consider to be an living organism, a revival laboratory and the most important point from time and space in which the divine and the human are meeting each other, making a unitary and harmonious whole.

Keywords:

being, person, Church, time, space, holiness, eternity

1. Preliminarii

Potrivit învățăturii de credință a Bisericii noastre, Dumnezeu este singura Ființă cu desăvârșire perfectă. Omul este și el ființă, dar nu este o ființă perfectă, ci veșnic perfectibilă, în colaborare și dependență de Dumnezeu. Ființa divină este perfectă în aceea că este ipostaziată în persoană, mai exact în Cele Trei Persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, având plenitudinea ființei, ca Persoane perfecte. Știm că nicio ființă nu poate exista neipostaziată într-o persoană, după cum nici persoana nu poate exista fără a avea ontologie. Dumnezeu deține și ceea ce numim ființă și ceea ce numim persoană, la modul absolut și într-o manieră perfectă. Prin această calitate de persoană, Dumnezeu este împărtășibil și altor persoane, adică persoanei umane, nu însă în Ființa Sa, nivel la care Dumnezeu este pe deplin neîmpărtășibil, ci în ceea ce privește harul și lucrările Sale, în creație.

Titlul studiului de față pare a intra în contradicție cu sine, dat fiind faptul că omul a fost deja creat de Dumnezeu ca persoană, neputând deveni ceea ce este de fapt. Totuși, pentru ca omul să fie pe deplin persoană, trebuie să și urmeze un drum, o cale, pentru a se descoperi pe sine, cu ajutorul lui Dumnezeu, integrat în realitatea bisericească sfințitoare, ceea ce este deja și a-și pune în lucrare calitățile care în definesc ca persoană, calități zidite de Dumnezeu în el.

Rostul creației, potrivit teologiei părintelui Dumitru Stăniloae, este acela de a împărtăși și altora binele existenței. Calitatea cea mai importantă a persoanei este iubirea. Această calitate, însă, se cere a fi mereu împărtășită și altor persoane pentru a se dovedi ca fiind autentică. Părintele Dumitru Stăniloae nu vede în acest fapt o slăbiciune a Ființei Divine, ci, dimpotrivă, o calitate firească a iubirii. Și la nivel uman, iubirea se cere a fi comunicată altor persoane. Ea nu se închide în sine dacă este autentică. O iubire închisă în sine, de sine, este una egoistă și se exercită în detrimentul altor persoane, devenind distructivă oricărei comuniuni. Comunicarea iubirii divine față de om se face în și prin ceea ce numim Biserică. Aici Dumnezeu împărtășește omului, prin harurile Duhului Sfânt, ajutorul Său în vederea desăvârșirii ființei omenești.

2. Ce este Biserica

Generic vorbind, orice teolog atunci când face referire la noțiunea de Biserică, își îndreaptă atenția asupra celor trei aspecte majore ale sale.

„Conceptul sau noțiunea de Biserică indică în Ortodoxie trei sensuri majore: Biserica-locaș de comuniune și închinare, Biserica-comunitate de credincioși ai lui Hristos care se adună în Biserica-locaș, și în fine, Biserica-ierarhie, adică manifestarea puterii și autorității Bisericii prin cei pe care Hristos, prin Duhul Sfânt, i-a investit cu puterea de a propovădui Evanghelia, de a sfinți pe oameni prin Sfintele Taine și de a-i călăuzi pe aceștia pe calea mântuirii, adică Apostolii și urmașii lor – episcopii – ca purtători ai Arhieriei veșnice a lui Hristos, Arhiereul cel Mare”¹.

Asupra acestui aspect nu există divergențe de opinie între teologi. Totuși, majoritatea teologilor consimt asupra ideii că Biserica în sine este extrem de greu de definit în complexitatea ei, dat fiind caracterul mereu viu și dinamic al ei, însuflețită fiind de Hristos prin Duhul Sfânt. Biserica este punctul de întâlnire dintre Dumnezeu și om, în istorie.

„Biserica este viața de comuniune a Persoanelor Sfintei Treimi extinsă în umanitate și comuniunea de iubire și viață a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt”².

Dacă specificul Bisericii este dat de comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi extinsă în umanitate de-a lungul istoriei, e limpede faptul că Biserica în sine nu poate fi epuizată în concepte și definiții, datorită aspectului său dinamic și creator.

Etimologic vorbind, Biserica este o *adunare*, dar nu orice fel de adunare. Ea nu este o adunare cu caracter comemorativ, ci o adunare cu aspect dinamic care actualizează în permanență, în mod viu, taina mântuirii omului în Hristos. 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 întru slavă, stând de-a dreapta Tatălui, în relație cu Dumnezeu Tatăl, ca Dumnezeu – Omul slăvit pentru noi,

¹ Ioan TULCAN, *Ecleziologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Aspecte, implicații, tendințe*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2010, p. 11.

² Dumitru Gh. RADU, *Despre înnoirea și îndumnezeirea omului în Hristos*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 20.

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”³.

Acest aspect presupune o continuă actualizare a jertfei mântuitoare a lui Hristos. Părintele Dumitru Stăniloae explică magistral această actualizare atunci când zice:

„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 acestea 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”⁴.

În ceea ce privește întemeierea Bisericii ca act văzut, teologii ortocși au fost adesea tributari teologiei de factură apuseană care considera că Biserica a fost întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos prin jertfa Sa de pe Cruce. În manualele de teologie dogmatică mai vechi, se întâlnește în mod frecvent această idee. De asemenea, întâlnim și ideea întemeierii ei la Cincizecime, odată cu evenimentul pogorării Duhului Sfânt, ca și când Biserica ar aparține doar Duhului Sfânt. Părintele Dumitru

³ Dumitru Gh. RADU, *Despre înnoirea și îndumnezeirea omului în Hristos*, p. 21.

⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 45.

Stăniloae consideră că toate evenimentele mai importante din viața Mântuitorului Iisus Hristos, respectiv Nașterea, Botezul, Răstignirea, Moartea, Învierea, Înălțarea, Pogorârea Duhului Sfânt au un rol esențial în nașterea Bisericii pe pământ tainic și duhovnicește.

„Părintele Stăniloae numește întemeierea Bisericii realizată de Hristos prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, una virtuală”⁵,

urmând ca evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt să pună în valoare și în chip istoric, pentru noi oamenii, actele mântuitoare ale lui Hristos, fără a exclude însă, rostul întregii Sfinte Treimi în istoria mântuirii.

„Întemeierea Bisericii în viziunea lui Dumitru Stăniloae este privită în contextul mântuirii oamenilor, al parcurgerii unui drum lung de către umanitatea asumată de Hristos în propria Sa Persoană, începând cu Întruparea și sfârșind cu șederea de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl a Fiului lui Dumnezeu, trecut prin Cruce și Înviere. Astfel, din această umanitate iradiază focul Duhului Sfânt, care împărtășește viața lui Hristos în oamenii dornici de mântuire. În actul Cincizecimii, ca de altfel, în toate actele săvârșite de Iisus Hristos, a fost prezentă și împreună-lucrătoare întreaga Sfântă Treime, ieșind în prim-planul lucrării, când o Persoană, când alta a Sfinte Treimi, dar celelalte două nu erau absente, ci participau la fiecare act mântuitor prin împreună-lucrare și bunăvoință”⁶.

Pentru părintele Dumitru Stăniloae, mântuirea vine în și prin Biserică, nu atât la modul personal, subiectiv, cât mai ales la nivel de comuniune cosmică. De altfel, tot potrivit teologiei sale, orice biserică, concret, ca lăcaș de închinare, este un chip, o imagine și o recapitulare a întregii creații. Această imagine știm că este împrumutată din teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, de teologia căruia părintele Dumitru Stăniloae a fost profund impresionat.

⁵ Ioan TULCAN, *Ecleziologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Aspecte, implicații, tendințe*, p. 21.

⁶ Ioan TULCAN, *Ecleziologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Aspecte, implicații, tendințe*, p. 22-23.

„Concepția despre caracterul bisericesc al Cosmosului este preluată, după cum se cunoaște, de la Sfântul Maxim Mărturisitorul, a cărui viziune cosmologică și-a pus în mod decisiv amprenta pe teologia părintelui Stăniloae”⁷.

Caracterul universal al Bisericii pământești, numită și Biserica Luptătoare, se vedește și din aceea că ea tinde în permanență înspre Biserica Triumfătoare din Împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, întreg cosmosul capătă valențe eclesiale, concretizându-se într-o mare Biserică.

Într-un sens extrem de larg, orice punct de întâlnire dintre Dumnezeu și om, în timp și spațiu, constituie Biserica. Însă în sens concret și exact, Biserica este acel loc în care credincioșii se împărtășesc de harurile Duhului Sfânt din Sfintele Taine, dar mai ales de Hristos în mod direct prin Dumnezeiasca Euharistie din cadrul Sfintei Liturghii. Se observă limpede, deci, faptul că Biserica nu are un rol comemorativ, de aducere aminte, cât mai ales rolul de a actualiza jertfa Mântuitorului, de a sfinți și mântui pe om.

Aceasta este Biserica în ceea ce privește realitatea comuniunii dintre Dumnezeu și om, pe pământ. Desigur, Biserica în sine este mult mai mult decât atât, dinamismul Duhului Sfânt din ea, făcând-o să depășească aspectul de comuniune.

„Întrucât Biserica constituie viața umană a credincioșilor pătrunsă de viața dumnezeiască de iubire și comuniune a Sfintei Treimi, ea nu poate fi niciodată epuizată în definiții, concepte și idei, oricât de semnificative ar fi acestea. Dimpotrivă, Biserica este o taină a iubirii și lucrării lui Dumnezeu în lume, prin întruparea Logosului, Care dorește să le unească pe toate cele create în Sine și, prin Sine, cu întreaga Sfântă Treime”⁸.

Acest aspect este deosebit de important ținând cont de caracterul divin și uman al Bisericii, care nu poate fi epuizat în înțelegerea omenească, rămânând în esență ultimă și o taină de nepătruns.

⁷ Ștefan BUCHIU, „Cosmologia în opera părintelui Stăniloae și implicațiile ei ecologice”, în *Ortodoxia*, anul LIV(2003), nr. 3-4, p. 71.

⁸ Ioan TULCAN, *Ecleziologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Aspecte, implicații, tendințe*, p. 13.

3. Integrare liturgică

Părintele Dumitru Stăniloae acordă o mare valoare teologiei integrată liturgic și eclesial. Pentru el, Biserica reprezintă un alt centru al creației.

„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”⁹.

Biserica reprezintă un spital duhovnicesc și un laborator al învierii.

Înainte de toate, părintele Dumitru Stăniloae a fost un trăitor al învățăturilor Sfinților Părinți ai Bisericii și un fervent căutător al înțeleșurilor tainelor învățăturilor dogmatice și duhovnicești. Acest aspect reiese din toate scrierile sale. El nu a fost un teolog de factură raționalistă, ci un rugător. Acest aspect al vieții sale ne face să ne dăm seama de importanța covârșitoare pe care a avut-o Biserica atât în gândirea cât și în viața sa.

De altfel, părintele a și dedicat o carte exclusiv acestei teme, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*. Teologia părintelui Dumitru Stăniloae este una puternic ancorată în realitatea vie a Bisericii, bazată și pe experiența sa duhovnicească, cultivând teologia cu caracter analogic.

„Având fundament această analogie, teologia (nu atât teologul ca individ, ci experiența lui) devine un instrument critic, de discernământ. Când aplică această metodă, de pildă, la eclesiologie, Părintele Stăniloae devine foarte exigent față de instituțiile umane, bisericești și sociale, care nu crează condiții pentru concretizarea istorică, personală și comunitară, a comuniunii ontologice, a îndumnezeirii. Totul trebuie să fie privit din perspectiva aceasta. Biserica este atunci arena îndumnezeirii, câmpul de luptă pentru sfinți și martiri. La fel, tainele, liturgia, ortopraxia nu sunt

⁹ Ioan Leonardo ATUDOREI, *Antropocentrism și teocentrism în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 151.

altceva decât evenimente sinergice, care fac posibilă extinderea umanului spre plenitudinea ontologică ce se află în afară de creat¹⁰.

Cel ce se află integrat în Biserică, se află integrat în noua creație duhovnicească a lumii care tinde spre Dumnezeu.

„Așa cum locașul bisericesc ține într-o unitate pe credincioșii mireni aflați în naos și pe preoți aflați în altar (*ierateion*), și aceștia înaintează împreună spre unirea cu Dumnezeu și spre tot mai mare unire între ei, tot așa și creațiunea cosmică ține într-o unitate mulțimea ființelor văzute și nevăzute care înaintează tot mai mult spre Dumnezeu, și prin aceasta spre o și mai accentuată unire între ele; și, la fel, ființa umană e o unitate alcătuită din trup și suflet, și acestea înaintează tot mai mult spre Dumnezeu și prin aceasta spre o tot mai deplină unitate a lor¹¹.

De aici înțelegem faptul că toată creația se află în stare de jertfă adusă lui Dumnezeu, în scopul desăvârșirii sale și nu există o separație sau ruptură de comuniune.

„Astfel, întrucât nu poate fi vorba de o separație, dar nici de o identificare, ci de o interferență, între Biserica propriu-zisă și creațiunea cosmică și umană, legate și ele obiectiv de Dumnezeu, se poate spune că creațiunea cosmică și umană, unite și ele obiectiv cu Dumnezeu, nu au numai o asemănare cu Biserica, ci participă într-un anumit grad la ea, precum și Biserica participă la creațiunea cosmică și la umanitate, lucrând în sânul lor. Prin aceasta, atât Biserica cât și creațiunea cosmică și ființa umană sunt în general într-o interpenetrare și în același timp sunt chemate la o tot mai accentuată interpenetrare¹².

Așadar, Biserica are valențe universale și cosmice, în ea divinul și umanul întâlnindu-se în mod tainic și desăvârșit.

¹⁰ Ion BRIA, „Metoda „teologică” a părintelui Stăniloae”, în *Ortodoxia*, anul LIV(2003), nr. 3-4, p. 47.

¹¹ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 21.

¹² Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 22-23.

„Dacă omul și cosmosul sunt în primul moment al existenței lor așezați într-o relație strânsă cu Creatorul lor, pentru a se împărtăși de puterea Lui dumnezeiască, atunci cu atât mai mult este așezată Biserica într-o astfel de relație, prin care atât omul cât și cosmosul vor fi reînnoite și transfigurate”¹³.

Aceasta este perspectiva Părinților Bisericii asupra rostului pe care Biserica îl are și lucrează sfințirea lumii prin persoana umană în Duhul Sfânt. Această perspectivă nu este una naivă, ținând cont de violența de orice fel care bântuie lumea, ci este adevărata perspectivă, singura perspectivă care are sens, dar care nu poate să treacă peste libera alegere a omului.

4. Descoperirea omului ca persoană, în Biserică

Ființa umană este deosebit de complexă și cu neputință de epuizat în idei și concepte. Omul se simte pe sine ca existând, însă modul în care se reflectă acest simțământ în persoana sa este extrem de important. Atitudinea omului cu privire la propria sa viață pe pământ, reflectă și calitatea concepției sale despre sine. De aici credem că este necesar a sublinia faptul că omul nu este doar un individ într-o masă amorfă de alți indivizi, ci mai presus de orice, omul are calitatea de persoană.

„Se operează astăzi deosebirea dintre persoană și individ. Termenul de *persoană* este folosit în cazul omului care posedă libertate și dragoste și se deosebește limpede de restul masei de oameni, iar termenul *individ* îl caracterizează pe omul care rămâne o ființă biologică și își petrece întreaga viață și activitate spre satisfacerea nevoilor sale biologice și materiale, neavând nici un alt scop în viața sa”¹⁴.

Sfinții Părinți ai Bisericii nu fac nicio distincție între cei doi termeni, termenul de individ fiind unul relativ recent, de care fac uz părinții contemporani, însă și în teologia veche înțelegem prin expresia *om trupesc*,

¹³ Ștefan BUCHIU, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Editura Basilica, București, 2013, p. 151.

¹⁴ HIEROTHEOS, mitropolit de Neapaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 73.

termenul de individ, iar prin expresia *om duhovnicesc*, termenul de persoană. Dincolo de terminologie, un lucru este cert: omul nu se poate înțelege ca persoană decât numai în comuniune cu Cel care îl pune pe el în valoare ca persoană, adică în comuniune cu Persoana Supremă, Hristos Dumnezeu - Omul, iar această comuniune se realizează mai bine decât oriunde altundeva, în biserică. Omul ca persoană - ipostas este „esența lăuntrică a existenței sale, și este legat de avântul său către Dumnezeu și de unirea sa cu el”¹⁵.

Ontologic vorbind, toți oamenii sunt persoane, în virtutea chipului lui Dumnezeu din om. Însă practic, există și un drum al devenirii omului ca persoană, devenire care se înfăptuiește în și prin activitatea sfințitoare a Duhului Sfânt în și prin Biserică.

„Omul creat de Dumnezeu și reînnoit de către Sfânta Biserică prin taina Sfântului Botez, este în mod potențial o persoană. Prin urmare, noi susținem faptul că din punct de vedere ontologic toți oamenii pot fi considerați drept persoane, și chiar diavolul însuși este persoană, dar din punct de vedere soteriologic, noi nu suntem toți persoane, întrucât noi nu am ajuns la asemănare”¹⁶.

La adevărata împlinire a omului ca persoană se poate ajunge numai prin Hristos, în Biserică. În biserică omul află că există cu adevărat. Iar sensul vieții omului este acela de a se dărui pe sine lui Dumnezeu, în ideea umplerii sale de Duhul Sfânt, în virtutea preoției universale specifică oricărui creștin. În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae ne învață:

„Dumnezeu ni le-a făcut pe toate daruri pentru ca și noi să I le aducem Lui ca daruri și să le folosim ca daruri între noi, după ce le înfrumusețăm și le organizăm prin munca noastră de diferite feluri. Aceasta e slujirea sfântă sau preoțească spre care am fost destinați în cadrul creației cosmice. Împărtășirea de aceste daruri, cu mulțumire adusă lui Dumnezeu, e un chip al Euharistiei. Prin toate ne împărtășim de *trupul* Cuvântului”¹⁷.

¹⁵ HIEROTHEOS, mitropolit de Nefpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, p. 74.

¹⁶ HIEROTHEOS, mitropolit de Nefpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, p. 75.

¹⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, p. 32.

Prin Duhul Sfânt, omul devine ceea ce este deja, actualizând și punând în valoare chipul lui Dumnezeu din el, devenind din ce în ce mai mult frate al lui Hristos și fiu al lui Dumnezeu.

„Aceasta înseamnă că Însuși Fiul își imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ și eficient în noi și, împreună cu aceasta, sentimentul Său filial față de Tatăl, primindu-ne în aceeași intimitate cu Tatăl și așezându-ne în aceeași relație intimă cu infinitatea iubirii Tatălui, în care a intrat El ca om. Dar Fiul făcând aceasta în noi prin Duhul, nu poate rămâne pasiv sau absent în această lucrare a Duhului asupra noastră”¹⁸.

Pentru aceasta, omul trebuie să devină sensibil din punct de vedere duhovnicesc, pentru a putea conlucra cu Hristos în Duhul Sfânt.

Biserica recapitulează starea paradisiacă a omului de dinainte de cădere. Totuși, în biserică omul se împărtășește de mai multe daruri decât în starea de dinainte de cădere, având posibilitatea împărtășirii sale de Hristos. Vladimir Lossky remarcă în acest sens:

„Biserica este ceva mai mult decât raiul pământesc; starea creștinilor este mai bună decât condiția celor dintâi oameni. Nu există riscul pierderii iremediabile a comuniunii cu Dumnezeu, fiind cuprinși într-un singur trup în care curge sângele lui Hristos”¹⁹.

În Biserică se cuprind și se recapitulează toate sensurile creației. În Biserică divinul și umanul se întâlnesc formând un tot armonios, în care, în timp, timpul pare a fi copleșit de veșnicie. De aceea în biserică nu există timp, ci o altă dimensiune a veșniciei, coborâtă în timp și spațiu.

„Biserica e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea. În ea e eternul și temporalul, ultimul – destinat să fie copleșit de eternitate: necreatul și creatul, ultimul – destinat să fie copleșit

¹⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 131.

¹⁹ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Bonifaciu, București, 1998, p. 162.

de necreat, să se îndumnezeiască; spiritualul de toate categoriile și materia, ultima – destinată spiritualizării; cerul și pământul penetrat de cer; nespațialul și spațialul; *eu și tu, eu și noi, noi și voi* uniți în *Tu* divin, sau în relație dialogică directă cu El”²⁰.

În acest fel, omul devine un fel de centru și capodoperă a creației lui Dumnezeu al cărui chip se actualizează și se împlinește în și prin Biserică.

Spre deosebire de spațiul ortodox în care Biserica este și un fel de spital duhovnicesc, în Apus Biserica a fost înțeleasă mai mult ca un fel de *instituție* divino-umană cu caracter administrativ.

„Dacă pentru ortodocși scopul lui Dumnezeu în legătură cu omul este însoțirea acestuia pe drumul recăpătării statutului inițial de centru și capodoperă a creației, atunci de aici rezultă și valoarea Bisericii. În Apus, Dumitru Stăniloae sesizează o diminuare a rolului Bisericii ca mediu în care omul se înduhovnicește, odată cu rezolvarea de către Hristos a diferendului divino-uman. Biserica devine astfel o instituție, ceea ce implică o pasivitate de fond și un activism de suprafață”²¹.

Înainte de toate, Biserica reprezintă comuniunea plină de iubire dintre Dumnezeu și om și dăruirea reciprocă dintre Dumnezeu și om, comuniune și dăruire care va continua să se amplifice veșnic în Împărăția lui Dumnezeu. Părintele Dumitru Stăniloae ne arată modul sublim în care se întâmplă această dăruire în comuniune:

„această dăruire sau jertfire a noastră lui Hristos, ca arhieru care ne aduce Tatălui, întemeind, susținând și ducând la eficiență deplină preoția noastră prin arhieria Lui, se face și în interiorul nostru. În acest interior se află Hristos ca Arhieru al bisericii noastre launtrice și împreună cu el suntem și noi preoți în ea. O spune aceasta Sfântul Marcu Ascetul, declarând că noi oferim lui Hristos, aflat în

²⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 137.

²¹ Ioan Leonardo ATUDOREI, *Antropocentrism și teocentrism în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 120.

interiorul inimii noastre, ca într-un altar, toate gândurile noastre, din primul moment al apariției lor, înainte de a fi mușcate de fiara poftelor sau a mâniei. Prin aceste gânduri, noi trăim o viață liturgică închinată lui Hristos, dar în legătură cu lumea de afară, deci nu lipsită de efect sfințitor și asupra acesteia”²².

Liturghia este o jertfă. Dar există și un alt fel de a liturghisi, a oricărui credincios. Asceza sa, gândurile și faptele sale bune, dăruirea de sine lui Dumnezeu, rugăciunea sa personală, toate acestea sunt stări de jertfă care îl consacră pe credincios în această calitate de liturghisitor care îl pune pe sine în strânsă legătură cu Dumnezeu și cu semenii.

„Prin această liturghie interioară se realizează și în biserică ființei noastre o unificare a tuturor mișcărilor și tendințelor omului credincios între ele, și a lui Dumnezeu. Și ea ajută, la rândul ei, la unificarea fiecărei ființe umane cu celelalte în Dumnezeu, în activitatea sa în cadrul creațiunii cosmice, intensificând pe cea din locașul bisericesc în sens strict, pe care, pe de altă parte, se susține. Căci un om ne-unificat în sine – unificare ce nu se poate împlini decât în Dumnezeu – nu se poate unifica nici cu ceilalți”²³.

Vorbim aici de comuniunea noastră cu Dumnezeu și întreolaltă. Omul, în afara comuniunii cu Dumnezeu rămâne egocentric, mereu închis în sine și mereu orientat înspre nevoile proprii, cel mai adesea trupești, fără a se deschide cu adevărat comuniunii cu celălalt, și cu atât mai puțin atunci când este vorba de lezarea propriilor preocupări.

Hristos, prin Biserică, îl deschide pe credincios spre o totală iubire și comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. În biserică credincioșii sunt un singur trup, o singură simțire, o singură voință. În biserică credincioșii sunt trupul tainic și viu al lui Hristos, trup al cărui singur țel este unirea tot mai deplină cu Hristos pe pământ cu continuare în veșnicie.

„Constituția teandrică a Bisericii este dată de Hristos Însuși, care după firea Sa dumnezeiască este unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar după firea omenească este unit cu

²² Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 37.

²³ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 39.

toți oamenii în general și cu fiecare în parte. Fiind cuprinsă în Ipostasul întrupat al Fiului, Biserica este Hristos extins în umanitate. Hristos și umanitatea sunt așa de uniți în Biserică, încât nici Hristos și nici umanitatea nu pot fi văzuți sau concepuți unul fără celălalt. Poziția specială a lui Hristos în Biserică constă în aceea, că El este capul Bisericii (cf. Coloseni 1, 18), cel care îi unește pe credincioși cu Sine ca pe un Trup al Său, devenind El însuși izvor de putere și model pentru toți cei încorporați în El”²⁴.

În biserică, omul simte că aparține deja altei dimensiuni a realității, altei lumi adică, dimensiune care trece dincolo de limitele creatului, iar aceasta pe baza simțământului veșniciei zidit de Dumnezeu în sufletul său.

„Împărtășirea de Dumnezeu e însoțită totdeauna de simțirea că ceea ce se primește, oricât de bogat ar fi, e numai o mică parte din bogăția nesfârșită a vieții dumnezeiești”²⁵.

Prin această simțire, omul înțelege deja că nu mai aparține acestei lumi, ci alteia, celei adevărate și veșnice, care i se deschide în și prin Biserică, punând astfel în adevărată valoare ființa sa în calitate de persoană cu valențe veșnice.

5. Biserica, anticipare a vieții veșnice

Lumea în care trăim este în mod inevitabil supusă categoriei timpului și spațiului, deci istoriei și stricăciunii. Spre deosebire de lumea noastră, veșnicia se desfășoară într-o singură clipă, într-un prezent continuu. Însă acest prezent continuu nu înseamnă încremenirea într-o singură clipă, fără mișcare, fără viață, ci presupune un veșnic dinamism însuflețit de iubirea lui Dumnezeu în Duhul Sfânt. Totuși, nici timpul și nici veșnicia nu sunt două categorii perfect paralele fără nicio tangență, fără nicio întrepătrundere, ci aceste două dimensiuni interacționează prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de altă parte, prin continua tindere a omului spre veșnicie și spre Dumnezeu.

²⁴ Ioan TULCAN, *Ecleziologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Aspecte, implicații, tendințe*, p. 117-118.

²⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 41.

Prin excelență, punctul de convergență dintre cele două realități se află în Biserică.

„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, înghițită de o realitate eternă. Înaintea lui Dumnezeu, la judecată, voi veni cu trecutul meu care există ca realitate lăuntrică. Astfel, abia Creștinismul dă valoare timpului pentru că nu acceptă dispariția lui. De unde și importanța acestuia pentru o eternitate bună sau rea”²⁶.

Prin această întrepătrundere a timpului cu veșnicia, eshatologia ocupă un capitol deosebit de important în teologie, dat fiind faptul că modul de raportare a omului, care aparține timpului creat, față de veșnicie este foarte important pentru starea lui veșnică, și prin urmare, merită o deosebită atenție.

Teologia apuseană meditează, de regulă, dinspre timp înspre veșnicie. Părintele Dumitru Stăniloae adoptă o atitudine inversă asupra acestui fapt, înțelegând creația din perspectiva veșniciei. De altfel, creația însăși este absurdă în ea însăși, un non-sens, dacă este înțeleasă doar ca realitate în sine, independentă de Dumnezeu.

„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

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

în occident, ci gândirea sa începe de la Dumnezeu și se îndreaptă apoi asupra timpului, și nu invers”²⁷.

Din această perspectivă, omul are în mintea sa în permanență veșnicia, ca fapt, ca realitate la care trebuie să se raporteze existențial, nu doar rațional, sau îmbinându-le armonios pe cele două.

„Părintele Stăniloae izbutește să creeze o sinteză între catafatism și apofatism, între cunoașterea rațională, afirmativă sau negativă și cunoașterea prin experiența duhovnicească. Toate adevărurile de credință cu caracter eshatologic, întemeiate biblic și patristic sunt descrise în aceeași manieră duhovnicească – experimentală, relevându-li-se dimensiunea spirituală, ancorată de fiecare dată în certitudinea prezenței tainice, dar eficiente a lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt”²⁸.

Persoana umană este o ființă veșnică, în sensul că va trăi veșnic, nu în sensul că ar exista din veșnicie, pentru că știm că omul este creație a lui Dumnezeu înzestrat cu suflet nemuritor, dar nu prin sine, ci prin voința lui Dumnezeu.

„Dar dacă învățătura aceasta este 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”²⁹.

²⁷ Ștefan Lucian TOMA, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu, 2008, p. 89.

²⁸ Ștefan BUCHIU, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, p. 173.

²⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 158.

Modul în care își va petrece omul veșnicia, însă, e altceva. Caracterul de persoană al omului este revelat foarte bine prin trecerea sa la cele veșnice, pentru că omul își continuă existența sa, nu se descompune în neant. De aceea moartea are un profund caracter de taină și face parte din viața omului. Orice ființează având statut de persoană, este veșnic. În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae ne încredințează:

„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 înțelegească ca simplă nimicire e 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 a conștiinței 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 trebuie să reprezinte un mister pe măsura misterului persoanei umane”³⁰.

Perspectiva vieții veșnice reprezintă însuși țelul vieții omului pe pământ, întru care trebuie să trăiască, într-un veșnic dinamism al căutării și trăirii neîntrerupte cu Dumnezeu în inima sa. Dimensiunea timpului creat nu reprezintă altceva pentru om decât mișcarea sa înspre Dumnezeu, mișcare care continuă și în veșnicie. În ceea ce privește această mișcare a omului înspre Dumnezeu, părintele Dumitru Stăniloae a fost influențat de Sfântul Maxim Mărturisitorul care și-a pus decisiv amprenta pe modul de teologhisire al părintelui.

„Mișcarea aceasta de care se servesc ființele raționale este o mișcare ce are loc prin voință. Părintele Stăniloae analizează această idee a Sfântului Maxim Mărturisitorul și explică cum ființele raționale pot năzui spre Dumnezeu

³⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, p. 146.

prin voință, primesc o înțelegere a destinației divine a lucrurilor și cunosc sensul pe care l-au primit de la Dumnezeu”³¹.

Timpul nu este altceva decât chemarea lui Dumnezeu care îl invită pe om, plin fiind de iubire, să fie părtaș veșniciei Sale, să-și lucreze mântuirea prin curățirea minții și inimii, cu ajutorul Duhului Sfânt. Pentru aceasta omul trebuie să fie integrat liturgic în realitatea bisericească, în anticiparea Împărăției lui Dumnezeu, cu alte cuvinte.

„Părintele Stăniloae arată că în istorie nu se posedă încă tot binele. Motivul pentru aceasta este că istoriei îi aparține numai mișcarea spre împlinire, nu însă împlinirea însăși. În împlinire mișcarea încetează. Istoriei îi aparține relativul ce caracterizează de asemenea cunoașterea umană, nedescoperirea deplină. De aceea, aici este mult loc pentru presupuneri, posibilități și ambiguități. Cu toate acestea, timpul este pentru părintele Stăniloae premisa pentru ridicarea creaturii, adică relația dinamică a creaturii cu Dumnezeu Cel veșnic. Părintele Stăniloae caracterizează relația dintre Persoana divină și om, ca relație de iubire, căci iubirea presupune chemarea lui Dumnezeu ca oferire a Sa și răspunsul omului. Ca persoană, omul trebuie să răspundă la chemarea lui Dumnezeu ce are loc în timp, deoarece Dumnezeu așteaptă răspunsul în acest timp, pentru a depăși distanța dintre El și om în timpul prezent”³².

Acest lucru se întâmplă în modul cel mai desăvârșit în și prin Biserică, dat fiind faptul că Biserica are valențe universale și va dăinui și în veșnicie.

Concluzii

Părintele Dumitru Stăniloae reprezintă, în teologia ortodoxă, un reper fundamental pentru dreapta credință. Socotim că orice teolog român contemporan nu poate să mai facă teologie de calitate, făcând abstracție de teologia părintelui. De altfel, rostul părintelui Dumitru

³¹ Vasile CRISTESCU, „Aspecte antropologice în gândirea teologică apuseană și răsăriteană de astăzi”, în *Ortodoxia*, anul LVII(2006), nr. 1-2, p. 55.

³² Vasile CRISTESCU, „Aspecte antropologice în gândirea teologică apuseană și răsăriteană de astăzi”, p. 56.

Stăniloae a fost și rămâne unul providențial cu rolul, bine definit, de a reaseza teologia românească ortodoxă pe făgașul ei normal, în duhul gândirii patristice.

Specificul teologiei ortodoxe este unul, cu precădere, al trăirii duhovnicești, al experienței, dublat însă de rațiune. Această experiență duhovnicească se manifestă întotdeauna în cadrul sfânt și sfințitor al Bisericii. Acest aspect a fost foarte bine înțeles și asimilat de părintele Dumitru Stăniloae, acesta nefiind mulțumit sufletește de modul steril de a se teologhisi a vremii sale, teologie supusă foarte mult influenței de tip scolastic apusene, ci a simțit, încă din tinerețe, că teologia trebuie să fie o formă vie și dinamică de mărturisire a lui Hristos în Biserică, în Duhul Sfânt, din exemplul personal.

Eclesiologia reprezintă un loc extrem de important în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae, alături de antropologie și învățătura despre Hristos – Omul. Aceste trei aspecte teologice reprezintă un tot, fără a exclude sau minimaliza celelalte aspecte dogmatice ale teologiei. Oricum, e limpede faptul că Biserica, fiind mediul propriu de manifestare a Duhului Sfânt, reprezintă, în gândirea teologică a părintelui, un loc central, loc înțeles ca mediu de devenire a omului ca persoană.

Hristos Cel Întrupat, Mort și Înviat reprezintă garantul vieții veșnice a omului, în virtutea aspectului recapitulativ al mântuirii, de asemenea acest fapt este extrem de important în ceea ce privește calitatea ființei umane ca persoană și, nu în ultimul rând, în Biserică omul își sfințește viața, prin harurile Duhului Sfânt și se pregătește pentru veșnicie.

Cert este, însă, faptul că teologia părintelui Dumitru Stăniloae nu a fost încă descoperită și asimilată în totalitate, în profunzimea ei. Această sarcină revine generației actuale și viitoare de teologi și, de ce nu, în virtutea bogăției nesfârșite a Duhului Sfânt, să fie chiar îmbogățită și aprofundată.

Imnul Acatist al Maicii Domnului: o analiză teologico-literară

Drd. Laurențiu-Victor CHILIBARU

laurentiu.chilibaru@yahoo.com

Abstract:

The Mother of God is a living, active and significant presence of our Church. For her special holiness, she has a great influence over her Son, who fulfills, at her insistence, the demands of the faithful. She is constantly enjoying the admiration and respect of the Christians, as a result of her exceptional qualities of "God-bearer," "Ever-virgin" and "Mediator" of the Christian people before God. Also, the Mother of God exercises a great power of straightening and inner transformation over the hearts of the believers. She guides the Christians who hardly sail in the turbulent sea of this life to bring them unharmed to the shore of salvation and eternity in the kingdom of heaven. The Mother of God is our Protector and Help. Her example of holiness and Christian virtue is an impulse for all members of the ecclesial community to dedicate themselves as fully as possible to the obedience and the serving of God. Due to her extraordinary qualities and her exemplary living, the Church gives her a high cult of veneration, expressed through feasts, hymnology, sermon, iconography, but especially through prayer. "The Akathistos Hymn" is a product of the popular piety to the Virgin, through which the Christians manifest their love and devotion to the Person who, in the "fullness of time" and through the work of the Holy Spirit, gave the human flesh of hers to the Son of God eternally born from the Father, thus consenting His dwelling among men in order to fulfill His divine plan of salvation and deification of the world. This study will deal with the analysis of the structures of the Mother of God's Akathistos

Hymn from a theological, liturgical, historical, literary and mystagogical perspective, based on the research of a prominent Italian theologian – Ermanno M. Toniolo.

Keywords:

Mother of God, Akathistos, author, kontakion, proimion, canon, denia, theology, mystagogy.

Introducere

În cultul ortodox există o mare diversitate a expresiilor și formelor liturgice prin care Biserica își manifestă deosebita cinstită față de Maica Domnului. Cea dintâi dintre acestea este instituirea de sărbători închinată amintirii ei, prin care credincioșii își exprimă recunoștința pentru rolul ei absolut esențial în opera de mântuire săvârșită de Fiul lui Dumnezeu, Care a luat trup omenesc din pântecul său, rămânând în același timp Dumnezeu. Aceste sărbători se împart în două categorii: mari și mici. Fără a insista asupra lor, le vom enumera în cele ce urmează. Prima sărbătoare închinată Maicii Domnului era cunoscută sub numele „Pomenirea (amintirea) Sfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria” se referea la maternitatea divină și la zămislirea feciorelnică. Această sărbătoare se ținea la Antiohia încă de la sfârșitul secolului al IV-lea. Ea era fixată în apropierea sărbătorii Nașterii Domnului¹, fiind echivalentă cu *Soborul Născătoarei de Dumnezeu*, de la 26 decembrie, din calendarul ortodox actual. Dar cea mai veche sărbătoare din grupul sărbătorilor mari este *Bunavestire* (25 martie), datată documentar din secolele IV-V, despre existența ei dând mărturie panegiricele scrise de Proclu al Constantinopolului, Vasile al Seleucie și Petru Chrysologul, Arhiepiscopul Ravenei. Apoi, într-o ordine aproximativ cronologică, urmează *Adormirea* (15 august) și *Nașterea Maicii Domnului* (8 septembrie), amândouă apărute în secolul al V-lea, și *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului* (21 noiembrie), cea mai nouă

¹ Pr. Prof. Dr Ene BRANIȘTE, *Liturgică generală*, vol. I, ediția a III-a, îngrijită de pr. Eugen Drăgoi, Galați, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 2002, p. 155; M. JUGIE, *La première fête mariale en Orient et en Occident*, în „Echos d'Orient”, XXVI (1923), p. 129-152; cf. F. CABROL, în „Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie”, Paris, 1903, t. V, col. 1416 și Sejourne, în „Dictionnaire de Théologie Catholique”, III-eme triage, Paris, 1923-1950, t. XIV, col. 927.

dintre sărbătorile mari dedicate Sfintei Fecioare Maria, sărbători care figurează între cele 12 praznice împărătești, datând din secolul al VI-lea din timpul domniei lui Iustinian. Între sărbătorile mai mici se numără: Sinaxa sau *Soborul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, adică adunarea (de slujbă) a credincioșilor în cinstea Preasfintei Fecioare (a doua zi de Crăciun), care datează cel puțin din secolul al V-lea, apariția ei fiind corelată, după unii liturgiști, cu Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes², *Izvorul Tămăduirii* (în vinerea din Săptămâna luminată), care evocă episodul vindecării unui orb de către viitorul împărat Leon I, cu apa unui izvor tămăduitor, descoperit prin vedenie lui Leon, de către Sfânta Fecioară³, *Acoperământul Maicii Domnului* (1 octombrie), care se referă la o minune săvârșită de Maica Domnului în Biserica Vlahernelor din Constantinopol, în secolul al X-lea, pe vremea lui Leon Înțeleptul, când Sfânta Fecioară s-a arătat, în toată mărirea ei cerească, Sfântului Andrei cel Nebun pentru Hristos, ca ocrotitoare și mijlocitoare a creștinilor⁴, *Zămislirea Sfintei Ana* (9 decembrie), în amintirea conceperii Sfintei Fecioare, *Punerea Cinstului veșmânt al Maicii Domnului în raclă* (2 iulie), *Punerea brâului Maicii Domnului în raclă* (31 august).

Desigur că venerarea Maicii Domnului nu se realizează doar prin sărbători, ci și prin alte forme de exprimare. Este binecunoscut faptul că în fiecare slujbă a serviciului divin public se face referire la Sfânta Fecioară Maria⁵. Alături de Domnul Iisus Hristos, de sfinți și de cele mai importante evenimente din istoria mântuirii sărbătorite în cultul Bisericii Ortodoxe, Maica Domnului este pomenită și laudată în toate slujbele care se oficiază în cadrul fiecărei zile liturgice din cursul anului bisericesc. Astfel, numele ei este invocat și slăvit în ceremonialul religios al Laudelor, printr-o vastă și variată imnologie alcătuită din tropare, condace, stihiri, canoane etc., care acoperă o mare parte din cuprinsul cărților de cult: Octoihul, Triodul, Penticostarul, Mineiele și Ceaslovul⁶.

² Pr. Prof. Dr Ene BRANIȘTE, *Liturgică generală*, vol. I, p. 157-158.

³ ***, *Penticostar*, ediția a VI-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1973, p. 57-58 (Sinaxarul Utreniei de Vineri din Săptămâna Luminată).

⁴ ***, *Mineiul Lunei Octombrie*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1929, p. 27 (Sinaxarul Utreniei din 1 Octombrie).

⁵ Alexander SCHMEMANN, *Maica Domnului*, Traducere de Cezar LOGIN, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2010, p. 7.

⁶ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgică generală*, vol. I, p. 158-159.

În cadrul Sfintei Liturghii, cel mai important imn de laudă adresat Maicii Domnului, care atestă *Theotokia* și *Aeiiparthenia* celei care L-a încăput în sine pe Cel neîncăput, concentrând practic întreaga mariologie ortodoxă, este Axionul. Pomenirea și cinstirea Sfintei Fecioare Maria se regăsesc apoi în imnologia Tainelor și Ierurgiilor, ca elemente constitutive indispensabile pentru viața și cultul Bisericii Ortodoxe. De asemenea, foarte multe rugăciuni și slujbe speciale sunt închinare Maicii lui Hristos, cea care, prin milostivirea ei, mijlocește înaintea Bunului Dumnezeu iertarea, ajutorul și ocrotirea comunității credincioșilor. Între acestea, cea mai cunoscută e *Acatistul Maicii Domnului* sau *Acatistul Bunevestiri*, care este și cel mai vechi exponent al acestui gen liturgic, care a devenit sursa de inspirație și a celorlalte acatiste închinare Maicii Domnului, dar și modelul și declanșatorul alcătuirii tuturor acatistelor, spre lauda sfinților și, bineînțeles, a lui Dumnezeu. După aceea, un alt tip de slujbă, introdus în cult ceva mai târziu, îl reprezintă *Paraclisul Maicii Domnului*, în imnografia românească existând două astfel de alcătuiuri.

1. Imnul Acatist al Maicii Domnului – noțiuni preliminare

Cuvântul „acatist”⁷ provine din limba greacă, de la „akathistos”, prin adăugarea unui *a* privativ la verbul *kaqizw*, care înseamnă „a sta jos”, „a șede”⁸, pentru a se arăta că în timpul acestei cântări nu se stă jos, pe scaun, ci în picioare. Așadar, „akathistos” se traduce prin a asculta stând în picioare. Pornind de la acest termen au apărut acele imnuri care se cântă stând în picioare⁹. În imnografia ortodoxă există acatiste închinare Sfintei Treimi, Domnului nostru Iisus Hristos, Maicii Domnului, sfinților, îngerului păzitor, Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil și Sfintei Cruci. Până acum toate Acatistele păstrează forma cea mai veche, adică sunt alcătuite din 12 icoase și 13 condace, unele urmate și de câteva

⁷ *** *Acatistier*, (tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu) Ed. Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1996, „Cuvânt înainte” de Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, Crișanei și Maramureșului, p. 3-5; vezi și, <http://ro.wikipedia.org/wiki/Acatist>, Accesat în 30 iunie 2017.

⁸ Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1935, p. 1, 994.

⁹ Pr. Prof. dr. Ene BRANIȘTE, Prof. Ecaterina BRANIȘTE, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, Editura Diecezană, 2001, p. 18-19.

rugăciuni. Părintele arhimandrit Roman Bragă, de la mănăstirea Antim din București, cel care a editat traducerea românească a Acatistului „Rugul aprins” compus de Sandu Tudor, apărută la Madrid, scria:

„Acatistele sunt forme de poezie imnografică cu teme fixe. Fiecare Acatist este un poem cu 24 de cânturi, fiecare cânt dezvoltând o temă din Noul Testament. Acatistul «Rugul aprins» nu ține seama de nicio regulă. Este original”¹⁰.

În legătură cu structura *Imnului Acatist* dedicat Fecioarei Maria părintele Ion Bria scria:

„Acatistul acesta are forma unui poem compus din 24 de icoase și condace, fiecare icos fiind urmat de o litanie alcătuită din 12 stihuri (după descrierea din Apocalipsă, cap. 12) care se încheie cu invocația: «Bucură-te Mireasă, pururi fecioară». Imnul acesta are la bază condacele compuse de Roman Melodul (491-560), diacon la Beirut și apoi la Constantinopol și este atribuit patriarhului Serghie (610-638). Filozoful bizantin Mihail Psellos (sec. XI) îl atribuie lui George de Pisidia, bibliotecarul Sfintei Sofii, care l-ar fi compus în 626, sub Heraclius, cu ocazia victoriei bizantinilor împotriva perșilor care asediaseră Constantinopolul, victorie atribuită Fecioarei Maria («Pentru biruință îți mulțumim»). Se cântă în special în Denia de vineri care precede Duminica a cincea din postul Paștilor și la sărbătoarea Bunei Vestiri.”¹¹

De aproape 1500 de ani de la alcătuirea sa, *Imnul Acatist al Maicii Domnului* s-a situat în centrul cultului de venerație a Născătoarei de Dumnezeu, din cadrul Bisericii Ortodoxe, fiind „cel mai vechi emblematic și enigmatic monument al evlaviei bizantine”¹² la adresa Sfintei Fecioare.

¹⁰ *** *Acatistier*, p. 4. Mențiunea apare în introducerea scrisă de Î.P.S. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Dicționarul de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a revizuită și completată, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 7; vezi și; cf. Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, București, Editura Lidia, 2003, p. 8-9.

¹² Studiul introductiv intitulat „Imnul Acatist – mistagogie și istorie” în Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat. Imnul și structurile lui mistagogice*,

Deloc surprinzător, în ultimul secol, el a constituit obiectul de studiu al multor cercetători, datorită caracterului său mistic și a simbolisticii de mare profunzime care izvorăște din nucleul imaginilor create în textul acatistului. Teologia, numerologia, iconografia, metrica și muzicalitatea conținutului poetic sunt aspecte care fixează structura de rezistență a acestui străvechi imn marial, generând dezbateri și polemici dintre cele mai diverse, cu scopul de a descifra misterul care învăluie sensurile sale dogmatice.

Între cei mai de seamă savanți care au participat la seria dezbaterilor pe marginea diferitelor problematici ale acatistului s-a numărat și eruditul monah italian, Ermanno M. Toniolo. Acest remarcabil teolog romano-catolic a activat timp de mai multe decenii ca profesor¹³ la Institutul Pontifical „Marianum” din Roma, înființat în anul 1950 și specializat în studiul mariologiei. Din doi în doi ani, aici se organizează *Simpozioanele Internaționale de Mariologie*, ajunse în 2011 la ediția a XVIII-a, și se tipăresc diverse publicații între care pot fi enumerate: revista *Marianum Ephemerides Mariologiae* și culegerea de monografii și studii mariologice, *Scripta Facultatis*, din care au apărut până acum peste 60 de titluri. În perioada 1971-1994, renumitul profesor, îndrăgostit pe viață de spiritualitatea răsăriteană ortodoxă, a publicat o serie de șase studii asupra *Imnului Acatist al Maicii Domnului*, un fascinant și enigmatic poem religios de o neprețuită valoare artistică și teologică, expresia cea mai profundă și cea mai strălucită a devoțiunii mariale răsăritene¹⁴. În anul 2000, reputatul autor italian a reunit toate aceste studii despre sursele, structura și teologia acatistului, într-un volum publicat la Roma¹⁵, cu dorința de a constitui

Prezentare și traducere de diac. Ioan I. ICĂ jr, Sibiu, Editura Deisis, 2009, p. 8.

¹³ <http://www.revistateologica.ro/vechi/articol.php?r=32&a=3503>, recenzie la cartea Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat. Imnul și structurile lui mistagogice*, prezentare și traducere de diac. Ioan I. ICĂ jr, Sibiu, Editura Deisis, 2009, 375 p., recenzie apărută în Revista Teologică nr. 4/2009 și semnată de Asist. Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI, Accesat în 30 iunie 2017; cf. Studiul introductiv intitulat „Imnul Acatist – mistagogie și istorie” în Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 5, n. 1.

¹⁴ Studiul introductiv intitulat „Imnul Acatist – mistagogie și istorie” în Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 7.

¹⁵ Ermanno M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Centro di Cultura Mariana “Madre della Chiesa”, Roma, 2000, VI+266 p., apud Studiul introductiv

un important punct de plecare pentru alte binevenite cercetări viitoare¹⁶, așa cum însuși mărturisește în Prefața lucrării, pe care o încheie astfel:

„Mi-aș dori ca acest volum să fie de ajutor oricui dorește să intre, spre mărirea slăvitei Fecioare Mame a Domnului, într-un sector atât de important al cercetării istorice și liturgice, spre a aduce o contribuție serioasă și originală”¹⁷.

Traducerea românească a volumului pomenit este realizată prin strădania și deosebita purtare de grijă a binecunoscutului profesor diacon Ioan I. Ică jr, care, în oportuna tradiție a traducerilor care poartă semnătura sa, a atașat, în partea de început a cărții, o foarte utilă prezentare mistagogică și istorică a Imnului Acatist, întrucât ea subliniază punctele de greutate ale lucrării, precum și contextul istorico-religios în care a apărut poemul marial. Prezenta versiune are ca nucleu textul Acatistului, atât în scriere greacă, incluzând și transliterația în alfabetul latin, cât și, bineînțeles, în traducere românească. În continuare, sunt cuprinse cinci din cele șase studii amintite,

„asupra tradiției manuscrise, filologiei, izvoarelor, teologiei, uzului liturgic și, mai cu seamă, asupra autorului său”¹⁸.

De aceea, pentru a veni în ajutorul cititorilor, ca aceștia să înțeleagă mai bine semnificația literar-teologică a Imnului, în finalul volumului de față au fost adăugate cele mai probabile surse patristice mariologice ale acestuia: *Omilia 1 a Sfântului Proclu al Cyzicului*, *Omilia 4 a Sfântului Chiril al Alexandriei* și *Omilia 39 a lui Vasile al Seleuciei*.

În prefața cărții, părintele Toniolo relevă principalele caracteristici ale studiului său. Astfel, autorul susține că între cele cinci studii există o legătură logică: primul urmărește o abordare generală a teologiei

intitulat „Imnul Acatist – mistagogie și istorie” în Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 8, n. 8.

¹⁶ <http://www.revistateologica.ro/vechi/articol.php?r=32&a=3503>, recenzie de Asist. Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI; cf. Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 59.

¹⁷ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 61.

¹⁸ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 59.

Imnului, dar, în primul rând tratează problemele de critică textuală; al doilea adâncește „structura metrico-silabică și savanta planimetrie a Imnului”; al treilea pune în valoare izvoarele patristice ale Imnului, ale *proimionului* și ale *canonului* lui Iosif Imnograful; al patrulea analizează cu precădere mistagogia Imnului, „în diversele lui aspecte teologice”; al cincilea urmărește aprofundarea teologico-liturgică a cercetărilor anterioare, cu scopul de a stabili obiectul și locul Imnului Acatist în anul liturgic bizantin, direcțiile conținutului său mariologic, precum și alternanța temelor dintr-o perspectivă literară și teologică¹⁹.

Au existat și alte cercetări științifice actuale cu privire la Imnul Acatist. Ele nu pot fi enumerate și prezentate în totalitatea lor. În general, majoritatea acestor studii au o abordare asemănătoare, întrucât se fundamentează de regulă pe aceleași izvoare, dar și pe rezultatele cercetărilor anterioare, care sunt apoi analizate critic și dezvoltate mai departe, în cazul existenței unei piste corecte și viabile. Din multitudinea de studii apărute, alături de volumul părintelui Toniolo, pe al cărui conținut se concentrează cu precădere articolul de față, pot fi remarcate alte două lucrări științifice moderne care urmăresc să demonstreze că apariția Imnului Acatist este rezultatul dezvoltării cultului marial, pe fondul instituirii, o dată cu recunoașterea oficială a legitimității creștinismului în cadrul Imperiului Roman de Răsărit, a unei religii civice de tip imperial.

Prima lucrare²⁰ își propune să analizeze ascensiunea cultului Fecioarei Maria, care, din forma sa incipientă, manifestată în rugăciuni și în evlavie populară, a ajuns să devină în veacul al V-lea obiectul unui cult special dezvoltat mai întâi în orașul Constantinopol și răspândit mai apoi în noua sa formă, treptat, în toată Biserica. Autoarea cărții, Vasiliki Marie Limberis, susține că această situație a fost posibilă datorită ambițiilor personale ale împărătesei Pulheria de a crea o nouă identitate religiei creștine, impregnându-o de un caracter civic imperial. Altfel, nu s-ar putea explica discrepanța dintre imaginea umilă a Fecioarei Maria din Sfânta Scriptură și figura impunătoare reflectată

¹⁹ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 60.

²⁰ Vasiliki Marie LIMBERIS, *Identities and Images of the Theotokos in the «Akathistos Hymn»*, teză de doctorat, Harvard, 1987. Lucrarea a fost publicată ulterior cu titlul: *Divine Heiress. The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*, Routledge, Londra-New York, 1994, X+199 p.

de noul statut al Maicii Domnului de patroană divină și protectoare suprafirească a Constantinopolului din secolul al V-lea. Depunând votul fecioriei, după căsătoria fratelui său Teodosie al II-lea cu Eudochia, ambițioasa Pulheria, în calitatea ei schimbată de împărăteasă-fecioară, s-a preocupat de cultivarea unei devoțiuni speciale la adresa Fecioarei Maria.

Prin asceză riguroasă și evlavie, Pulheria a urmărit să întruchipeze în viața personală modelul de viețuire sfântă și plină de virtute al Maicii Domnului. În acest fel, ea credea că va atrage asupra orașului Constantinopol, a Imperiului Roman și a societății creștine, favorurile și bunăvoința divină, prin mijlocirea Mariei. În toată această atitudine se observă o nouă viziune, promovată de Pulheria și de consilierii ei, Atticus și Proclu. Este vorba de concepția de „virginitate ascetică”, special creată pentru a evidenția și elogia în același timp condiția și demnitatea marială a femeilor, într-o societate de tip patriarhal. În secolul al V-lea, Constantinopolul a devenit, prin politica religioasă dusă de Pulheria, un adevărat oraș al fecioarelor. Ca urmare, s-a popularizat atât în societatea creștină, cât și în Biserică, modelul împărătesei fecioară fără mire care urmează și preamărește exemplul desăvârșit al Fecioarei Maria, Împărăteasă și Doamnă, *„Mireasă fără mire pământesc a Mirelui ceresc”*.

De altfel, Pulheria a transformat propria ei devoțiune față de Fecioara Maria într-un cult religios cu caracter civic-imperial, manifestat prin procesiuni, privegheri, panegirice și imnuri, care a permis instituționalizarea, o dată cu Sinodul ecumenic de la Efes, a Fecioarei Theotokos, în cadrul religiei civice a Imperiului Roman.

Autoarea Vasiliki Marie Limberis consideră că această ascensiune a cultului Fecioarei Maria se datorează răspândirii Imnului Acatist și a predicilor mariale compuse de Proclu. Fiecare din aceste alcătuiuri sunt influențate de stilul panegiricelor imperiale tradiționale. Astfel, Proclu și Pulheria ar fi întemeiat, în opinia autoarei, un cult marial constantinopolitan, pornind de la conceptul Pulheriei de „Împărăteasa-Fecioară”. Ea ar fi transferat această viziune asupra Fecioarei Maria Theotokos, care devenea în consecință adevărata Împărăteasă a Constantinopolului. În acest demers, Acatistul ar fi servit planului Pulheriei de a răspândi noua identitate civic-imperială a Fecioarei Theotokos²¹.

²¹ Vasiliki Marie LIMBERIS, *Divine Heiress. The Virgin Mary...*, p. 62-97.

Cea de-a doua lucrare²² pornește de la ipoteza că Imnul Acatist ar fi fost elaborat în perioada anilor 428-451, la cererea patriarhului Proclu, care dorea să propage mai eficient și la o scară mai largă punctele esențiale ale mariologiei concepute de el. De asemenea, prin acest imn se urmărea o reflectare și o consolidare a triumfului Ortodoxiei, prin acordarea titlului de „Theotokos” Fecioarei Maria la Sinodul ecumenic de la Efes, ceea ce determină identificarea victoriei Ortodoxiei cu victoria Fecioarei Theotokos însăși²³.

Potrivit autoarei, autorul acatistului este sau Proclu, sau contemporan cu Proclu, sau un produs al școlii lui Proclu, deși nu găsește niciun argument științific, nici un document sau eveniment istoric, în favoarea acestei ipoteze²⁴. Autoarea susține însă că întreaga mariologie a Imnului Acatist se încadrează perfect în „contextul efesin” al hristologiei, deoarece Întruparea este prezentată în termeni chirilieni care pun accentul pe relația Fecioară-Logos, dar mai ales pe divinitatea Cuvântului întrupat, ceea ce reflectă integrarea tainei Mariei în taina lui Hristos. Premisa de mai sus o conduce pe autoare la concluzia că Imnului Acatist poate fi și trebuie datat înainte de Sinodul de la Calcedon²⁵, fapt care atrage critica lui H. Golz redată în recenzia pe margine cărții lui Peltomaa²⁶. Autorul recenziei a precizat că acest „caracter efesin” al Imnului Acatist nu poate fi folosit ca argument absolut pentru datarea corespunzătoare a conținerii lui. În acest sens, el avertizează că Sinodul de la Efes ca „etapă teologică” a continuat să existe și după 431, teologia lui fiind preluată și dezvoltată de Sinodul de la Calcedon și de celelalte sinoade ecumenice de după aceea, în cadrul dezbaterilor hristologice apărute ulterior în Biserică.

²² Leena Mari PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn* (The Medieval Mediterranean 3), Brill, 2001, 242 p. Inițial, lucrarea a fost prezentată ca teză de doctorat la Universitatea din Helsinki, în anul 2000.

²³ Leena Mari PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, p. 216.

²⁴ Leena Mari PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, p. 107, 111-113.

²⁵ Leena Mari PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, p. 98-101.

²⁶ H. GOLZ, recenzie la Leena Mari PELTOMAA, „The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn”, în *Byzantinische Zeitschrift*, 97, 2004, n. 40, p. 615.

Peltomaa respinge ideea propusă de Limberis că Pulheria și Proclu ar fi planificat crearea unui cult civic-imperial al Fecioarei, în orașul Constantinopol²⁷. Contrar opiniei lui Ermano Toniolo, cercetătoarea finlandeză Peltomaa consideră că Imnul Acatist ar fi reprezentat o sursă de inspirație pentru Vasile de Seleucia, în redactarea Omiliei 39, nu invers, fapt care îl exclude pe Vasile al Seleuciei din lista posibilelor autori ai Acatistului²⁸.

Spre deosebire de alți cercetători, Peltomaa pune accentul pe studiul noțiunilor Imnului, între care trei apar ca fundamentale („Fecioară”, „A Doua Evă”, „Theotokos”), însă numai două sunt dominante în proporții relativ egale („A Doua Evă” și „Fecioară”), fiind proprii unui context preefesin. De asemenea predominantă în Imnul Acatist este prezența unui ascetism feminin timpuriu. Cercetătoarea finlandeză susține că noțiunea „Fecioara ascetă” cu referire la Maria oglindește perfect „idealul purității trupului și a sufletului”, fiind în același timp o invitație la imitare, adresat tuturor de a urma exemplului desăvârșit de viață al Mariei, care îi asigură pe creștini de ocrotirea și călăuzirea ei. Peltomaa observă că între Acatist și tratatul „*Despre feciorie*” din opera Sfântului Grigorie de Nyssa există legături lingvistice și tematice. Astfel, savanta finlandeză lansează ipoteza că noțiunea „Fecioara ascetă” este inspirată din învățătura Sfântului Grigorie²⁹.

2. Studii contemporane referitoare la Imn

Așa cum am precizat mai devreme, Imnul Acatist al Maicii Domnului a generat în timp numeroase controverse cu privire la autor, scopul alcătuirii, structura și, în special, teologia sa, controverse care s-au întezit, evident, în sensul bun al cuvântului, din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Unul dintre savanții cei mai înflăcărați și mai devotați studiului acestui emblematic produs al imnografiei bizantine este, oricât de neobișnuit ar părea, un erudit preot catolic, profesorul Ermanno M. Toniolo. Cu o putere de muncă uriașă și cu o răbdare aproape neverosimilă,

²⁷ Leena Mari PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, p. 51, 62, n. 10, 29.

²⁸ Leena Mari PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, p. 72-85.

²⁹ Leena Mari PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, p. 125-139, 212-213.

autorul a publicat, în decursul a 20 de ani, o serie de șase studii, adunate apoi într-un volum unitar, prin care a adus lumină asupra problemelor ridicate de Imnul Acatist, contribuind astfel decisiv la înțelegerea mai exactă a acestuia și oferind totodată interesante piste de interpretare. Volumul tradus în limba română conține doar cinci din cele șase studii existente, pe care le vom rezuma pe rând, în intenția de a evidenția diversitatea viziunilor sub care poate fi analizat poemul, dar și de a o oferi câteva indicii, privind temele și sensurile literare și teologice principale.

Primul studiu, care se intitulează „*Imnul Acatist, monument de teologie și cult marial al Bisericii bizantine*”³⁰, prezintă pe scurt tema principală a acestui autentic „*compendiu al teologiei mariale*”, precum numește profesorul Toniolo *Imnul (liturgic) Acatist*³¹. Este vorba despre legătura inseparabilă dintre Hristos, Maria și Biserică, adică, mai concret, despre celebrarea tainei Fecioarei Maria *Theotokos* în Taina lui Hristos, Logosul divin Întrupat, taină care se prelungește apoi în lucrarea sacramentală și comunitară a Bisericii. Datorită caracterului său profund hristologic și eclezial, pus în valoare de cel evident marial, Imnul Acatist reclamă o dublă împărțire. Astfel, primele 12 strofe alcătuiesc o parte istorico-narativă, iar următoarele 12, una dogmatico-mistică. Prima parte relatează evenimentele referitoare la copilăria lui Iisus, regăsite în Evangheliile după Luca și Matei. Ea debutează cu vizita îngerului și tematica Bunei-Vestiri (strofele 1-4), continuă cu vizitarea Elisabetei (strofa 5), apoi cu tulburarea sau îndoiala lui Iosif (strofa 6), urmată de închinarea păstorilor (strofa 7) și a magilor (strofele 8-10) înaintea Pruncului. Prima parte relatează după aceea fuga în Egipt și secvența (apocrifă) a surpării idolilor (strofa 11), încheindu-se cu întâmpinarea lui Iisus de către dreptul Simeon (strofa 12)³². Această evocare se pliază mai bine

³⁰ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 107-170; comentariul fiecărui studiu este inspirat din prezentarea cu titlul „Imnul Acatist – mistagogie și istorie”, scrisă de Diac. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ Jr la începutul acestei cărți, în care traducătorul realizează câte un scurt rezumat pentru fiecare din cele cinci studii, primul dintre ele găsindu-se la paginile 12-15, precum și din recenzia compusă de Asist. Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI, găsită la adresa: <http://www.revistateologica.ro/vechi/articol.php?r=32&a=3503>.

³¹ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 113.

³² <http://www.crestinortodox.ro/liturgica/viata-liturgica/imnul-acatist-maicii-domnului-70669.html>, de MAKARIOS SIMONOPETRITUL, Accesat în 30 iunie

pe ritualul vechii sărbători a Întrupării, axată pe Nașterea Domnului, decât pe cel al Bunei Vestiri. A doua parte cuprinde elemente fundamentale cu conținut mariologic: zămislirea feciorelnică (strofele 13-14), maternitatea divină (strofele 15-16), nașterea feciorelnică (strofele 17-18) și persoana Mariei, Pururea-Fecioară (strofele 19-20), înfățișată în virtutea maternității ei spirituale ca model și apărătoare a fecioarelor, ca izvor al Tainelor de inițiere, ca ocrotitoare a Bisericii și a Imperiului creștin din Constantinopol (strofele 21-22) și nu în ultimul rând ca mijlocitoare a tuturor credincioșilor, în vederea mântuirii (strofele 23-24). Poate fi socotită o mică „summa” de mariologie arhaică. Partea a doua nu are o desfășurare cronologică, ci invită la o reflecție asupra consecințelor duhovnicești ale Întrupării. Această dimensiune spirituală cores-punzătoare salutărilor propriu-zise se constituie într-o serie de expresii antinomice având rolul de a sublinia că Întruparea Logosului depășește limitele rațiunii³³. În concluzia studiului autorul face surprinzătoare comparații între tematica Imnului Acatist și mariologia Conciliului II Vatican (1962-1965), ambele având în comun problema relației dintre Maria, Hristos și Biserică, dar dezvoltată în mod diferit. În timp ce Răsăritul a reliefat ideea centrală a Întrupării și a îndumnezeirii omului, Apusul a pus în valoare tema răscumpărării umanității căzute prin Jertfa Mântuitorului de pe Cruce.

În ambele desfășurări, prezența și funcția mântuitoare a Fecioarei Maria sunt evidente însă, din nou, cu unele deosebiri. În Răsărit, ea este percepută ca izvor de viață și de har, din prisma maternității divine. În Apus, ea este umila slujitoare a Tatălui, realizând, împreună cu Fiul și în dependență de El, opera de mântuire a lumii. Totuși, în spirit conciliant, părintele Toniolo accentuează faptul că aceste două viziuni nu sunt antagonice – având la bază mentalități diferite firești –, ci complementare, căci prin unirea lor cunoașterea teologică ar crește în bogăție și complexitate: „*sunt două Biserici și două teologii surori aflate pe drumuri diferite, dar în mers spre unul și același mister*”³⁴.

2017; cf. Ieromonah MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat: mistagogia timpului liturgic*, III.5., d., Traducere de diac. Ioan I. ICĂ jr, Sibiu, Editura Deisis, 2000, p. 369-375.

³³ <http://www.crestinortodox.ro/liturgica/viata-liturgica/imnul-acatist-maicii-domnului-70669.html>.

³⁴ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 124.

Al doilea studiu, numit „*Numere și simboluri în Imnul Acatist*”, se dovedește a fi o adevărată cercetare aritmologic-simbolică³⁵, de maximă noutate și originalitate, care evidențiază că acest poem nu este deloc produsul unei inspirații spontane. Analiza atentă a Imnului dezvăluie o structură arhitecturală îndelung meditată, care se compune din 24 de strofe – numite în greacă „icoase” – înlănțuite în acrostih alfabetic (fiecare strofă începe în ordine cu una din cele 24 de litere ale alfabetului grecesc, de la alfa la omega). Aceste strofe sunt distribuite în două părți egale, la rândul lor segmentate în două subpărți de asemenea egale, rezultând patru „stări” sau secțiuni de câte șase strofe. Fiecare strofă împară formează cu strofa pară imediat următoare, o „unitate binară” ideatică. Astfel, se creează o structură de trei „unități binare” pentru fiecare subparte. Strofele impare se deosebesc de cele pare, pe de o parte prin lungime, cele impare fiind mai lungi, iar pe de altă parte, prin refrenul de încheiere: cele impare au refren mariologic, aclamând-o pe Fecioară – „*Bucură-te, Mireasă fără mire!*” – și cele pare au refren teologic, aclamându-L pe Domnul – „*Aliluia!*”. Pornind de la aceste refrene și de la substratul lor dogmatic – mariologic și hristologic –, indisociabil legat de ființa Bisericii, profesorul Toniolo a constatat existența destul de clară a unei divizări cvadripartite a Imnului, în raport cu taina lui Hristos și taina Bisericii. Aceste două teme alternează între ele, astfel încât strofele 1-6 și 13-18 au un caracter hristologic, iar strofele 7-12 și 19-24, unul ecleziologic. Pe scurt, prima secțiune, formată din trei „unități binare” sau șase strofe, este hristocentrică. Strofele 1-6 evoacă miracolul întrupării feciorelnice a Cuvântului în pântecul Mamei Lui, prin atotputerea Tatălui, întrupare care nu poate trezi decât respectul și aclamațiile întregii făpturi. Strofele 7-12, deci a doua secțiune, au legătură cu taina Bisericii: păstorii din Betleem îi prefigurează pe păstorii și propovăduitorii Bisericii din toate timpurile (a șaptea); magii îi reprezintă pe noii creștini proveniți dintre neamuri, care vin la credință, mărturisindu-L pe Hristos la cristelnița botezului (8-10); ieșirea Israelului din Egipt simbolizează eliberarea omenirii din robia păcatului și îndreptarea ei spre pământul făgăduinței, după actul purificator al

³⁵ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 171-205; comentariul părintelui ICĂ: „Imnul Acatist – mistagogie și istorie”, p. 15-17; recenzia semnată de Asist. Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI, la <http://www.revistateologica.ro/vechi/articol.php?r=32&a=3503>.

cufundării în cristelniță, care creează premisele cunoașterii depline a lui Dumnezeu (11-12). Potrivit algoritmului, secțiunea a treia (strofele 13-18) este tot hristocentrică, prin enunțarea a trei dogme intim legate de taina lui Hristos: zămislirea feciorelnică, nașterea feciorelnică și uniunea reală a firilor divină și umană în Același Ipostas al Cuvântului lui Dumnezeu. Ultima secțiune (strofele 19-24) pune în valoare mariologia în raport cu taina Bisericii: fecioria perpetuă a Mariei, început al fecioriei bisericești (19-20), maternitatea ei spirituală în Biserică prin Sfintele Taine (21-22), apărarea, mijlocirea și prezența activă a Mariei în favoarea Bisericii pelerine și luptătoare (23-24). Analiza aceasta dezvăluie pentru prima dată „corespondența și, parțial, continuitatea tematică” a strofelor impare între ele și a celor pare între ele din cele două părți ale Imnului (strofa 1 are corespondent tematic strofa 13; strofele 2 și 14 sunt simetrice din punct de vedere doctrinar, ș. a. m. d.). În privința numerologiei versurilor, strofele impare sunt lungi, alcătuite din 18 versuri, și cele pare sunt scurte, alcătuite din 6 versuri, formând împreună o „unitate binară” din 24 de versuri. Imnul totalizează deci 288 de versuri, adică 24×12 unități binare, 144 de versuri pentru fiecare parte (adică $12 \times 12 + 12 \times 12$). Numărul de salutări-aclamații ale Fecioarei din strofele impare este 12; apoi, totalul dintre versurile din partea expozitivă a strofelor impare, inclusiv refrenul (6) și numărul de versuri al strofelor pare, compuse de asemenea din parte expozitivă și refren (tot 6) este același număr 12. Acatistul numără 12×12 aclamații și 12×12 versuri expozitive, adică 144 însumat de două ori (288). Iată deci, observând repetarea sistematică și deliberată a numerelor 1, 2, 3, 6, 12 și 24, și multiplii lor, numere care indică ideea de unitate și convergență, avem în față o compoziție armonios studiată și structurată. De altfel, silabele strofelor impare (220) și pare (67) formează alte 12 „unități binare”, însumând 287 de silabe, cu una mai puțin față de 288, numărul perfect divizibil cu 12. Profesorul Toniolo ne dă explicația lipsei celor 12 silabe din dorita sumă totală a silabelor de 3456, număr divizibil și cu 12, și cu 24, având în vedere perfectă armonie a structurii Acatistului, prin existența în alcătuirea inițială a unui titlu format din 12 silabe iar acum pierdut sau înlocuit – care ar putea fi sau „Pentru Fecioara Născătoare de Dumnezeu Maria”, sau „Imn fără ședere al Născătoarei de Dumnezeu”. Concluzia autorului studiului este următoarea: Imnul Acatist e compus prin combinarea numerelor 24 („număr evident”), 12 („număr purtător”), 6 („număr de tranziție”), 3 („număr ascuns”), 2 („număr structural primordial”, dar

mereu „convergent spre 1”), și 1 („număr al unității”). Referitor la sintagma „2 convergent spre 1”, aceasta trimite, în opinia lui Toniolo, către definiția dogmatică a Sinodului ecumenic de la Calcedon (451): două sunt naturile Cuvântului întrupat, unul este Ipostasul Lui, spre Care acestea converg. Acest aspect explică, o dată în plus, dependența Imnului de Taina Logosului întrupat, în care se cuprinde în mod implicit și taina Mariei Theotokos. Totodată, numărul 12 constituie o mențiune la *Apocalipsă* 12, 1³⁶ sau, mai ales, la *Apocalipsă* capitolul 21³⁷, unde acest număr se repetă simbolic în descrierea viziunii despre noul Ierusalim. Prin urmare, caracterul deplin mariologic, hristologic, ecleziologic, dar, iată, și eshatologic al *Imnului Acatist* este scos foarte clar la iveală și din „urzeala sa aritmetică”.

Izvoarele patristice ale Imnului Acatist reprezintă subiectul celui de **al treilea studiu**³⁸, care conține o analiză mai detaliată a serviciului liturgic bizantin al *Deniei Acatistului din Sâmbăta săptămânii a 5-a din Postul Mare*. În opinia autorului, Imnul Acatist a fost alcătuit pe schema liturgică a ciclului Nașterii Domnului, din care deja făcea parte și Sinaxa Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, de la 26 decembrie, având o funcție bine precizată. În perioada secolelor VI-IX, marcată de o serie de restructurări cu caracter liturgic, Imnul Acatist a fost corelat cu praznicul Bunei Vestiri. În jurul anului 530, împăratul Iustinian a introdus acest

³⁶ „Și s-a arătat din cer un semn mare: o femeie înveșmântată cu soarele și luna era sub picioarele ei și pe cap purta cunună din *douăsprezece* stele.”

³⁷ „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei. (...) Și avea zid mare și înalt și avea *douăsprezece* porți, iar la porți *douăsprezece* îngeri și nume scrise deasupra, care sunt numele celor *douăsprezece* seminții ale fiilor lui Israel. ... Iar zidul cetății avea *douăsprezece* pietre de temelie și în ele *douăsprezece* nume, ale celor *douăsprezece* apostoli ai Mielului. ... Și a măsurat cetatea cu trestia: *douăsprezece* mii de stadii. ... Și a măsurat și zidul ei: *o sută patruzeci și patru* de coți (...) Temeliile zidului cetății sunt împodobite cu tot felul de pietre scumpe: întâia piatră de temelie este de iaspis (...) *a douăsprezecea* de ametist. Iar cele *douăsprezece* porți sunt *douăsprezece* mărgăritare.” (2; 12; 14; 16-17; 19-21).

³⁸ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 207-245; comentariul părintelui ICĂ: „Imnul Acatist – mistagogie și istorie”, p. 17-22; recenzia semnată de Asist. Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI, la <http://www.revistateologica.ro/vechi/articol.php?r=32&a=3503>.

praznic în calendarul bisericesc bizantin ca sărbătoare independentă, fixată pe 25 martie. Astăzi, prima strofă din Acatist este folosită la utrenia Bunei Vestiri. Și probabil, așa cum consideră cei *mai mulți dintre specialiști*, datorită faptului că această sărbătoare cade mereu în Postul Mare, *Imnul Acatist* este celebrat cu un serviciu distinct în Sâmbăta a cincea din Păresimi, numită și „Sâmbăta Acatistului”. Neexistând însă mărturii istorice concludente, această ipoteză necesită în continuare noi cercetări spre a putea fi validată. De asemenea, el este cântat în patru stări, unit cu slujbele de seară, în primele patru vineri ale Postului Paștilor. Slujba Acatistului de astăzi este un ansamblu format din: „proimion”, cunoscutul tropar „Apărătoare Doamnă”, compus în secolele VII-VIII, cu scopul de a lăuda intervenția miraculoasă a Maicii Domnului, care a avut drept rezultat eliberarea Constantinopolului dintr-un asediu; *Imnul Acatist* propriu-zis, creat, după concluziile lui Toniolo, în secolele V-VI; și „canonul” sărbătorii Acatistului în alcătuirea lui Iosif Imnograful de la jumătatea secolului al IX-lea. Textul *Imnului Acatist* pare să fi fost redactat mai devreme decât celelalte două părți însoțitoare: compoziția sa face trimitere la Sinodul de la Efes (431) și la Sfântul Chiril al Alexandriei, cel care a scris *Omilia 4* referitoare la Maria *Theotokos*, contra lui Nestorie. Alte izvoare ale Imnului sunt: Sfânta Scriptură (Evangeliiile după *Luca* și *Matei* care relatează episoadele Bunei-vestiri, Nașterii și copilăriei lui Iisus, apoi *Cântarea Cântărilor*, *Psalmii* și îndeosebi *Apocalipsa*), definiția dogmatică de la Calcedon și, în măsura cea mai mare, *Omilia 39* a lui Vasile al Seleuciei, probabilul autor al Imnului Acatist. Între cauzele posibile care au stat la baza redactării Imnului se detașează două evenimente mai importante: fie consacrarea bisericii ctitorită de împărăteasa Pulheria în suburbia Vlaherne a Constantinopolului, lăcaș de cult închinat Maicii Domnului, fie așezarea aici, în anul 470, a *Maphorionului* sau *Acoperământului Maicii Domnului*. Prin urmare, scopul pentru care a fost compus Imnul Acatist nu pare a fi o sărbătoare anume, ci mai curând celebrarea liturgică a tainei Maicii Domnului „în taina lui Hristos și în taina Bisericii, Mireasa Lui”. Cu alte cuvinte, el exprimă legătura specială care se poate stabili între momentul Întrupării și cel al Învierii. În acest sens are loc o continuitate între zămislirea și nașterea feciorelnică a lui Iisus Hristos în/din pântecul Maicii Domnului și nașterea credincioșilor prin Sfintele Taine în pântecul feciorelnic și matern al Bisericii. Se observă că autorul dă această interpretare oarecum

tendențioasă, spre a pune în legătură doctrina romano-catolică despre *Mater Ecclesiae* cu semnificația Imnului Acatist.

Al patrulea studiu, intitulat „*Teologia Imnului Acatist*”³⁹, face referire la dimensiunea mariologică a Imnului Acatist, cu implicații hristologice profunde, ceea ce înseamnă că ea nu constituie un capitol teologic separat și autonom, ci este o „theotokologie” deplin integrată în hristologie, din care derivă nemijlocit. Semnificația *Imnului* implică o adevărată teologie integrală, cu conținut „dogmatic”, „liturgic-sacramental” și „spiritual-duhovnicesc”. Sub aspect dogmatic, Acatistul o încadrează pe Maica Domnului în taina lui Hristos, precum o demonstrează strofele 1-6 și 13-18, și în taina Bisericii, potrivit strofelor 7-12 și 19-24. Ea Îi dă Fiului lui Dumnezeu firea sa umană prin Întrupare, Îl împacă pe Dumnezeu cu lumea creată, prin viața sa exemplară de sfințenie, aduce la îndeplinire profețiile Vechiului Testament și oferă oamenilor posibilitatea de a cunoaște manifestarea Vieții divine. În Biserică, Fecioara apare ca deținând mai multe funcții.

Astfel, ea este: pildă vrednică de urmat a păstorilor, stea călăuzitoare pentru îmbrățișarea credinței a catehumenilor, zid de întărire al fecioarelor și ocrotitoare a instituției ecleziale și a Imperiului în drumul lor spre eshaton. Părintele Toniolo, care nu se poate detașa de formația sa religioasă catolică, nu ezită să facă paralela dintre acest Imn bizantin și dogma „*Mater Ecclesiae*”. Astfel, autorul ajunge la concluzia că dacă Fecioara Maria este Maică a lui Hristos este, în consecință, și Maică a Bisericii. Sub aspect liturgico-sacramental, *Imnul Acatist* trimite la celebrarea baptismală din noaptea Învierii.

Această corelație simbolică dintre Botezul creștin și sărbătoarea Paștilor se regăsește de asemenea în catehezele mistagogice păstrate în literatura patristică din secolele IV-V. Comparația dintre *Imnul Acatist* și catehezele mistagogice baptismale nu este deloc ieșită din comun. Fecioara Maria, în calitatea ei de „Maică a Luminii”, are rolul catihetului sau dascălului care contribuie la inițierea catehumenilor în taina credinței creștine, conducându-i apoi spre cristelnița cea sfințitoare a Botezului.

³⁹ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 247-275; comentariul părintelui ICĂ: „Imnul Acatist – mistagogie și istorie”, p. 22-24; recenzia semnată de Asist. Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI, la <http://www.revistateologica.ro/vechi/articol.php?r=32&a=3503>.

În sfârșit, sub aspect spiritual-duhovnicesc, *Imnul Acatist* relevă angajamentul moral-ascetic al „fecioriei”, perceput ca un urcuș duhovnicesc spre descoperirea și contemplarea „luminii” lui Hristos, prin care divinitatea se face accesibilă cunoașterii umane.

Al cincilea studiu și ultimul poartă numele de „*Imnul Acatist – analiză literară și teologică*”⁴⁰ și prezintă *Imnul Acatist* ca pe o „mistagogie” a tainei Bisericii Domnului Iisus Hristos. Acest studiu este conceput sub forma unei concluzii la tot ceea ce s-a discutat în cele patru studii anterioare, autorul propunându-și în acest sens să dea un răspuns la întrebarea care stă pe buzele tuturor: „Cine este așadar Maria în viziunea *Imnului Acatist*?”

În urma analizei temeinice a celor șase nuclee liturgice ale primei părți (strofele 1-12, împărțite în șase unități binare) și a celor șase nuclee dogmatice ale celei de-a doua părți (strofele 13-24, de asemenea structurate în șase unități binare) părintele Toniolo își încheie fascinantă investigație patristică, literară, cultică, numerologică și dogmatică, prin realizarea unui portret al Maicii Domnului, ca răspuns la această întrebare. Iată descrierea Fecioarei Maria care se desprinde, potrivit lui Toniolo, din textul *Imnului Acatist*:

„Ea este Mama-Fecioară a Unicului ei Fiu, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit; Ierusalimul ceresc strălucind de frumusețe; restauratoarea condiției noastre originare pierdute; călăuză sigură pe pământ spre «cunoașterea» experimentală a Cuvântului lui Dumnezeu și nădejdea transfigurării noastre ultime în El, în cer. Este Theotokos, dar și Biserica fecioară și mamă; cea care născând cu putere dumnezeiască Capul acesteia, îi prelungește nașterea pascală în membrele corpului Său tainic pe un drum de asimilare treptată a credincioșilor cu Hristos, (...) ca să ne ducă împreună cu Sine la comuniunea vederii desăvârșite și fericite a Tatălui”⁴¹.

⁴⁰ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 277-340; comentariul părintelui ICĂ: „Imnul Acatist – mistagogie și istorie”, p. 24-25; recenzia semnată de Asist. Dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI, la <http://www.revistateologica.ro/vechi/articol.php?r=32&a=3503>.

⁴¹ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 340.

3. Explicarea semnificațiilor simbolice ale Imnului⁴²

Imnul Acatist este un condac⁴³ fără proimion⁴⁴. Celebra dedicație „Apărătoarei Doamne” e ulterioară, fiind introdusă ulterior, în semn de recunoștință față de intervenția miraculoasă și salvatoare a Maicii Domnului, în favoarea orașului Constantinopol care se afla sub asediul produs de inamicii Imperiului Bizantin. În zilele noastre, această dedicație funcționează ca tropar în alcătuirea slujbei praznicului Bunei-Vestiri.

Imnul Acatist se compune din 24 de strofe, dispuse în acrostih alfabetic⁴⁵. El se împarte în două scenarii de câte 12 strofe: unul istoric și unul dogmatic. Sub aspectul compoziției poetice, *Imnul* are un număr egal de silabe și de accente în versuri și în strofe. De aceea, e puțin probabil ca o astfel de structură arhitecturală să fie o improvizație cu totul spontană creată în timpul unui asediu, opinie care s-a înrădăcinat în tradiția bisericească. Deci, autorul nu poate fi nici patriarhul Serghie și nici patriarhul Gherman. Unele criterii legate de conținut fac trimitere la o perioadă anterioară celor doi patriarhi ai Constantinopolului,

⁴² Explicarea Imnului Acatist a reprezentat obiectul cercetărilor părintelui Toniolo, care au durat 20 de ani, fiind prezentate, pe secțiuni, pe parcursul celor cinci studii publicate, despre care am vorbit pe scurt mai sus. În fiecare sunt și elemente comune, și elemente deosebite. Pentru exemplificare, am ales primul studiu, care pare și mai sintetic, dar cuprinzător în același timp, și mai accesibil pentru un public mai puțin specializat. Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 107-127.

⁴³ La origine, condacul era o operă poetică de mari dimensiuni, un veritabil poem imnografic alcătuit din 18-24 de strofe sau tropare legate tematic între ele. Fiecare strofă/tropar era compusă din 20-30 de versuri scurte. Toate strofele condacului formau o unitate, celebrând evenimente din viața și activitatea Mântuitorului, a Maicii Domnului, a sfinților sau din istoria mântuirii în general. Strofele erau unite printr-un acrostih. La începutul condacului se afla întotdeauna o strofă mai scurtă, numită „koukoÚlion” sau „antestrofă”, care nu avea nimic în comun cu celelalte strofe, nefiind inclusă în gama acrostihului. Această strofă, singura care s-a păstrat din vechile condace, reprezintă ceea ce se înțelege astăzi prin denumirea de condac. Pr. Prof. Dr Ene BRANIȘTE, *Liturgică generală*, vol. I, p. 324.

⁴⁴ „Prolog” sau „prefață”. <https://dexonline.ro/definitie/proimion>, Accesat în 30 iunie 2017.

⁴⁵ Vezi supra, 2., p. 6.

cuprinsă între sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea. În urma analizelor lingvistice, literare, liturgice, dogmatice, patristice și istorice, s-a concluzionat că *Imnul Acatist* este posterior Omiliei 39 despre Maica Domnului atribuită lui Vasile al Seleucie, de care depinde, și anterior condacului despre patriarhul Iosif – „Ispitirea lui Iosif cel cuminte” (a cărei strofă-model e identică cu Strofa I a *Imnului Acatist* alcătuit de Roman Melodul⁴⁶.

Textul *Imnului Acatist* se regăsește în colecția Jacques-Paul Migne, *Patrologia Cursus Completus. Series Graeca*, volumul 92, coloanele 1335-1348 A, în dreptul lui Gheorghios Pisidul, secretarul patriarhului Serghie al Constantinopolului, precum și bibliotecarul Catedralei Sfânta Sofia. În continuarea *Imnului Acatist* apare, sub forma unui comentariu complementar, un text atribuit lui Nichifor Calist, un autor bizantin din veacul al XIV-lea, care evocă împrejurările istorice în care a fost alcătuită această compoziție imnografică. Sunt prezentate, pe rând, mai multe asedii la care a fost supusă populația Constantinopolului.

Primul s-a petrecut în perioada împăratului Heraclie, în anul 626, când patriarhul Serghie a organizat o procesiune pe zidurile capitalei Imperiului cu Sfânta Cruce, cu icoana „nefăcută de mână” a Domnului Iisus Hristos și cu veșmântul Maicii Domnului. În urma rugăciunilor adresate Sfintei Fecioare, orașul a fost apărat, în ziua de 7 august a anului 626, prin intervenția Născătoarei de Dumnezeu, de asediul conjugat al armatelor avare și persane.

Drept mulțumire, poporul creștin din Constantinopol a celebrat *Imnul*, stând toată noaptea în picioare, în semn de respect față de Sfânta Fecioară Maria care i-a ocrotit pe locuitorii cetății de invazia inamicilor Imperiului.

În urma acestui eveniment, s-a instituit o sărbătoare care s-a celebrat de atunci în mod constant, în amintirea intervenției miraculoase a Maicii Domnului pentru eliberarea Constantinopolului⁴⁷. Fără îndoială, Acatistul exista în cultul Bisericii cu mult timp înainte de biruința

⁴⁶ Pentru detalieri, vezi, Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, 140-154, n. 14-17.

⁴⁷ Jacques-Paul MIGNE, *Patrologia Cursus Completus. Series Graeca*, (P.G.) vol. 92, col. 1348 B-1354 B, Paris, 1857-1866. În limba română, slujba Imnului Acatist poate fi găsită în: **, *Triodul*, Ediția a VIII-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 388-403.

bizantinilor din anul 626, fiind cântat cu acea ocazie datorită faptului că era deja foarte cunoscut de evlavie populară⁴⁸.

Sinaxarul⁴⁹ atribuit lui Nichifor Calist mai adaugă la acest eveniment relatarea altor două asedii, în care ocrotirea Sfintei Fecioare s-a manifestat consecutiv în favoarea capitalei bizantine, stopând armata arabă în încercarea ei de preluare a orașului. Primul asediu s-a petrecut sub Constantin Pogonatul, în 677-678, iar al doilea, în timpul domniei lui Leon Isaurul, în 717-718. Această din urmă eliberare a Constantinopolului l-a avut în inima evenimentelor pe patriarhul Gherman, cel care i-a mobilizat pe locuitorii cetății să înalte rugăciuni către Maica Domnului, pentru a primi întărire în luptă. Și de această dată, intervenția Fecioarei a fost una salvatoare. De altfel, versiunea latină a *Imnului Acatist*, apărută în anul 800, este pusă pe seama patriarhului Gherman⁵⁰. În realitate, acest părinte nu a făcut decât să sublinieze cu mai multă claritate legătura foarte strânsă a Imnului cu Buna-Vestire.

Symbolismul militar și patriotic referitor în special la Născătoarea de Dumnezeu se regăsește în mod frecvent în imnografia bizantină. Cauzele acestui fapt sunt unitatea deplină dintre Biserică și statul bizantin, precum și închinarea capitalei imperiale Fecioarei Maria, pe temeiul credinței în mijlocirea ei, ca garant al reușitei tuturor întreprinderilor politice sau religioase ale puterii imperiale. Acest symbolism militar poate fi transferat cu aceeași valoare în planul luptei personale a fiecărui credincios împotriva patimilor și a duhurilor răutății. Eliberarea cetății Constantinopol din împresurarea inamicilor văzuți face trimitere în plan duhovnicesc la eliberarea omului de sub robia păcatului și a morții. De altfel, aceste referiri istorice nu au rolul de a adevăra simpla supraviețuire a unor comemorări care nu ar fi contat decât pentru locuitorii cetății Constantinopolului, ci au funcția de a conferi o valoare transistorică și universală evenimentelor pe care le evocă și le celebrează.

⁴⁸ <http://www.crestinortodox.ro/liturgica/viata-liturgica/imnul-acatist-maicii-domnului-70669.html>.

⁴⁹ ***, *Triodul*, p. 397-398.

⁵⁰ Episcopul Hristofor al Veneției a tradus Imnul Acatist în latină sub titlul „Hymnus sancte Dei Genitricis Marie victoriferus atque saluatorius a sancto Germano Patriarcha Constantinopolitano rithmice compositus, per singulas alphabeti litteras inchoans singulos versus”, în G. G. MEERSSEMAN, *Der Hymnos Akathistos im Abendländ. I. Akathistos – Akoluthie und Grußhymnen*, Freiburg, 1958, p. 101.

Aceste evenimente pot trece prin același proces de transpunere duhovnicească asemenea faptelor istorice ale Scripturii⁵¹.

Nici Proclu al Cyzicului⁵², nici Roman Melodul⁵³, alte nume invocate de cercetarea modernă ca eventuali realizatori ai imnului, nu ar putea fi autorii acatistului. Chiar dacă *Imnul* depinde formal și tematic de teologia hristologică și marială a Sinodului de la Efes, data scrierii *Acatistului* nu se poate corela cu certitudine de timpul istoric din preajma acestui eveniment. Iar Roman Melodul nu a compus acatistul care se deosebește de condacele imnografului prin lungime, complexitate, rafinament, stil, structură poetică și profunzime a teologiei. De altfel, potrivit lui Ermanno Toniolo, cel mai probabil autor al *Imnului Acatist* este Vasile al Seleuciei, a cărui Omilie marială⁵⁴ constituie o reală sursă de inspirație, literară, lingvistică, dar și teologică, a acestei capodopere a imnografiei bizantine. Deși nu se poate pronunța cu certitudine în favoarea lui Vasile al Seleuciei, părintele Toniolo consideră că autorul anonim al acatistului trebuie să fie, în tot cazul, din a doua jumătate a secolului al V-lea și prima jumătate a secolului al VI-lea⁵⁵.

În jurul nucleului istorico-dogmatic al *Imnului* gravitează salutările/aclamațiile „Bucură-te!”, care amintesc de salutul îngerului Gavriil de la Buna-Vestire. Acea formulă de adresare anunța bucuria universală care anulează condamnarea lumii din pricina păcatului (strofa I, 6-9)⁵⁶.

⁵¹ <http://www.crestinortodox.ro/liturgica/viata-liturgica/imnul-acatist-maicii-domnului-70669.html>.

⁵² *Omilia I, Elogiu în cinstea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și Pururea-Fecioarei Maria*, P.G. 65, 680C-692B.

⁵³ José GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*, I, Paris [Sources Chrétiennes 99], 1964, p. 248; Paul MAAS, Constantine A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi Cantica*, vol. I, Oxford, 1963, p. 280-289; Constantine A. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Viena, 1968, p. 17-27. Acești autori care au editat imnele lui Roman Melodul au ajuns la concluzia că acesta nu e autorul Acatistului. Nici condacul la „Ispitirea lui Iosif cel cuminte”, nici condacul Bunei-Vestiri, nici condacul Nașterii Domnului, nici alte compoziții ale lui Roman Melodul nu reprezintă surse de inspirație ale Imnului Acatist, fiind ulterioare scrierii lui.

⁵⁴ *Omilia 39, Întru lauda Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, P.G. 85, 425-452.

⁵⁵ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 286-288.

⁵⁶ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 91: „Bucură-te, prin care va străluci bucuria; / Bucură-te, prin care se va pierde blestemul. /

De asemenea, repetarea refrenului „Aliluia”, care este o expresie a laudei față de Dumnezeu, pune în valoare, alături de seria de aclamații „Bucură-te”, exaltarea sufletească a credincioșilor în fața tainei Mariei, care se circumscrie întru totul tainei lui Hristos.

Acatistul nu se definește ca un tratat sau ca o omilie. Potrivit poziției sale, acatistul aparține speciei poetice, fiind din acest punct de vedere un imn care nu are un caracter apologetic, nici de expunere a credinței, ci unul laudativ, de omagiere a celei prin care s-a înfăptuit mântuirea. Acatistul propune conținutul credinței pe care îl pune la dispoziția minții credincioase, cu scopul de a o înălța spre contemplarea tainei Întrupării.

Izvoarele *Acatistului* sunt Sfânta Scriptură și teologia Sfinților Părinți din secolele IV-V. Conținutul *Imnului* este învățătura sigură și autentică despre Fecioara Maria, proclamată dogmatic în cadrul Sinodului Ecumenic de la Efes, ca urmare firească a credinței Bisericii exprimate prin rugăciune de evlavie populară. Elementele de bază ale acestei învățături mariale sunt: maternitatea divină feciorelnică, viața exemplară trăită în feciorie și mijlocirea activă în favoarea creștinilor. În centrul Acatistului se află evident hotărârea dogmatică de la Efes care consfințește titlul de „Theotokos” acordat de Biserică Maicii Domnului. Prin urmare, *Imnul* o celebrează pe Maria în taina Cuvântului întrupat. În Tradiția răsăriteană, omul are vocația de a deveni dumnezeu în Dumnezeu-Cuvântul făcut om. În acest sens, Întruparea e mai mult decât o simplă etapă în planul divin soteriologic; ea este rezumatul și temeiul întregii mântuiri.

Imnul este deopotrivă o meditație hristologică și una marială, întrucât nicio expresie care o amintește pe Maria nu face abstracție de numele lui Hristos. De aceea, efectele mântuirii se datorează atât lui Hristos, cât și Maicii Sale. Totuși, dezvoltând teologia Sfinților Chiril⁵⁷ și Proclu, *Imnul Acatist* demonstrează că aceste efecte nu depind de credința și ascultarea Mariei, ci exclusiv de calitatea ei de mamă.

Sub aspectul formei, Acatistul respectă principiul patristic care susține că taina se acceptă prin credință, nu se investighează. Din acest

Bucură-te, rechemarea lui Adam care a căzut; / Bucură-te, răscumpărarea lacrimilor Evei.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 388 (Icos 1).

⁵⁷ *Omilia 4 împotriva lui Nestorie când au coborât cei șapte la Sfânta Maria*, P.G. 77, 992-997, socotită a fi una dintre sursele de inspirație ale Acatistului.

motiv, *Imnul* nu face apel la raționamente, ci la o îmbinare arhitecturală armonios construită de afirmații, figuri, imagini și aclamații.

„Acatistul este un compendiu de teologie marială” care se rezumă la două teme principale: „taina Mariei și Maria în taina Cuvântului întrupat”. Taina Mariei este înfățișată sub trei aspecte: zămislirea feciorelnică, reflectată în strofa III, versurile 14-15⁵⁸, nașterea feciorelnică, evidențiată în strofa XVII, versurile 1-4⁵⁹, și maternitatea divină, subliniată în strofa XV, versurile 1-5⁶⁰. Maria este în raport cu Fiul ei asemenea unei raze în raport cu soarele. Cu alte cuvinte, ea este o garanție, dar și o dovadă a autenticității întrupării Cuvântului lui Dumnezeu (strofa I, 14; IX, 6-7; XXI, 6)⁶¹. Cadrul în care se desfășoară taina lui Hristos are în componență o înlanțuire de persoane, fie individuale, fie percepute din perspectivă comunitară: Adam și Eva, întreaga umanitate căzută, îngerii și demonii, simplii credincioși și asceții, Biserica și Imperiul, creația văzută și nevăzută, în general.

Imnul face în deschidere paralela dintre Buna Vestire și cădere. Această paralelă nu urmărește însă linia pe care au inițiat-o Sfinții Iustin Martirul și Filosoful, Irineu de Lyon și Epifanie de Salamina, arătând că ascultarea feciorelnică a Mariei a reparat neascultarea feciorelnică a Evei, ca mijloc necesar de contrabalansare a evenimentului căderii. Mai degrabă, respectiva comparație se întemeiază pe linia dezvoltată

⁵⁸ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 92: „Bucură-te, care în chip de nespus ai născut Lumina; / Bucură-te, care n-ai învățat pe nimeni cum anume [modul ei].” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 389 (Icos 2).

⁵⁹ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 100: „Pe retorii multe grăitori ca pe niște pești fără glas / Îi vedem față de tine, Născătoare de Dumnezeu; / căci sunt nedumeriți să spună cum anume și fecioară rămâi, și să naști / ai avut tărie.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 393 (Icos 9).

⁶⁰ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 99: „Întreg era în cele de jos și din cele de sus nicidecum / n-a fost departe Cuvântul Cel cu neputință de circumscris; / fiindcă o dumnezeiască pogorâre [condescendență], iar nu o schimbare de loc fost-a / nașterea Lui dintr-o Fecioară.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 392 (Icos 8).

⁶¹ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 91, 96, 103: „Bucură-te, stea care arăți Soarele”; „Bucură-te, mamă a unei Stele neapuse; / Bucură-te, strălucire a unei Zile de taină”; „Bucură-te, rază a Soarelui spiritual.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 388, 390, 396 (Icos 1, Icos 5, Icos 11).

de Sfântul Atanasie, de Părinții Capadocieni, precum și de Părinții Sinodului de la Efes, care pune acceptul pe faptul că o fecioară intermediază împăcarea dintre Dumnezeu și om, anulând consecințele căderii.

Fecioria Mariei este înfățișată ca „floarea nestricăciunii, cununa înfrânării” – strofa XIII, 6-7. De asemenea, ea este redată ca un bine edenic, angelic și eshatologic readus pe pământ o dată cu ea (strofa XIII, 8-10; 16)⁶². În planul mântuirii, fecioria Mariei constituie un factor de mediere nu numai în favoarea Evei, potrivit gândirii lui Irineu, ci în beneficiul tuturor oamenilor, așa cum susțin capadocienii Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa. Maria este, în virtutea fecoriei sale, ambasadoarea de pace prin care Dumnezeu se reconciliază cu lumea, primind cererea ei de iertare în numele umanității care se făcuse vinovată de păcatul neascultării (strofa XIII, 14-15)⁶³.

Mântuirea a venit cu adevărat prin Fecioară, căci ea L-a dăruit lumii pe Răscumpărătorul (strofa III, 10-11)⁶⁴. Îngerii și oamenii se bucură împreună de miracolul împăcării (strofa VII, 10-11)⁶⁵. Demonii îndură suferința înfrângerii care le-a fost provocată prin femeie (Facere 3, 15)⁶⁶. Imnul evidențiază atât izbânda asupra Satanei (strofa XI, 10)⁶⁷, cât și micșorarea puterii stăpânirii lui între oameni, fapt care facilitează încetarea idolatriei și a răutăților din lume. Înfrângerea diavolului se

⁶² Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 98-99: „Bucură-te, care strălucești prefigurarea Învierii; / Bucură-te, care arăți viața îngerilor. / Bucură-te, pom cu rod luminos, din care se hrănesc credincioșii; / Bucură-te, haina celor goi de îndrăznire.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 392 (Icos 7).

⁶³ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 98: „Bucură-te, înduplecare a dreptului Judecător; / Bucură-te, iertare a celor mulți care greșesc.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 392 (Icos 7).

⁶⁴ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 92: „Bucură-te, scară cerească prin care S-a coborât Dumnezeu; / Bucură-te, punte care-i muți pe cei din pământ la cer.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 389 (Icos 2).

⁶⁵ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 95: „Bucură-te, că cele cerești se veselesc cu cele pământești; / Bucură-te, că cele pământești dănuiesc cu cele cerești.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 390 (Icos 4).

⁶⁶ „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul”.

⁶⁷ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 97: „Bucură-te, mare care ai înecat pe faraon cel spiritual.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 391 (Icos 6).

datorează maternității divine a Mariei (strofa IX, 10; 12-14 și strofa XI, 7-9)⁶⁸. Eliberați din robia diavolului, a păcatului și a morții, oamenii vin la Hristos, unicul Împărat și adevăratul Învățător al virtuții.

Imnul o evocă pe Maria în evenimentul nașterii Pruncului divin cu referire la scena închinării păstorilor care au venit trimiși de îngeri în staulul din Betleem. Apoi este menționată în predica Păstorilor Bisericii, a Apostolilor sau a martirilor (strofa VII, 12-15)⁶⁹, care atestă pretutindeni realitatea Cuvântului născut ca om din ea, la „plinirea vremii” (Galateni 4, 4). De asemenea, Maria stă și la originile renașterii bapstismale a credincioșilor la o viață nouă în Hristos. Asimilarea pântecelui Fecioarei cu cristelnița folosită la botez, precum și asocierea nașterii feciorelnice a lui Hristos cu renașterea creștinilor „din apă și din Duhul Sfânt” (Ioan 3, 5) constituie teme familiare Părinților, dar și cultului. De aceea, *Imnul* stabilește, pe baza teologiei Sfinților Chiril și Proclu, o relație de dependență cauzală între Tainele de inițiere ale Bisericii și maternitatea divină a Mariei. În acest sens, se dezvăluie legătura indisolubilă dintre Taina lui Hristos și taina Mariei, precum și integrarea deplină a Mariei în taina lui Hristos. Evident, Cel care ne spală, ne unge și ne hrănește este Hristos, dar Hristos este din Maria.

Maica Domnului este elogiată „ca instrument al întrupării lui Hristos și ca auxiliar al înălțării și îndumnezeirii naturii umane”. Din acest punct de vedere, Maria constituie începutul recreării spirituale a firii omenești. Întruparea condiționează viața duhovnicească, biruința asupra patimilor, precum și mântuirea credincioșilor. Fiecare creștin are vocația de a realiza în chip mistic întruparea lui Hristos în sinele propriu. Curățirea, căința și asceza exersate în perioada Postului Mare în care se celebrează Acatistul sunt mijloace puse la dispoziția credinciosului de a imita pe cât posibil curăția neprihănită a Fecioarei. Dându-și

⁶⁸ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 96-97: „Bucură-te, care l-ai aruncat din stăpânire pe tiranul cel neomenos; / Bucură-te, care răscumperi din religia barbară; / Bucură-te, care cureți de faptele noroiului. / Bucură-te, care ai făcut să înceteze închinarea [venerarea] focului”; „Bucură-te, cădere a demonilor. / Bucură-te, care ai călcat în picioare puterea rătăcirii; / Bucură-te, care ai demascat înșelăciunea idolilor.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 390-391 (Icos 5, Icos 6).

⁶⁹ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 95: „Bucură-te, gura netăcută a apostolilor; / Bucură-te, îndrăzneala nebiruită a luptătorilor [martirilor]. / Bucură-te, reazem tare al credinței.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 390 (Icos 5).

acceptul să conlucreze în mod liber cu voia lui Dumnezeu, creștinul creează premisele nașterii duhovnicești a Logosului în el. Sufletul care și-a păstrat neatinse pecetea fecioriei potrivit rațiunii se face pe sine vas spiritual ales în care vin să se sălășluiască toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi⁷⁰.

Nașterea Mântuitorului Hristos în sufletul „fecioară” reprezintă vârful și obârșia vieții duhovnicești a credinciosului. Prin Botez, Hristos Se naște în neofit, dându-i acestuia puterea necesară ca să trăiască în Hristos și să poată apoi spune cu Apostolul neamurilor: „*Ma am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine.*” (Galateni 2, 20). Înainte de perioada cu totul dramatică și mistagogică a Săptămânii Patimilor, celebrarea *Imnului Acatist* subliniază faptul că Biserica pune la dispoziție mădulele ei, ca mijloace de îndreptare și transfigurare lăuntrică, purificarea, asceza și căința, pe care credincioșii sunt chemați să le valorifice, în vederea desăvârșirii. Astfel, aceștia pot să redescopere fecioria dobândită la Botez, iar Duhul Sfânt, prin lucrarea Sa, Îl va face pe Hristos ca încă o dată să Se nască și să crească duhovnicește, astfel încât creștinii să ajungă „*la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*” (Efeseni 4, 13)⁷¹.

Maternitatea divină reprezintă centrul nașterii credincioșilor în pântecele matern al Bisericii, dar și centrul pelerinajului lor spre Ierusalimul ceresc. *Imnul Acatist* compară acest pelerinaj cu rătăcirea lui Israel în drumul spre pământul făgăduinței. În acest cadru hristologic, imnul recurge la imagini din Vechiul Testament care prefigurează alegoric tema nașterii lui Hristos din Maria. Tradiția Bisericii recunoscuse și acceptase deja aceste imagini cu valoare de simbol. Astfel, Hristos este întruchipat de Apa vie, iar Maria e reprezentată de stânca din care țâșnesc apele veșnic curgătoare din care se adapă toți cei ce însetează după viață. Alte imagini tipice referitoare la Maria sunt cea a stâlpului care îi conduce pe credincioși la Lumina cunoștinței de Dumnezeu și cea a vasului care conține mana, ca anticipare pentru Pâinea vie, hrana adevărată a desfătării duhovnicești. Dacă

⁷⁰ <http://www.crestinortodox.ro/liturgica/viata-liturgica/imnul-acatist-maicii-domnului-70669.html>.

⁷¹ <http://www.crestinortodox.ro/liturgica/viata-liturgica/imnul-acatist-maicii-domnului-70669.html>.

Iisus Hristos este Calea spre Dumnezeu și sfârșitul transformării în El, Maria este portul în care ancorează corabia credincioșilor, e pământul făgăduinței în care curge lapte și miere, înspre care nădăjduiesc toți creștinii (strofa XI, 11-12; 14; 16-17 și strofa XVII, 17)⁷².

Credincioșii au aflat în Maria apărare și refugiu, pentru că o Mamă poate obține totul de la Fiul ei, în folosul celor care îi aduc cinstire atât Mamei, cât mai ales Fiului.

În virtutea fecioriei ei, Maria este zid de apărare al fecioarelor, dar și al tuturor celor ce aleargă cu credință la ea. (strofa XIX, 1-2; 6-8; 10; 13-17)⁷³. Imnul dezvoltă astfel afirmațiile regăsite în operele lui Origen, ale Sfântul Atanasie, ale Părinților Capadocieni și ale celor de la Sinodul al III-lea ecumenic, care evidențiază calitatea Mariei de model al feminității și fecioriei.

Apoi, Maria este elogiată în imn ca Templu viu în care S-a sălășluit Dumnezeu; în același timp, ea este socotită laudă a preoților, slavă a împăraților creștini, turn al Bisericii și zid al Imperiului (strofa XXIII, 1-2; 10-15)⁷⁴.

⁷² Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 97, 101: „Bucură-te, piatră care ai adăpat pe cei însetați de viață. / Bucură-te, stâlp de foc care-i călăuzești pe cei din întuneric; (...) / Bucură-te, hrană urmașă a mamei; / (...) / Bucură-te, pământul făgăduinței; / Bucură-te, din care curge lapte și miere.” Și: „Bucură-te, limanul celor ce plutesc pe această viață.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 391, 393 (Icos 6, Icos 9).

⁷³ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 101-102: „Zid al fecioarelor ești, Născătoare de Dumnezeu Fecioară, / și al tuturor celor ce aleargă la tine; (...) / Bucură-te, stâlpul fecioriei; / Bucură-te, poarta mântuirii. / Bucură-te, începătoare a replămădirii duhovnicești; (...) / Bucură-te, că tu ai renăscut pe cei zămisliti în chip rușinos; (...) / Bucură-te, că naști pe Semănătorul curăției. / Bucură-te, iatac al unei nunți fără sămânță; / Bucură-te, care unești pe credincioși cu Domnul. / Bucură-te, frumoasă hrănitore a fecioarelor; / Bucură-te, gătitore de mireasă a sufletelor sfinte.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 395-396 (Icos 10).

⁷⁴ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 104: „Cântând nașterea ta, te laudăm toți / ca pe un templu însuflețit, Născătoare de Dumnezeu, (...) / Bucură-te, diademă de preț a împăraților binecinstitori; / Bucură-te, laudă venerabilă a preoților evlavioși. / Bucură-te, turnul de neclintit al Bisericii; / Bucură-te, zidul de netrecut al împărăției [imperiului]. / Bucură-te, prin care se ridică

Imnul se încheie cu rugămintea adresată Maicii Domnului ca să ofere ajutor și ocrotire tuturor credincioșilor, păzindu-i de orice nenorocire și de orice pedeapsă, fapt care subliniază rolul Mariei de mijlocitoare față de poporul creștin înaintea lui Dumnezeu (strofa XXIV, 1-5)⁷⁵.

Titlurile acordate Mariei sunt puține la număr pentru un *Imn* de laudă: *Theotokos, fecioară, sfântă, care nu știe de nuntă/de mire, ireproșabilă, neprihănită*. Nu se face nici o altă referire la sfințenia, regalitatea și demnitatea Mariei, ceea ce dovedește că *Imnul* nu este unul encomiastic, exclusiv de elogiare, ci îndeosebi unul teologic, inspirat din mariologia echilibrată a veacului al V-lea.

Din cauza incertitudinii legate de sfințenia personală a Mariei specifice secolelor IV-V, Acatistul recurge doar la componentele ei sigure: viața feciorelnică și lucrarea Duhului Sfânt și a Logosului exercitată asupra umanității ei.

Există o singură aluzie la sfințenia Mariei care situează *Acatistul* într-o poziție ceva mai apropiată de teologia Sinodului ecumenic de la Calcedon. Este vorba interpretarea întrebării Fecioarei la adresa îngerului: „cum va fi aceasta?” (Luca 1, 34). În acest punct, *Imnul* se bazează pe interpretarea lui Vasile al Seleuciei și a lui Antipater, care arată că întrebarea Mariei nu e deloc o întrebare indiscretă, ci reprezintă în fapt o cerere înțeleaptă (Strofa III, 3-4)⁷⁶. Acest lucru subliniază că *Imnul* e plasat în timp înaintea dezvoltărilor cu privire la sfințenia Mariei specifice secolelor VI-VII.

Imnul sintetizează următoarele aspecte legate de mariologie: 1) viața feciorelnică a Mariei Îl împacă pe Dumnezeu cu oamenii; 2) maternitatea ei divină constituie izvor nepieritor de har; 3) purtarea sa de grijă maternă, oferă, pe rând, credincioșilor, orașului Constantinopol, Imperiului Bizantin și Bisericii luptătoare în totalitatea ei sprijin în

trofeele; / Bucură-te, prin care cad la pământ vrăjmașii.” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 396-397 (Icos 12).

⁷⁵ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 105: „O, atotlăudată Mamă, care ai născut pe Cuvântul / Cel mai sfânt decât toți sfinții, / primind ofranda de acum, izbăvește-ne de orice nenorocire / pe toți, / și din pedeapsa viitoare răscumpără-i pe toți”. Vezi și, ***, *Triodul*, p. 397 (Condac 13).

⁷⁶ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 92: „Din sânul meu curat cum e cu puțință să se nască un Fiu? / Spune-mi!” Vezi și, ***, *Triodul*, p. 389 (Icos 2).

lucrarea de zidire duhovnicească, ocrotire în fața necazurilor și ispitelor și călăuzire sigură către Dumnezeu.

Pentru conținutul lui teologic profund, *Imnului Acatist* i s-a acordat, pe bună dreptate, o sărbătoare liturgică proprie: *Denia Acatistului de Sâmbătă dimineața*, din a cincea săptămână a Postului Mare, fiind recitat și în primele patru vineri din Păresimi. De asemenea, *Imnul Acatist* este folosit și în ceremonii religioase de mulțumire publică, precum și în evlavia particulară a credincioșilor ortodocși, deținând un loc privilegiat în cult, până în zilele noastre.

În cadrul restructurărilor liturgice din secolele VIII-IX, vechile condace sunt înlocuite de „canoane”. Acestea din urmă sunt compuse, pe schema celor 9 ode biblice, din diferite tropare pentru fiecare odă, încheiată de regulă cu un tropar marial numit „theotokion”. Patriarhul Gherman a transferat la începutul secolului al VIII-lea data de prăznuire a eliberării Constantinopolului, prin intervenția miraculoasă a Mariei, din 7 august, în 25 martie.

Acest transfer a fost posibil datorită fixării, în veacul al VI-lea, de către împăratul Iustinian, a datei de ținere a praznicului Bunei-Vestiri în 25 martie, precum și a legăturii intime care există între această sărbătoare și *Imnul Acatist*. Apoi, având în vedere că Buna-Vestire cădea în perioada Postului Mare, fie patriarhul Metodie, fie patriarhul Fotie a mutat, în secolul al IX-lea, prăznuirea *Acatistului*, în *Sâmbăta din Săptămâna a cincea a Păresimilor*. Din acea perioadă, *Acatistul* e cântat în cadrul slujbei utreniei din Sâmbăta a cincea a Postului Mare împreună cu canonul lui Iosif Imnograful⁷⁷, care preia unele expresii din strofele *Acatistului*. Canonul se aseamănă *Imnului* sub aspectul formei. Prin troparele sale, canonul amplifică salutarea îngerului („Bucură-te!”), prin atașare de diferite expresii antinomice folosite pentru a atesta împlinirea în Sfânta Fecioară a prefigurărilor Vechiului Testament și caracterul tainic al Întrupării.

Canonul conține și „irmoase”, strofele model din fața fiecărei ode, pe care sunt alcătuite celelalte tropare. Aceste irmoase nu aparțin însă lui Iosif, ci probabil Sfântului Ioan Damaschinul. Ele sunt cunoscute în imnografia bizantină sub numele de „catavasii”⁷⁸.

⁷⁷ P.G. 105, 1019-1027.

⁷⁸ <http://www.crestinortodox.ro/liturgica/viata-liturgica/imnul-acatist-maicii-domnului-70669.html>.

Pe fondul dezvoltării imnologiei bizantine, Acatistul s-a păstrat, dar au sporit „canoanele” mariale. În ciuda acestei impresionante producții imnografice mariale, *Imnul Acatist* dobândește valoare tocmai prin sobrietatea stilului și profunzimea teologică a conținutului, integrând astfel în permanență învățătura marială în taina Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Concluzii

Acatistul constituie expresia cea mai frumoasă a cultului Sfintei Fecioare în Biserica bizantină⁷⁹, fiind o adevărată capodoperă teologico-literară a Tradiției ortodoxe. Este cel mai profund dogmatic imn care a fost compus de Biserică și închinat vreodată Fecioarei Maria. Este un veritabil „monument de teologie și evlavie” în cinstea Maicii Domnului⁸⁰, care va rămâne, prin frumusețe, armonie și adâncime a conținutului spiritual-teologic, imnul de referință al genului literar și liturgic, cunoscut sub acest nume – acatist.

Acest imn demonstrează existența unei credințe puternice și străvechi a Bisericii în Fecioara Maria. *Imnul Acatist* se întemeiază pe Taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu din Maria, formând „o piesă unică în patrimoniul liturgic al Bisericii”⁸¹.

Imnul Acatist elogiază Taina întrupării, zămislirea și maternitatea feciorelnică, pururea-fecioria și mijlocirea Maicii Domnului. Rolul decisiv al Fecioarei Maria în planul lui Dumnezeu de mântuire este exprimat cu claritate în termeni laudativi, care evidențiază dragostea și recunoștința credincioșilor față de viața exemplară a Mariei.

Temele doctrinare ale acestui imn sunt multiple, dar prezentate unitar, într-o legătură foarte strânsă. Strofele acatistului au un caracter hristologic, soteriologic, ecleziologic și eshatologic, pus în valoare de caracterul mariologic absolut evident. Maria L-a născut ca om pe Cuvântul lui Dumnezeu, fiind supranumită „Maică a curăției” și „pricină” a mântuirii și îndumnezeirii creștinilor. De aceea, se poate afirma că Imnul o contemplă pe Maria în taina lui Hristos și în taina Bisericii. Autorul anonim al imnului a

⁷⁹ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 123.

⁸⁰ Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat...*, p. 177.

⁸¹ Pr. Adrian Lucian DINU, *Maica Domnului în Teologia Sfinților Părinți*, Iași, Editura Trinitas, 2004, p. 243.

preamărit într-un stil sobru și printr-o compoziție arhitecturală armonios construită „sfințenia și frumusețea Maicii Domnului”⁸².

Imnul Acatist combină simetric elemente narative cu elemente doctrinare. Bogăția și profunzimea învățăturii despre Fecioara Maria este integrată deplin în centrul marilor dogme hristologice: întruparea și mântuirea.

Numind-o pe Fecioara Maria „Biserică însuflețită”, autorul imnului o declară purtătoare de Hristos și exemplu de virtute și de viațuire creștină. Prin calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu, Fecioara Maria este în deplină unitate cu Iisus Hristos, devenind astfel un mediu transparent al harului divin. Această unitate și transparență o prefăce pe Maica Domnului în „izvor de binecuvântare pentru toți creștinii”.

Imnul Acatist exprimă legătura inseparabilă a Fecioarei Maria cu Fiul lui Dumnezeu și totodată profunda admirație, dragostea și devoțiunea credincioșilor pentru Născătoarea de Dumnezeu. Ea este permanent invocată în rugăciunile și slujbele Bisericii pentru a interveni înaintea Fiului ei în favoarea creștinilor, exercitându-și astfel funcția ei de Ocrotitoare și Mijlocitoare a membrilor comunității ecleziale pentru eliberarea lor din robia patimilor⁸³.

Problematica vastă a celebrului *Imn Acatist* al Maicii Domnului care are în vedere interpretarea critică a textului, studiul izvoarelor, al contextului istoric, analiza compoziției și a structurii literare, examinarea limbajului, a filologiei și a uzului liturgic, precum și comentarea semnificațiilor teologice profunde rămâne în continuare deschisă pentru noi studii și cercetări care să pună în lumină adevărurile încă ascunse ale acestei capodopere a spiritualității bizantine.

⁸² Pr. Adrian Lucian DINU, *Maica Domnului în Teologia Sfinților Părinți*, p. 244.

⁸³ Pr. Adrian Lucian DINU, *Maica Domnului în Teologia Sfinților Părinți*, p. 245.

Interferențe teologico – culturale dezvoltate în scrierile preotului profesor Dumitru Popescu: teologie și secularizare

Drd. Marius Dumitru HANGANU

marius.hanganu@yahoo.com

Abstract:

Today, more than any other period of human history, postmodern man and contemporary society oscillate chaotically between an existential abyss and a thirst for absolute. In trying to find a meaning with transcendent valences, promised by the culture of religion, contemporary man often ends up in the idolatrous contemplation of a religion of culture. Such a purpose was otherwise easily anticipated, because the postmodern man still continues to proclaim tacitly the „death of God” or „escape” from the immanence of creation. Have emerged in the postmodern European context, a secular culture empowered by sense, content and authentic spiritual values, and a scholarly, irrelevant and isolated theoretical theology. In this context, the contemporary theologian has an important mission to initiate and develop a constructive dialectical relationship between theology and culture. Priest Professor Dumitru Popescu assumed this mission, his words being a true pleading to the contemporary generation and generations to come.

Keywords:

Theology and culture, dialogue, secularization, characteristics, conceptions, causes, consequences

Introducere

Fără îndoială, nu vom putea face o analiză pertinentă a relației dintre teologie și cultură, fără a face referire la acest fenomen extrem de complex numit secularizare. Potrivit preotului profesor Dumitru Popescu, una dintre cele mai acute probleme cu care se confruntă creștinismul european și societatea actuală este fenomenul secularizării¹.

Metamorfozele culturii europene începând cu epoca medievală, continuând cu epoca modernă sau iluministă iar mai apoi cu modernismul și postmodernismul, au atras după sine transformări considerabile pe scena culturii europene. Treptat, omul L-a înlocuit pe Dumnezeu, știința a înlocuit teologia iar valorile materiale le-au înlocuit pe cele spirituale, caracterul secular al culturii creionându-se astfel tot mai clar.

În ultimele decenii, efectele acestui fenomen sunt tot mai pregnante în formele de manifestare ale culturii, "smulgând din adânc, rădăcinile creștine ale culturii europene"², după cum afirma preotul profesor Ioan Tulcan, având puternice repercursiuni asupra ființei umane, rezezându-i treptat atât rădăcinile ancorate în transcendența divină cât și pe cele înfipite în imanența lumii, conducând astfel la apariția unui "om fără rădăcini"³ – solitar și autonom, separat de Dumnezeu, de cosmos, de semenii. Un astfel de om, afirma Părintele Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, "...caută Infinitul în lucrurile finite, cu o pasiune infinită"⁴. Aceasta deoarece,

"...cunoscând felurimea plăcerilor și îmbrăcându-se în uitarea celor dumnezeiești, apoi, îndulcindu-se cu patimile trupului și privind numai la cele de față și la slava lor, a socotit că nu mai există altceva afară de cele văzute și că numai cele vremelnice și cele trupești sunt bune. Strâmbându-se astfel și uitând că este după chipul lui Dumnezeu cel bun,

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 65

² Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, *Nevoia unei culturi creștine*, în *Revista Teologia*, anul XIII, nr. 1, 2009, p. 7.

³ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Omul fără rădăcini*, Editura Nemira, București, 2001, p. 14.

⁴ Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Comori ale Ortodoxiei, explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică*, Editura Trinitas, Iași, 2007, p. 11.

nu a mai văzut prin puterea din el pe Dumnezeu cel bun, după Care a fost făcut”.⁵

Având în centrul ei un astfel de om, această cultură secularizată a favorizat pe de-o parte progresul fără precedent al gândirii, științei și tehnologiei, conducând totodată la regres spiritual și golire de orice prezență divină. Convinși că poate să stăpânească natura prin intermediul științei și rațiunii, omul visează la un paradis pe care-l poate clădi aici, acum, prin propriile forțe, devenind astfel prizonierul lumii imanente, fiind gata să-și vândă propriul suflet pentru câștigarea unei iluzii, ne ținând cont de avertizarea rostită de Mântuitorul Iisus Hristos: ”Pentru că ce-i va folosi omului, dacă va câștiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde?” (Matei 16, 26).

Prin urmare, lumea contemporană a ajuns în mare măsură dominată de cultura secularizată. Valorile spirituale au fost substituite de cele materiale. Generalizarea spiritului secular a cuprins mai toate aspectele vieții omenești, manifestându-se prin profanarea a tot ceea ce până acum era interpretat din perspectivă religioasă.⁶ Indiscutabil, în sânul acestei culturi putem identifica multe aspecte pozitive. Preotul profesor Dumitru Popescu face în mod frecvent referire la acestea – le identifică, le apreciază la justa lor valoare, evidențiază contribuția acestora la dezvoltarea și progresul civilizației și culturii.

Progresul științific și tehnologic fără precedent, cucerirea progresivă a macrocosmosului dublată de coborârea în lumea microcosmosului, descoperirile din domeniul medical, puterea de transformare a naturii, capacitatea revoluționară a gândirii, răsturnarea sistemelor totalitare și clădirea unei democrații bazată pe drepturi și privilegii - toate aceste aspecte pozitive ”ne pot ajuta să pășim pe calea unei societăți mai civilizate”⁷, sau dimpotrivă, pot deveni un instrument al destrucurării naturii și vieții sociale.⁸

⁵ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva Elinilor*, în *Scrieri*, partea I, *Colecția Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 37.

⁶ Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 188.

⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 5.

⁸ Olivier CLEMENT, *Adevăr și libertate, Ortodoxia în contemporaneitate, Convorbire cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 137.

1. Caracteristici fundamentale ale culturii contemporane secularizate

Se poate observa faptul că, de fiecare dată când aprofundează relația dintre teologie și cultura caracterizată de secularism, preotul profesor Dumitru Popescu, printr-o abordare deosebit de echilibrată, alături de aspectele pozitive, de beneficiile aduse de cultură, le identifică și pe cele negative, acestea din urmă având uneori un efect devastator asupra spiritualității în general și a omului în special. Utilizând o astfel de abordare, în introducerea lucrării *Omul fără rădăcini*, preotul profesor Dumitru Popescu așează în același plan imensul progres științific și tehnologic ce caracterizează cultura europeană, cu regresul spiritual și moral al societății contemporane:

”Factorii economici, financiari și politici au dobândit o importanță considerabilă, în detrimentul preocupărilor de ordin spiritual. Trăim într-o lume în care valorile materiale au triumfat asupra celor spirituale. Pe de o parte, asistăm la victorii ale științei și tehnicii care depășesc cu mult cele mai optimiste expectative ale veacului al XVIII-lea, dar, în viața lui interioară, omul se simte prins în ghearele unor forțe iraționale pe care nu le mai poate controla. Explozia de violență și senzualitate, care se răspândește peste tot în societate și cuprinde cercuri mereu mai largi, constituie dovada concludentă a degradării climatului spiritual al omului și al societății contemporane.”⁹.

Continuând să pună în balanță progresul științei cu regresul spiritual, în lucrarea de referință *Teologie și Cultură*, preotul profesor Dumitru Popescu face o nouă observație:

”Cât privește influența progresului și a tehnicii, pe de o parte este incontestabil că acesta a ușurat viața omului, ameliorând condițiile lui de trai, dar, pe de altă parte, a reușit să-l înstrăineze, de cele mai multe ori, de sine însuși, de viața sa spirituală, învrăjbindu-l cu semenii săi în lupta pentru supremație, pentru dominația lumii, a bogățiilor ei.

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Omul fără rădăcini*, p. 8.

Pe cât de mare a fost procesul tehnic, pe atât de adânc a fost regresul spiritual.”¹⁰

Tot ce a câștigat în lărgime, omul modern a pierdut în adâncime.¹¹
„Nimeni nu pune la îndoială aspectele pozitive ale culturii moderne secularizate”, concludă preotul profesor Dumitru Popescu,

”dar din multe puncte de vedere, în special morale și spirituale, modernismul nu înseamnă progres, ci întoarcere la omul cel vechi, la omul căzut prin propria trufie, dinainte de Hristos, atunci când se îmbăta cu iluzia înălțării lui prin firea proprie.”¹²

Având în vedere această realitate existențială, imaginea originală a omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Facerea 1, 26) este transformată și denaturată de tendința acestuia caracterizată de antropocentrism și de dorința febrilă de a deveni stăpân peste lume și natură prin intermediul științei și tehnologiei. Despre această tendință vorbește preotul profesor Dumitru Popescu, considerând că ruperea legăturii cu divinitatea, smulgerea din transcendent și izolarea în propria imanență, este una dintre trăsăturile specifice ale culturii contemporane secularizate.

În completarea argumentelor prezentate în repetate rânduri, preotul profesor Dumitru Popescu amintește și cuvintele lui Mircea Eliade, deosebit de relevante în acest sens. Acesta afirma:

”Marile culturi ale trecutului au cunoscut și ele oameni areligioși și nu este imposibil ca aceștia să fi existat chiar și la nivelul culturilor arhaice. Dar numai în societățile moderne europene omul asumă o nouă situație existențială: el se recunoaște ca unic subiect și agent al istoriei și refuză orice apel la transcendență. Altfel zis, el nu acceptă alt model uman în afara condiției umane, așa cum se lasă ea descifrată în situații istorice diferite. Omul se realizează prin

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 102.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, ”Criza Culturii”, în *Almanah Bisericesc*, Arhiepiscopia Bucureștilor, 1999, p. 58-64.

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, ”Credință și modernitate”, în *Almanah Bisericesc*, Arhiepiscopia Bucureștilor, 2000, p. 70-73.

el însuși și reușește să realizeze acest lucru doar în măsura în care se desacralizează pe sine și desacralizează și lumea. Sacrul este obstacolul principal în calea libertății sale. Omul nu va redeveni cu adevărat el însuși decât atunci când se va demistifica radical. El nu va fi cu adevărat liber decât atunci când va fi ucis ultimul zeu.”¹³.

În centrul culturii secularizate, așadar, nu mai este Dumnezeu ci omul.¹⁴ Despre acest nou tip de om vorbește preotul profesor Dumitru Popescu numindu-l ”Omul fără rădăcini”, separat de Dumnezeu, smuls din transcendent și puternic ancorat în imanența acestei lumi efemere. Aceeași imagine a omului o creionează și filosoful și teologul Nicolae Balca atunci când afirmă că ”omul antic vorbea cu cosmosul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbește cu sine însuși”. Omul și-a pierdut astfel sensul vertical al referințelor sale rezumându-se în primul rând la cele de pe orizontală, puse la dispoziție de către semen ori instituții, ambele prin intermediul societății, ale cărei amprente sunt tot mai necreștine.¹⁵

De altfel, preocuparea pentru analizarea mutațiilor suferite de individ de-a lungul existenței sale având ca efect dezintegrarea relației dintre Dumnezeu, om și cosmos, constituie tema multor lucrări ale teologilor contemporani. Am putea aminti aici pe Ieromonah Teofan Mada care, preocupat fiind de studierea fenomenului secularizării în context contemporan, vorbește despre omul postmodern numindu-l *Homo Seculus*, acesta fiind produsul distanțării de creștinism al culturii europene a cărei consecințe sunt tot mai pregnante – separarea dintre Dumnezeu, cosmos și om, separarea transcendentului de immanent și a supranaturalului de natural¹⁶. *Homo Seculus* nu este doar o entitate a culturii seculare, el este proprietarul și stăpânul ”cetății seculare”¹⁷ despre care vorbește pe larg profesorul Harvey Kox. Altfel spus, pământul și lumea aceasta sunt proprietatea omului, sunt casa lui, întreaga lui

¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 87.

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și cultură*, p. 43-54.

¹⁵ Pr. Dr. Ștefan ILOAIE, ”Misiunea Bisericii în contextul secularizării”, în *Renașterea*, Anul XVII, 2006, p. 2.

¹⁶ Ieromonah Teofan MADA, *Homo seculus, Antropologia filosofică a religiei*, Editura Agnos, Sibiu, 2008, p. 19.

¹⁷ Harvey KOX, *The Secular City*, Penguin Books, London, 1968, p. 1.

existență este îndreptată spre pământ, nu spre valorile eterne,¹⁸ iar dacă Dumnezeu există totuși, El trebuie să se retragă, să cedeze controlul în favoarea omului.¹⁹ Se ajunge astfel la aceeași problematică întâlnită și aprofundată în opera preotului profesor Dumitru Popescu – prăpastia existentă între transcendent și immanent.

Preluând și dezvoltând conceptul de "om fără rădăcini" definit pe larg de preotul Dumitru Popescu, profesorul Cristinel Ioja aprofundează problematica omului postmodern analizând din perspectiva Revelației divine, a vieții și experienței Bisericii și a modelului desăvârșit al lui Iisus Hristos, existența și frământările acestuia în mijlocul unei culturi postmoderne de-spiritualizate. Eforturile concentrate în această direcție au condus la apariția a două lucrări: *Homo Adorans, Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane* și *Homo Economicus, Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*.

În prima lucrare menționată, profesorul Cristinel Ioja vorbește despre dorul și tânjirea omului după Dumnezeu și după veșnicie, despre confuzia în care acesta continuă să trăiască, confuzie datorată trăirii în idolatrie, confundând creatura cu Creatorul. În prefața acestei lucrări, autorul identifică *homo adorans* cu

"omul dintotdeauna, creat după chipul Logosului întrupat și care tinde spre Arhetipul lui, sau, se pierde în idolatrie, identificând lumea cu Arhetipul pe care îl caută"²⁰.

În timp vorbește despre insuficiența acestei lumi secularizate și despre imposibilitatea omului de a se apropia de Creatorul său, profesorul Cristinel Ioja propune și o soluție: transfigurarea acestei lumi din interior în Iisus Hristos Logosul Creator și Mântuitor.

În cea de-a doua lucrare - *Homo Economicus, Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism* – vorbește despre *homo economicus* și *homo consumans*, acestea, potrivit autorului sunt tipologii umane tot mai pregnante în această epocă a globalizării. *Homo economicus* și *homo consumans* sunt căutători de sens, însă, din perspectiva

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, "Misiunea Bisericii într-o lume secularizată", în *Studii Teologice*, nr. 1-3, Anul 1994, p. 37.

¹⁹ Ștefan BUCHIU, *Ortodoxie și secularizare*, Editura Libra, București, 1999, p. 152.

²⁰ Cristinel IOJA, *Homo Adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane*, Ediția a doua, Editura Universității "Aurel Vlaicu", Arad, 2009, p. 11.

acestora, sensul existenței se rezumă la aspectele materiale. Reprezintă omul postmodern

”...care trăiește și acționează cu toate forțele sale în sensul obținerii unei bunăstări maxime, pentru plăcerea de a avea și a consuma, de a-și stimula și satisface continuu aspirațiile hedoniste și narcisiste, de a-și exacerba patimile considerate adevărate virtuți, idealuri de atins. *Homo economicus* este cel care reduce sensul creației la aspectul ei material pe care caută să-l organizeze și să-l exploateze rațional, sfârșind de cele mai multe ori în irațional. La reușita acestei întreprinderi adaugă divertismentul consumului, amuzamentul vieții, al sărbătorilor inventate de el sau a sărbătorilor ținute de alții și caricaturizate de el. Nevoile lui spirituale, atunci când există, sunt fie reduse la nevoi materiale, fie percepute prin prisma nevoilor care devin dominante și determinante în iconomia vieții.”²¹

Soluția propusă de profesorul Cristinel Ioja are în centrul ei un alt tip de om – *homo christianus*. Acesta are la bază modelul vieții în Iisus Hristos, este ancorat în mediul divino-uman al Bisericii și conștientizează chemarea sa esențială, aceea

”de a deveni sfânt și de a mărturisi sfințenia și adevărul vieții lui Hristos în lume, folosindu-se chiar de mijloacele tehnologice și informaționale ale lumii globalizate, mijloace prin care universalitatea sfințeniei lui Hristos se poate face cunoscută lumii prin universalitatea și deschiderea spre universalitate a Sfinților.”²² ”Dacă omul secularizat tânjește după realizarea unei împărății aici pe pământ, din care Dumnezeu să fie absent sau cel mult înțeles într-o prezență marginalizată, doar creștinul autentic tânjește după venirea Împărăției lui Dumnezeu pentru care se roagă cu convingere în fiecare *Tatăl nostru*.”²³

²¹ Cristinel IOJA, *Homo Economicus, Iisus Hristos, Sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, p. 11-12.

²² Cristinel IOJA, *Homo Economicus, Iisus Hristos. Sensul creației și insuficiențele purului biologism*, p. 292.

²³ Cristinel IOJA, ”Aspecte ale fenomenului morții într-o lume secularizată”, în *Teologia*, nr. 3-4, anul VI, Arad, 2002, p. 119-120.

Aceeași chemare la o viață transfigurată în Hristos, la o viață trăită în Hristos și la o viață care să-L urmeze pe Hristos, este adresată în mod constant de către preotul profesor Dumitru Popescu. Dacă creștinismul răsăritean accentuează "Viața în Hristos" iar cel apusean "Urmarea lui Hristos", preotul Dumitru Popescu pledează cu ardoare în favoarea unui creștinism caracterizat de "spiritualitate integrală", singurul antidot în fața sfidării venită din partea lumii secularizate.²⁴

2. Concepții majore despre lume și viață, definitorii pentru cultura contemporană secularizată

Pentru o mai bună înțelegere a peisajului cultural european, respectiv a lumii secularizate contemporane, preotul Dumitru Popescu consideră ca fiind importantă identificarea și definirea concepțiilor majore despre lume și viață care stau la baza acestei culturi. Definirea acestor concepții este vitală, deoarece ele sunt definitorii pentru cultură, societate și individ. Vorbind despre impactul concepției despre lume și viață asupra culturii unui popor, teologul și sociologul Darrow L. Miller afirmă că acestea se transmit și influențează

"...fiecare sferă a vieții, creând valori, structuri sociale, instituții culturale. Ideile se dezvoltă, în general, ca doctrine religioase, abstracții filosofice sau teorii științifice, care sunt transmise, apoi, mai departe, prin muzică și artă... Iar în cele din urmă, ideile se instituționalizează în societate sub formă de legislație, politică, structuri sociale și economice, modificând ulterior cultura și afectând comportamentul și stilul de viață al fiecărui cetățean."²⁵

Despre influența pe care o manifestă concepția despre lume și viață nu doar în cultura unui popor ci și asupra religiei, vorbește și Alexander Schmemmann, considerând că înțelegerea și manifestarea religiei "este

²⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 131.

²⁵ Darrow L. MILLER, *Ucenicia națiunilor. Puterea adevărului în transformarea culturii*, Editura Logos, Cluj Napoca, 2001, p. 42.

în rădăcinată în propria viziune secularizată asupra lumii și nu viceversa²⁶, iar teologul Vladimir Lossky, observă că modul în care omul vede lumea, se repercutează asupra omului însuși, practic el devine ceea ce a crezut despre lume că este.²⁷

În momentul în care omul încetează să mai cugete la aceste adevăruri și realități existențiale, afirma Teofil Tia, în volumul *Biserica Ortodoxa Româna și Integrarea Europeană – reflexii, analize, problematizări*,

„...ajungem la secularizarea contemporană în cadrul căreia omul de astăzi nu se mai gândește la îndumnezeire și este arareori preocupat de propria lui sfințire. S-a coborât astfel foarte mult ștacheta, s-au coborât exigențele. Dacă societatea Evului Mediu avea drept ideal social sfințirea oamenilor, lumea de azi se mulțumește cu umanizarea lor. Trăim într-o lume descreștinată, care a abandonat treptat, treptat, valorile creștine. Sau mai bine zis, trăim într-o generație de oameni care niciodată nu le-a cunoscut și acceptat deplin conștient. Oamenii nu sunt descreștinizați, pentru că, poate, n-au fost niciodată creștini. Lumea de azi trebuie mai întâi reîncreștinată, reatașată de valorile creștine și sensibilizată la valorile rafinate ale ortodoxiei...”²⁸

Aprofundând acest aspect al raportului dintre teologie și secularizare, raport determinat de concepțiile cosmologice care stau la baza culturii contemporane, preotul Dumitru Popescu identifică și prezintă în cadrul studiilor sale, trei astfel de concepții majore întâlnite în mod special în peisajul cultural european²⁹.

Prima concepție despre lume și viață care influențează valorile culturii europene secularizate are la origine o bază filosofică. Această concepție promovează existența simultană a două lumi total diferite una

²⁶ Alexander SCHMEMANN, *Postul cel Mare*, traducere de A. și L. CONSTANTIN, Editura Doris, București, 1998, p. 139.

²⁷ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de Constantin JIGA, Editura Anastasia, București, p. 153.

²⁸ Pr. Lect. Dr. Teofil Cristian TIA, *Biserica Ortodoxă Română și Integrarea Europeană – reflexii, analize, problematizări*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 21.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, p. 91-98.

de cealaltă. Una, considerată a fi sufletul universului, este inteligibilă și caracterizată de o raționalitate a acestui univers. Cealaltă, este alcătuită din substanța, materia universului. Această concepție își are rădăcinile înfipite adânc în cele două mari curente filosofice ale lumii antice – filosofia lui Platon și cea a lui Aristotel.

Valorile și principiile promovate de filosofia platonistă au facilitat dezvoltarea unei spiritualități care militează în favoarea eliberării sufletului din încorsetarea trupului. Doar în urma evadării din această închisoare³⁰ numită trup carnal, sufletul va putea face experiența adevăratelor realități spirituale. Izolarea de lume, negarea realităților naturale, subestimarea trupului, sunt primii pași spre atingerea unei experiențe spirituale autentice. Toate acestea, obligatoriu trebuie să fie dublate de o stare de permanentă contemplare a divinității, de o refugiere cu caracter mistic în sfera realităților spirituale. Efectul în plan teologic al acestei devalorizări a trupului și lumii materiale a condus la diluarea treptată a adevărului referitor la *întruparea lui Iisus Hristos, această doctrină fiind limitată la o iluzie, o aparență. Această teorie a fost îmbrățișată și dezvoltată în mod special de mișcarea Dohetistă.*

La polul opus al curentului filosofic promovat de platonism se află influențele aristotelismului. În acest caz, sufletul și valorile spirituale sunt așezate pe un plan secundar. Lumea naturală, realitatea pământească sunt adevăratele valori care trebuie urmărite. Gândirea omului trebuie să fie preocupată de studiul naturii, al științelor, nu de aprofundarea ideilor teologice. Vorbind despre influența acestui curent și consecințele de natură practică regăsite în cultura contemporană, Nechifor Crainic constată că

”ochiul se întoarce din cerul credinței spre realitatea pământească, iar gândirea se desface de preocupările teologice și se absoarbe în filosofia naturii. Cultura antică reînvie pentru a da o justificare intelectuală freneziei cu care bunurile materiale au început să devină mult mai importante decât valorile spirituale”³¹.

³⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, ”Omul nu se poate mântui numai cu jumătate din ființa lui”, în *Vitraliu* – Periodic al Centrului Cultural Internațional ”George Apostu” – Bacău, Anul XII, nr. 1, 2003, p. 5.

³¹ Nichifor CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iași, 1994, p. 78.

Efectele acestui curent filosofic nu sunt greu de observat în mediul cultural contemporan – preocuparea excesivă cu valorile lumii văzute, eliminarea treptată religiei și a credinței din rândul valorilor fundamentale ale culturii, transferarea relației cu Dumnezeu în sfera vieții private. Prăpastia dintre domeniul spiritual și cel material s-a adâncit tot mai mult încât cele două domenii devin total separate, intangibile. Efectul în plan teologic este cu mult mai îngrijorător. Această filozofie deschide o prăpastie între divinitatea și umanitatea lui Hristos, transformându-L în om pe pământ și Dumnezeu în cer.³²

Despre această gândire dualistă a omului secularizat amintește preotul Dumitru Popescu în dialogul purtat cu profesorul Cristinel Ioja, atunci când afirmă:

”Degringolada omului și a lumii a început din momentul în care s-a conceput existența unei rupturi, care a stricat unitatea interioară dintre dumnezeirea și omenitatea Mântuitorului și s-au pus bazele unei teologii dualiste, care vorbește despre Iisus al istoriei și Hristos al gloriei. În locul gândirii divine, care ne arată că Tatăl și Fiul una sunt, asistăm la biruința gândirii dualiste a omului secularizat”.³³

Antidotul la această degringoladă, potrivit preotului Dumitru Popescu se regăsește în învățătura despre Logos, în puterea transfiguratoare a Duhului și în înțelegerea sensului eshatologic al întregii creații.

”Chiar dacă materia este opusă spiritului”, afirma preotul Dumitru Popescu, ”totuși ea dispune de o structură rațională, care poate fi modelată și transfigurată...”.³⁴

Veridicitatea acestor concluzii are la bază atât o puternică fundamentare teologică, cât și o reală valorificare a tezaurului gândirii predecesorilor săi, în special a Sfinților Părinți, a căror învățături le valorifică și le actualizează. Se poate observa că, la vremea lor, afirma profesorul Cristinel Ioja,

³² Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, p. 93.

³³ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 23.

³⁴ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 22.

”Părinții au combătut diferitele sisteme cosmice de mântuire, care confundau pe Creator cu creatura și care aveau o mare răspândire și influență în lumea de atunci... Astfel, Părinții Bisericii au vorbit despre alcătuirea logică a materiei, raționalitatea internă a creației și legat de aceasta, despre transfigurarea omului și a cosmosului în lumină, după modelul și paradigma taborică a transfigurării lui Hristos. Materia nu este fără logos, fără rațiune, ci are o structură rațională, fiind în strânsă legătură cu Rațiunea veșnică a Tatălui, Care le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte, într-o sinteză unică și armonioasă.”³⁵

Astfel, potrivit învățăturii Sfântului Grigorie de Nyssa, rațiunea și materia au lucrat împreună încă din momentul creației³⁶, iar în teologia Sfântului Atanasie cel Mare, cele văzute și cele nevăzute au fost, prin înțelepciunea și bunăvoința lui Dumnezeu, destinate să alcătuiască ”o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă”.³⁷

Tot din rândul Sfinților Părinți, am putea să amintim aici îndemnu-rile rostite la vremea lor de Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur.

Sfântului Vasile cel Mare, vorbind despre lipsa de consistență a teoriilor filosofice, consideră că aceasta se datorează lipsei cunoașterii lui Dumnezeu. El spunea:

”Multe au grăit filosofii eleni despre natură, dar nici una din ideile lor n-a rămas neclintită și nerăsturnată; totdeauna ideile celui de-al doilea au surpat ideile celui dintâi, așa că nu mai e nevoie să le vădesc deșertăciunea lor, e îndestulătoare combaterea unora de către alții. Acești filosofi, necunoscând pe Dumnezeu, n-au pus la temelia

³⁵ Cristinel IOJA, *Homo Economicus, Iisus Hristos. Sensul creației și insuficiențele purului biologism*, p. 29.

³⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron către fratele său Petru*, în *Scrieri*, partea a doua, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, traducere de Pr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 97.

³⁷ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 79.

creației universului o cauză rațională, ci ideile lor despre facerea lumii sunt concluziile neștiinței lor inițiale despre Dumnezeu”.³⁸

ar Sfântul Ioan Gură de Aur, continuând parcă această idee, în Omiliile sale, pe un ton imperativ ne îndeamnă

”...să zicem adio gândurilor noastre. Să primim cu mulță recunoștință cuvintele Scripturii; să nu depășim măsura noastră, dar nici să iscodim cele mai presus de noi, așa cum au pățit dușmanii adevărului, care, voind să cerceteze totul cu propriile lor gânduri, nu s-au gândit că este cu nepuțință omului să cunoască desăvârșit creația lui Dumnezeu. Dar pentru ce vorbesc eu de creația lui Dumnezeu? Nu ne e cu puțință să cunoaștem desăvârșit nici lucrurile ieșite din mâna omului... Dacă nu poți cunoaște, omule, acestea pe care le avem înaintea ochilor și pe care le săvârșește priceperea omenească, datorită iubirii de oameni a lui Dumnezeu, cum poți cunoaște desăvârșit pe cele create de Dumnezeu? Ce iertare mai poți avea? Ce cuvânt de apărare, când ești atât de nebun de-ți închipui cele mai presus de firea ta?”³⁹

Prin urmare, ceea ce propune preotul Dumitru Popescu, este ca, asemenea Părinților Bisericii care au trăit și au slujit într-un mediu cultural marcat de platonism sau aristotelism,⁴⁰ luând din fiecare sistem filosofic doar acele aspecte care au fost în concordanță cu Adevărul și care au condus la apropierea omului de Dumnezeu, teologul contemporan, aplicând același principiu al selectivității, trebuie să discearnă între aspectele negative și cele pozitive regăsite în cultura secularizată, afirmând

³⁸ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri*, partea I, *Colecția Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, traducere de Pr. Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 73.

³⁹ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, în *Scrieri*, partea I, *Colecția Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, traducere de Pr. Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 40.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară*, în revista *Știință și Teologie*, preliminarii pentru dialog, Editura Eonul Dogmatic, București, 2001, p. 8

cu tărie că "teologia se întemeiază pe Revelația divină și are rolul de a purifica și a transfigura cultura, eliberând-o de aspectele ei negative".⁴¹

A doua concepție despre lume și viață care influențează valorile culturii europene secularizate este de natură științifică, având ca sursă legile naturii și puterea rațiunii⁴². Dacă sistemele filosofice amintite anterior în cadrul studiului nostru au condus nu de puține ori la nașterea unor erezii cu care creștinismul s-a luptat de-a lungul existenței, promovând fie o gândire dualistă, fie o interpretare autonomă referitoare la om și Dumnezeu, la spirit și materie, omul devine interesat de știință. Acest nou domeniu de interes, spre deosebire de sistemul filosofic, nu se bazează doar pe puterea de cugetare a minții omului, ci pe ceea ce reușește să descopere omul, cu ajutorul acestei minți. Dacă filosofia lucrează cu teorii și noțiuni abstracte și interpretabile, știința aduce în prim plan ceva palpabil, lucruri pe care nu le poți tăgădui, ci trebuie acceptate ca atare. Se poate spune așadar că știința, deși nu vine să înlocuiască subiectivismul filosofic, reprezintă totuși un real progres cultural.

Preocupat de relația dintre știință și religie, preotul Ilarion Felea pornește în studiul său de la definirea celor două domenii. Potrivit lui Ilarion Felea, "știința este cunoașterea creațiunii" iar "religia este iubirea Creatorului". Potrivit acestor definiții, la o analiză superficială, am fi tentați pe bună dreptate să așezăm știința și religia în două planuri opuse. Dar, continuă Ilarion Felea, "îndată ce ne dăm seama că iubirea presupune cunoașterea și cunoașterea devine izvor de putere, de iubire, problema devine mai dificilă", pentru că

"atât știința cât și religia ne înfățișează câte o viziune asupra universului, câte o teorie asupra lumii și vieții, câte o concepție despre lume și viață. Care este viziunea, teoria, concepția cea adevărată? După răspunsul pe care îl dăm la întrebarea aceasta, avem între știință și religie un raport de armonie, sau un raport de dizarmonie."⁴³

⁴¹ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 67

⁴² Gheorghe Ioan SAVIN, *Apărarea credinței – tratat de apologetică*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 24

⁴³ Ilarion FELEA, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1994, p. 74.

Există însă atât oameni de știință cât și teologi care susțin că nu există nici o opoziție între teologie și știință. Aceștia argumentează că fiecare din ele este perfect valabilă, însă doar în propria sferă de cercetare, foarte bine delimitată. Fiecare operează cu mijloace proprii, specifice și au finalități proprii, diferite.

Nu trebuie să judecăm teologia după standardele științei, nici știința după standardele teologiei, deoarece întrebările pe care le pune fiecare sunt total diferite, iar conținuturile răspunsurilor sunt atât de distincte, încât comparația dintre cele două nu are sens. Dacă teologia și știința ar fi încercat să facă același lucru, atunci ele ar deveni incompatibile. Dar din moment ce ele au misiuni radical diferite, în mod automat dispare și problema raporturilor dintre teologie și știință.⁴⁴ De altfel, susține profesorul Cristinel Ioja,

”teologia Ortodoxă corect înțeleasă nu poate veni în contradicție cu știința și filosofia și nici nu cere sacrificarea raționalului. Ortodoxia cere doar stabilirea ca centru al omnirii adresarea către Dumnezeu iar nu gândirea autonomă și voința care se autoafirmă”.⁴⁵

Dacă inițial a existat o puternică opoziție între teologie și știință, această prăpastie întinzându-se începând cu secolul al XVIII până la începutul secolului trecut, se poate observa în prezent o schimbare de optică din partea multor oameni de știință. Acest conflict nu a fost înlăturat total. Există și astăzi tensiuni, păreri contradictorii, puncte de vedere diametral opuse, dar nu se mai vorbește despre conflict între teologie și știință ci doar între unii teologi și anumiți oameni de știință. Conflictul există între felul de a gândi al unora dintre reprezentanții științei și între felul de a face teologie al unora dintre reprezentanții teologiei.⁴⁶ ”Nu cu Biblia a ajuns în conflict știința modernă”, afirmă și Alexandros Kalomiros,

⁴⁴ John F. HAUGHT, *Știință și religie, de la conflict la dialog*, traducere de M. STAVINSCHI, Editura Eonul Dogmatic, București, 2002, p. 25.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, ”Omul – între cunoașterea teonomă și cunoașterea autonomă”, în *Teologia*, nr., Arad, 2000, p. 88.

⁴⁶ Gheorghe Ioan SAVIN, *Apologetica*, vol. 1, Editura Anastasia, București, 2002, p. 136.

”ci ea a intrat într-o acută contradicție cu concepțiile grecești antice despre lume, devenite în chip eronat concepțiile creștinismului occidental”⁴⁷.

Încercând să găsească un punct de întâlnire pe care să se fundamenteze un dialog constructiv între teologie și știință, preotul Dumitru Popescu recunoaște că, în ceea ce privește raportarea la Dumnezeu, teologia și știința se deosebesc fundamental. Cu toate că știința constituie un domeniu deschis spre transcendent, ea nu poate depăși limitele impuse de imanentul în care operează. Aceasta, deoarece metodele cu care ea operează au la bază realitatea obiectivă. Cu toate acestea, constată preotul Dumitru Popescu,

”știința și teologia se pot întâlni în profunzimile creației, la nivelul subatomic, unde știința și teologia pot ajunge la concluzia comună, că la temelia lumii există o ordine rațională, care deschide lumea către transcendent.”⁴⁸

După cum observă preotul Dumitru Popescu, o punte de legătură între teologie și știință a fost întinsă în momentul în care s-a pătruns în lumea subatomică. Acest nou domeniu a dovedit că lumea, universul, nu sunt doar materie închisă în sine, ci o realitate care rămâne deschisă spre infinit. Ca urmare a acestor descoperiri, știința a fost nevoită să recurgă la o schimbare de atitudine în raport cu teologia. Oamenii de știință au recunoscut că la baza vieții, a lumii, a universului, există

”o ordine supremă inteligibilă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”.⁴⁹

Mai mult, fizicienii contemporani au ajuns la concluzia că

⁴⁷ Alexandros KALOMIROS, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, traducere de Pr. Prof. Ioan ICĂ JR., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 23.

⁴⁸ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 85.

⁴⁹ Jean GUITTON, *Dumnezeu și Știința*, traducere de Pr. Prof. Ioan BUGA, Editura Harisma, București, 1992, p. 57.

”o imagine științifică asupra lumii care nu înglobează problemele conștiinței nu poate avea pretenții serioase la completitudine. Conștiința este parte a Universului nostru și deci orice teorie fizică care nu-i face loc, eșuează în încercarea de a da o descriere fidelă a lumii.”⁵⁰

Cosmosul nu mai este considerat ca fiind o realitate autonomă și închisă în ea însăși, separată de Dumnezeu, descoperirile fizicii conducând la ideea că, ordinea și raționalitatea creației deschide lumea văzută față de Creatorul ei.

În Mistagogia, Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie:

“Dumnezeu, după ce a făcut și a adus toate la existență cu putere nesfârșită, le susține, le adună, le cuprinde și le strânge întreolaltă și la Sine prin purtarea de grijă, atât pe cele raționale, cât și pe cele supuse simțurilor. Ținându-le în jurul Său, ca pricină, început și scop, pe toate cele care sunt distanțate întreolaltă după fire, le face să concorde întreolaltă prin unica putere a relației față de El, ca început.”⁵¹

Enigma fundamentală a omenirii este astfel dezlegată: Există o Ființă transcendentă, ea reprezintă cauza și sensul întregului Univers. Există o Inteligență Supremă care a realizat această ordine și care o prezidează.⁵²

Cu toate că această raționalitate a universului poate fi interpretată în mod diferit de către oamenii de știință – în sens deist sau panteist – în funcție de modul în care este conceput ”logosul”, ca o idee sau ca o persoană, această ordine rațională a creației are meritul de a deschide dialogul dintre teologie și știință. Ordinea rațională a creației pune în evidență unitatea creației prezentată de Revelația divină.⁵³

Această ultimă afirmație ne ajută să identificăm o a treia concepție despre lume și viață, întâlnită în cultura europeană, la care preotul Dumitru Popescu face referire în lucrările sale – concepția biblică. La

⁵⁰ Roger PERROSE, *Incertitudinile rațiunii – umbrele minții*, traducere de Dana JALOBANU, Editura Tehnică, București, 1999, p. 26.

⁵¹ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, Editura Apologeticum, 2003, p. 13.

⁵² Gheorghe Ioan SAVIN, *Apologetica*, Vol. II, Editura Anastasia, București, 2003, p. 121.

⁵³ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, p. 95.

fel ca în cazul primelor două menționate – cea de natură filosofică și cea de natură științifică – și aceasta își are rădăcinile adânc înfipite în istorie, fiind elaborată, după cum observă preotul Dumitru Popescu, de Sfinții Părinți începând cu secolul patru.

Despre o cosmologie a cărei unitate se găsește în Logosul divin, vorbește Sfântul Atanasie cel Mare în *Cuvânt împotriva elinilor*. Având ca punct de plecare cuvintele din introducerea Evangheliei Sfântului Ioan care vorbesc despre Logosul suprem, care a fost de la început, prin care au fost create și sunt ținute laolaltă toate lucrurile, cele din cer și cele de pe pământ, Sfântul Atanasie afirmă că

„...Însuși Cuvântul atotputernic și atotdesăvârșit sfânt al Tatălui, sălășluindu-se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminându-le pe toate cele arătate și nevăzute, le ține în Sine și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte. Combinând principiile a toată ființa sensibilă... le face să nu se împotrivescă unele altora, ci să alcătuiască o unică și simfonică armonie.”⁵⁴

Continuând pe această linie, Sfântul Atanasie vorbește despre unitatea cosmosului, unitate datorată faptului că Dumnezeu a creat lumea și tot El o cârmuiește, însă merge mai departe dezvoltând această idee deja acceptată în plan filosofic și teologic, afirmând că lumea este un tot armonic, pentru că Cel prin care a fost creată și se susține este Rațiunea ipostatică supremă. Datorită acestui fapt, nici una dintre părțile care alcătuiască lumea, nu se războiește împotriva celeilalte, „...ci fiecare respectă și promovează pe fiecare. Unde nu e Rațiune, unde fiecare vrea să se impună singur, se naște dezordinea și haosul nerațional. Rațiune, ordine, respect și ajutor reciproc între toate drept condiționare a existenței fiecăreia, țin împreună... Acolo domnește rațiunea, ca reflex al Rațiunii supreme, care creează toate în unitate și vede ceea ce le unește pe toate.”⁵⁵

Preluând de la filosofii antici ideea despre o lume sensibilă și alta inteligibilă, Sfântul Atanasie o filtrează prin lumina Revelației divine, pentru ca mai apoi să ajungă la o corectă înțelegere și interpretare: aceste lumi nu se opun între ele, ci dimpotrivă, au o structură perfect rațională,

⁵⁴ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 79.

⁵⁵ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 80.

un caracter unitar și armonic, o ordine cosmică perfectă, toate acestea datorându-se lucrării Logosului divin.⁵⁶

Această raționalitate a creației constituie un "mijloc de dialog între om și Dumnezeu, sau între teologie și știință", după cum afirmă preotul Dumitru Popescu.

"Mai întâi ea depășește opoziția dintre lumea valorilor materiale și cele spirituale scoțând în evidență că omul nu este numai trup ca să se preocupe obsedant doar de bunurile materiale ale acestei lumi, ci să se îngrijească și de sufletul său... În al doilea rând această ordine rațională a universului ne dă posibilitatea se depășim o spiritualitate orientată numai spre o acțiune exterioară, și să descoperim dimensiunea ontologică a spiritualității, care ne ajută să ne eliberăm de egoismul din noi, și să urmăm lui Hristos, ca să ne renască spiritual și moral..."⁵⁷

În centrul acestei lumi este Hristos – El este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor. El este Logosul etern prin care Tatăl a zidit întreaga lume. Prin El, Logosul întrupat din iubire, lumea este mântuită și destinată să devină o Împărăție a lui Dumnezeu. Prin Iisus Hristos, Revelația divină a adus omului eliberarea de teroarea cosmică, făcând posibil progresul civilizației și culturii în lume.⁵⁸

3. Cauzele care au favorizat apariția fenomenului secularizării

În prima parte a studiului nostru referitor la raportul dintre teologie și cultura secularizată, am încercat să punctăm câteva aspecte pe care preotul Dumitru Popescu le dezvoltă în cadrul studiilor sale. Am vorbit despre caracterul ambivalent al culturii, am definit imaginea omului modern aflat în centrul acestei culturi secularizate, am identificat concepțiile cosmologice majore care stau la baza culturii europene secularizate, toate aceste, privind în ansamblu prin lentila teologiei și a operei dezvoltate de preotul profesor Dumitru Popescu.

⁵⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1978, p. 10.

⁵⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, p. 97.

⁵⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 9.

Pentru a putea înțelege și interpreta în mod veridic această relație dintre teologie și secularism, va trebui să ne întoarcem la rădăcina acestui fenomen, pentru a descoperi cauzele care au condus la apariția lui. Această intenție este salutară, dar nu tocmai ușoară, aceasta datorită multitudinii de studii elaborate de-a lungul vremii, care teoretizează acest subiect. Concluziile acestora sunt adeseori diferite, în funcție de optica abordată, de domeniul de cercetare și de rezultatele urmărite.⁵⁹

Desigur, prin intermediul acestui studiu nu ne propunem nici pe de parte să facem o radiografie exhaustivă a fenomenului secularizării, nici măcar o analiză retrospectivă cu caracter istoric, nu acesta este obiectul cercetării noastre, prin urmare, vom continua să explorăm opera teologică a preotului profesor Dumitru Popescu, identificând perspectiva oferită de acesta și remediile pe care le propune.

Ceea ce aduce în plus preotul Dumitru Popescu, este faptul că oferă o explicație teologică și filosofică a fenomenului, de natură să faciliteze înțelegerea complexă a acestuia, precum și a tuturor consecințelor ce decurg din el.

„Ca orice produs cultural fenomenul secularizării, are atât aspecte pozitive dar și aspecte păgubitoare. Nimeni nu poate contesta că iluminismul, care este motorul procesului de secularizare, a pus în circulație idei de o valoare deosebită pentru civilizația și cultura europeană, adică ideea de națiune, ideea de drepturi ale omului, ca să nu mai vorbim de progresul științific pe care l-a făcut posibil în lupta cu forțele conservatoare. Dar marea problemă pe care secularizarea o ridică în fața creștinismului constă în tendința lui în a orienta pe om mai mult față de lumea de aici, decât față de lumea spirituală”.⁶⁰

Referitor la cauzele care au favorizat apariția fenomenului secularizării, preotul Dumitru Popescu este foarte categoric atunci când afirmă că ”secularizarea a fost rezultatul unei formidabile confruntări între

⁵⁹ René RÉMOND, *Religie și societate în Europa. Secularizarea în secolele al XIX-lea și XX*, traducere de Giuliano SFICHI, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 18.

⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 66.

Biserică și cultura occidentală”. Dezvoltând această afirmație, părintele profesor vine cu explicații menite să facă lumină atât în ceea ce privește fondul cât și forma problemei. El continuă:

”Pe de o parte, Biserica a căutat să sacralizeze și să-și extindă autoritatea ei asupra lumii, pe de altă parte, cultura apuseană, începând cu Renașterea și sfârșind cu Iluminismul și Revoluția Franceză, a dat naștere procesului de secularizare care tinde la emanciparea omului de sub tutela autorității religioase.”⁶¹

Rezultatul acestei confruntări dintre Biserică și cultură⁶² nu este greu de anticipat. Cultura occidentală a câștigat tot mai mult teren extinzându-și sfera de influență a pseudo valorilor promovate, în toate sferele existenței umane, inclusiv în cea religioasă. Consecințele acestor mutații sunt atât de pregnante încât au dăinuit peste secole, influența acestora, vizibil amplificată, continuă să modeleze existența omului postmodern. Referitor la acest aspect, în introducerea pe care o face în studiul *Unitatea Cosmosului și Teoria dublului adevăr*, preotul Dumitru Popescu face următoarea remarcă:

”Procesul de secularizare, ale cărui consecințe sunt cunoscute astăzi în toată amploarea, este rezultatul unei mutații considerabile în cultura europeană, care a schimbat accentul de la Dumnezeu la om, în mod antropocentrist, și a așezat omul în locul lui Dumnezeu pe pământ. Datorită acestui fapt, omul a căutat să-L izoleze pe Dumnezeu în transcendența Sa inaccesibilă, și să transforme lumea într-o mașină care funcționează independent de Dumnezeu și chiar de om.”⁶³

⁶¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 66.

⁶² Pr. Ioan BIZĂU, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 90.

⁶³ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, ”Unitatea Cosmosului și Teoria dublului adevăr”, în *Teologie și Științe naturale. În căutarea dialogului*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002, p. 27.

Această nouă filozofie existențială, a distrus ordinea interioară creației, substituind-o celei exterioare, bazată pe legea cauzalității mecaniciste.⁶⁴

Așadar, potrivit concluziilor enunțate în studiile sale, preotul Dumitru Popescu este de părere că secularizarea, în forma pe care o cunoaștem astăzi, este concretizarea unei concepții autonomiste despre om, mai întâi în raportul său cu Dumnezeu, apoi chiar cu restul lumii create. Acest fapt presupune o deplasare a centrului de gravitate al vieții și culturii de la Dumnezeu la om⁶⁵. Aceasta echivalează cu un antropocentrism început de Renaștere, preluat și dezvoltat de Iluminism, și devenit o caracteristică a modernității. Datorită acestui antropocentrism îmbrățișat, omul nu se mai închină înaintea Rațiunii divine, ci începe să venereze propria rațiune. Potrivit gânditorilor iluminiști, doar prin intermediul forței rațiunii, omul poate ajunge la o înțelegere completă a realității, devenind astfel stăpânul propriului destin, iar în final, al întregului univers. Rațiunea, astfel înțeleasă, este suverană. Nu mai este loc pentru intervenții supranaturale sau pentru providența divină. Nu este permis ca Revelația divină, Tradiția sau Dogma sacră să controleze exercițiul ei. "A îndrăzni să cunoști", noul curent filosofic promovat de Immanuel Kant, devine esența iluminismului și adevărul central al culturii europene.⁶⁶

Prin urmare, "Epoca Luminilor"⁶⁷ a reprezentat o etapă decisivă în derularea procesului de secularizare a Europei, atât în ceea ce privește absolutizarea rațiunii umane, cât și în perspectiva înstrăinării culturii de experiența religioasă.⁶⁸ "Omul luminilor" căuta să se descopere pe sine însuși în spațiul unui Univers tot mai mult considerat ca aparținându-i și pe care îl putea defini și redefini pur-rațional, fără a implica

⁶⁴ Jurgen MOLTSMANN, *God in Creation*, University Press, London, 1992, p. 357.

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 67

⁶⁶ Lesslie NEWBIGIN, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1986, p. 25.

⁶⁷ Michel VOVELLE, *Omul luminilor*, traducere de Ingrid ILINCA, Editura Polirom, Iasi, 2000.

⁶⁸ Pierre CHAUNU, *Civilizația Europei în Secolul Luminilor*, Vol. 2, traducere de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1986, p. 468-529.

în nici un fel ideea existenței lui Dumnezeu ca și Creator "ex nihilo" al existenței.⁶⁹

Pentru Occident, iluminismul a însemnat, atât la nivelul gândirii filosofice, cât și la nivelul vieții sociale, sciziunea clară între religie și domeniul vieții publice, adică prima și cea mai profundă fractură dintre creștinism și Europa.⁷⁰

Conduc de această nouă motivație intrinsecă, prin creșterea cunoștinței s-a ajuns la o dezvoltare fără precedent a științei și tehnologiei, în detrimentul omului care asistă pasibil la un eșec în relația cu Dumnezeu. Optând pentru cunoașterea autonomă, "își pierde sensul, rațiunea, cade într-o demență a-logistică"⁷¹.

Pe lângă aceste cauze de ordin socio-cultural, la care preotul Dumitru Popescu face referință identificându-le ca fiind determinante în ceea ce privește apariția și dezvoltarea secularismului, spre deosebire de alți cercetători ai acestui domeniu, s-a concentrat asupra identificării cauzelor teologice ale secularismului.

Vorbind despre cauza teologică care a determinat trecerea de la teocentrism la antropocentrism, moment sinonim cu nașterea secularismului, după cum am arătat pe parcursul studiului nostru, preotul Dumitru Popescu face referire la o concluzie foarte importantă desprinsă în urma lucrărilor din cadrul Adunării Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor care s-a desfășurat la Canbera, în anul 1991. Cu toate că multe dintre problematicile puse în discuție în cadrul acestei Conferințe au produs controverse, Biserica Ortodoxă adoptând o atitudine mai rezervată cu privire la multe dintre temele de discuții⁷², în volumul *Teologie și Cultură*, preotul Dumitru Popescu afirmă că

"ultima adunare generală a C.E.B. de la Canbera din 1991... a reușit să identifice această cauză când a arătat

⁶⁹ Pr. conf. univ. dr. Gheorghe PETRARU, *Lumea, creația lui Dumnezeu. Perspective biblice, teologico-patristice și științifice*, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 64.

⁷⁰ Nicolae ACHIMESCU, "Secularismul ca atitudine spirituală care-l ignoră pe Dumnezeu", în *Teologia*, anul VIII, nr. 4, Universitatea Aurel Vlaicu, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Arad, 2004, p. 18.

⁷¹ Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeu – Om*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 60.

⁷² Dr. Prof. Dan SANDU, "Dificultatea credinței sau despre dificultatea de a fi ecumenic într-o lume tradiționalistă sau tradiționalist într-o lume ecumenică", în *Analele științifice ale Universității Al. I. Cuza din Iași*, 2007, p. 325.

că teologia noastră europeană a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Cu cât teologia a insistat mai mult asupra transcendenței absolute a lui Dumnezeu și a distanței Sale în raport cu lumea materială, cu atât mai mult pământul sau lumea văzută a fost întrevăzut ca un simplu obiect de exploatare umană și realitate non-spirituală golită de orice prezență divină”.⁷³

Despre această cauză determinantă a secularismului amintește preotul Dumitru Popescu în dialogul purtat cu profesorul universitar Cristinel Ioja, făcând referire la discuțiile purtate în Adunarea Consiliului Mondial al Bisericilor unde s-a afirmat că

”eroarea gravă a teologiei apusene exportată pretutindeni în lume este aceea de a fi confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație”.⁷⁴

Această ”exportare” a erorii teologice a căpătat o asemenea dimensiune, încât, în societatea contemporană a devenit o normalitate. Despre acest aspect vorbește preotul Dumitru Popescu atunci când face o analiză a lumii contemporane dintr-o perspectivă escatologică. El scrie:

”Dacă am analiza situația lumii contemporane în perspectivă eshatologică, atunci am descoperi că unul dintre cele mai importante obstacole în calea misiunii eshatologice a Bisericii îl constituie *secularizarea*. Este vorba de un proces cultural care consacră autonomia omului față de Dumnezeu, ca starea de *normalitate*, care îl îndepărtează mereu de Dumnezeu. Ea este rezultatul tragic al unei teologii „creștine”, care a confundat *transcendența* lui Dumnezeu cu *absența Sa* din creație și a eliminat din creație Duhul lui Dumnezeu, care Se purta peste ape la facerea lumii (Geneză 1, 2). Golită de imanența prezenței lui Dumnezeu, lumea a pierdut sensul eshatologic al devenirii ei spirituale iar omul s-a angajat în cursa frenetică a progresului material fără de sfârșit, care secătuieste omul în sufletul lui”. ”Din această

⁷³ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 70.

⁷⁴ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 56.

cauză”, continuă el, ”lumea a fost închisă în propria ei autonomie, în raport cu Dumnezeu, iar Dumnezeu a fost conceput, în raport cu lumea, ca o Divinitate izolată în propria Sa transcendență. Consecințele acestei dihotomii au mers atât de departe încât până și persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos a fost sfâșiată între un Iisus al istoriei, Care rămâne simplu om pe pământ, și Hristos al gloriei, Care rămâne Dumnezeu în cer.”⁷⁵

În vederea depășirii acestei dihotomii, preotul Dumitru Popescu susține necesitatea promovării pe plan teologic a prezenței lui Dumnezeu în creație. Un Dumnezeu care rămâne transcendent față de creație, datorită faptului că este necreat, dar în același timp El este prezent în creație, prin lucrarea Sa necreată, pentru a conduce creația, pe care a zidit-o și a restaurat-o prin Hristos, către scopul ei ultim. Aceasta se poate realiza numai pe calea energiilor necreate, prin care Dumnezeu rămâne atât transcendent lumii după ființa Sa, cât și immanent lumii prin lucrările Sale, pentru că, afirma într-un mod metaforic părintele profesor Dumitru Popescu, ”energiile necreate se constituie în puntea de diamante, pe care Dumnezeu coboară la om, ca omul să se înalțe la Dumnezeu.”⁷⁶

Această teologie a energiilor necreate, sau, după cum le numea Sfântul Dionisie Areopagitul, „ieșirile binefăcătoare ale izvorului dumnezeiesc”⁷⁷, considerată a fi una dintre învățăturile specifice teologiei ortodoxe, constituie cu predilecție o temă de studiu pentru preotul Dumitru Popescu. Fără a avea pretenția de a aduce ceva nou în sfera teologiei ortodoxe, domnia sa valorifică din plin tezaurul gândirii patristice, în special teologia Părinților Capadocieni iar mai apoi, teologia dezvoltată de Sfântul Grigorie Palama, aceasta nu din dorința de a repeta ceea ce au afirmat aceștia, ci în scopul actualizării, a înculturării acestei teologii.

⁷⁵ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Dumnezeu e viu și prezent în lume prin slava Sa*, Editura Teologie pentru azi, București, 2015, p. 61, 77.

⁷⁶ Pr. Dr. Dorin Octavian PICIORUȘ, *Interviuri de conștiință*, Volumul 1, Editura Teologie pentru azi, București, 2014, p. 98.

⁷⁷ SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile dumnezeiești*, Opere complete, pr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Paideia, București, 1996, p. 140.

Potrivit preotului Dumitru Popescu, Sfinții Părinți au elaborat, la vremea lor, una dintre coordonatele fundamentale ale teologiei și spiritualității răsăritene, afirmând astfel atât transcendența lui Dumnezeu după ființă, dar și prezența Lui în creație prin energiile necreate. Datorită acestui fapt,

”Biserica Răsăriteană a putut rezista asaltului secularizării și și-a păstrat încrederea în posibilitatea transfigurării omului și creației în Hristos, prin Duhul Sfânt, după voia Tatălui ceresc”⁷⁸.

La mare distanță de Părinții Capadocieni, la începutul secolului al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama, aprofundând teologia biblică și gândirea patristică de până la el, încercând să repare pe cale teologică ruptura dintre transcendent și immanent, scoate din nou la suprafață dimensiunea fundamentală a teologiei energiilor necreate, oferind astfel un răspuns provocărilor raționaliste și scolastice care amenințau viața și teologia Bisericii în aceea vreme.

Venind mai aproape de perioada contemporană preotului profesor Dumitru Popescu, am putea aminti pe Vladimir Lossky, care afirma despre energiile necreate că

”sunt manifestări libere și voluntare ale Divinității comune celor trei Persoane dumnezeiești, prin care Dumnezeu intră în contact cu omul și cu întreaga creație”.⁷⁹

De asemenea, am putea aminti pe preotul profesor Dumitru Stăniloae, care a adus o contribuție considerabilă Teologiei în general, și tot el a evidențiat, în secolul trecut, plecând de la doctrina Sfântului Grigorie Palama, faptul că distincția reală – dar nu separarea – între ființa divină absolut incognoscibilă și ne împărtășibilă și puterile sau energiile dumnezeiești necreate stă la baza unei teologii autentice.⁸⁰

Asemenea înaintașilor amintiți, preotul Dumitru Popescu vorbește despre teologia energiilor necreate ca fiind un antidot la criza culturii

⁷⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 70.

⁷⁹ Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere de Anca MANOLACHE, Editura Humanitas, București, 1998, p. 48.

⁸⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p. 6.

contemporane secularizate, în vederea depășirii antropocentrismului și a punerii în evidență a Duhului lui Dumnezeu în creație, prin lumina sau energia Sa necreată care susține întreg universul în existență.

”Prezența lui Dumnezeu...în istorie și în lume e realitatea prin care poate fi contraatacată, în mediul ortodox, secularizarea...”⁸¹

Chiar dacă nu a găsit de fiecare dată deschidere din partea interlocutorilor, a partenerilor de dialog, preotul profesor Dumitru Popescu nu a pregetat să promoveze această teologie în cele mai diverse și înalte medii, inclusiv în cadrul Conferinței Bisericilor Europene, unde, a înțezărit un oarecare interes din partea teologilor catolici sau protestanți, dintre aceștia, nu de puține ori îi amintește pe Jurgen Moltman sau Yves Congar.⁸²

4. Consecințele apariției și dezvoltării fenomenului secularizării

La fel ca atunci când vorbește despre cauzele care au determinat apariția și dezvoltarea secularismului, și când aprofundează consecințele acestui fenomen, preotul profesor folosește o dublă direcție de abordare. Pe de o parte, vorbește despre efectele pe plan cultural, amintindu-le aici atât pe cele negative cât și pe cele pozitive, iar pe de altă parte, analizează consecințele influenței secularismului asupra mediului teologic, religios și eclesial.

Pe plan cultural, cea mai pregnantă amprență lăsată de secularism se referă la deplasarea centrului de gravitate al vieții și culturii de la Dumnezeu la om. Mai exact, după cum explică preotul Dumitru Popescu în volumul *Teologie și Cultură*, ”în centrul existenței nu mai stă Dumnezeu, ci omul, adică s-a trecut de la teocentrism la antropocentrism”.⁸³

Cultura secularizată, datorită faptului că își propune cu înverșunare să trăiască prin ea însăși, prin propriile puteri și resurse, eliminându-L pe Dumnezeu din centrul existenței sale, așează

⁸¹ Octavian PICIORUȘ, *Interviuri de conștiință*, Vol. 1, p. 30

⁸² Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 164-168.

⁸³ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 67.

”ființele umane în centrul creației, făcându-le scop ultim al acestei lumi și a istoriei. Umanitatea nu este stăpâna creației, este doar administratoarea ei, dar vrea conducerea lumii printr-o bazare pe sine”.⁸⁴

Acest amplu proces al secularizării, a prins rădăcini adânci în viața omului modern și în cultura contemporană, fără a-i realiza prezența, suntem părtași la mutațiile pe care le generează:

”izolarea de către om a divinității în transcendent, autonomia creației și tendința manifestată de dominare a lumii din partea omului”.⁸⁵

Dezvoltând acest aspect, preotul Dumitru Popescu vorbește pe larg în volumul *Omul fără rădăcini*, despre trei mutații principale pe care secularizarea le-a introdus în cultura contemporană, mutații care au avut consecințe mult mai drastice, afectând relația dintre om, cosmos și Dumnezeu⁸⁶. Acest subiect îl dezvoltă și în cadrul unui studiu, *Credință și modernitate*⁸⁷, publicat în anul 2000, în Almanahul Bisericesc al Episcopiei Bucureștilor.

Prima mutație, la care deja am făcut referire, se referă la autonomia omului în fața lui Dumnezeu, autonomie datorată transferului de gravitate de la Dumnezeu la om. Această concepție antropocentristă, caracteristică culturii secularizate, a condus la existență scoasă de sub autoritatea divină, la neascultare de Dumnezeu, eliminarea sacrului din orice sferă existențială. Toate acestea au contribuit la atrofierea conștiinței morale, provocând adevărate dezastre spirituale și morale la nivel personal sau social.

Asumându-și această autonomie și sete de libertate fără nici o limită, omul contemporan uită că ”persoana umană este prețuită prin ea și pentru ea însăși, fiindcă se oglindește în ea chipul lui Dumnezeu”⁸⁸ iar

⁸⁴ Pr. Mihai HIMCINSCHI, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 118.

⁸⁵ Ștefan ILOAIE, *Revitalizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morală creștină*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 74.

⁸⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Omul fără rădăcini*, p. 11-14.

⁸⁷ Pr. Pr. Dr. Dumitru POPESCU, *Credință și modernitate*, p. 70-73.

⁸⁸ Pr. Conf. Dr. Ștefan RESCEANU, ”Dreptul omului la viață după morală creștină”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 3-4, Craiova, 1975, p. 196.

"omul este liber pentru că este chipul libertății dumnezeiești și de aceea are puterea de a alege"⁸⁹. Prin urmare, autonomia pe care o propune secularizarea, poate fi definită nu ca libertate, ci libertinaj, pentru că libertatea fără Dumnezeu nu este libertate, ci robie.⁹⁰

A doua mutație punctată de preotul Dumitru Popescu are în vedere tendința de eliminare a religiei din viața socială și comunitară, transferând-o în viața privată, aceasta datorându-se separației produse între domeniul public și cel privat. Mai mult, această separație a produs o izolare a lumii obiective – a economiei și tehnologiei, de lumea subiectivă – a culturii, a libertății, a creativității. Efectul acestei sciziuni se vede cel mai clar în viața omului modern care, renunțând treptat la valorile spirituale, se lansează într-o cursă frenetică de acaparare a acestei lumi și a bunurilor ei materiale. Ajuns în această stare, condus de dorințele sale care îi aduc o împlinire iluzorie, ființa umană ajunge să se dezumanizeze, devenind îndoielnică și neîncrezătoare în fața moralei creștine, aceasta devenind "intangibilă pentru omul modern".⁹¹

Într-o altă lucrare dedicată acestei teme, *Ortodoxie și contemporaneitate*, preotul profesor Dumitru Popescu face o descriere a consecințelor scindării dintre public și privat, afirmând că

"secularizarea aduce profanul sub autoritatea sacralului. Secularizarea este procesul care sustrage progresiv religiei toate sectoarele vieții sociale și culturale, de la artă la filozofie, de la drept la științe, de la educație la putere, și unele, și altele dezvoltându-se în cadrul unor procese autonome. Acest proces de secularizare a atins astăzi asemenea proporții încât, după cum spun specialiștii, pentru prima oară probabil în întreaga istorie, legitimările religioase ale lumii și-au pierdut credibilitatea lor, nu numai pentru anumiți

⁸⁹ Paul EVDOCHIMOV, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan POPA, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 79.

⁹⁰ Pr. Ioan BIZĂU, *Viață în Hristos și maladia secularizării*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 61

⁹¹ Herman Tristram ENGELHARDT Jr., *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, traducere de Mihail NEAMȚU, Cezar LOGIN și Ioan I. ICĂ jr, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 198.

intelectuali sau pentru indivizi izolați, ci pentru largi pături ale întregii societăți.”⁹²

Ce-a de-a treia mutație amintită în studiul preotului Dumitru Popescu, face referire la separarea dintre om și natura înconjurătoare, având ca efect transformarea acestuia într-un stăpân absolut al naturii. Considerând că omul, nu Dumnezeu, este acela care trebuie să stabilească și să impună naturii propriile legi, a condus la o atitudine de dominare și exploatare a naturii, soldată cu declanșarea unei crize ecologice fără precedent. Acționând în felul acesta, își subminează propria existență, dar și viața generațiilor care vor urma.

Toate aceste mutații, preotul Dumitru Popescu le asociază cu adevărul afirmat de teologul și filosoful Nicolae Balca, care spunea la vremea sa că ”omul antic vorbea cu cosmosul, omul medieval vorbea cu Dumnezeu, iar omul modern vorbește cu sine însuși”.⁹³

Tot la Nicolae Balca face referire domnia sa atunci când spune că

”Prin autonomie, spune părintele Balca, înțelegem tocmai contrariul teonomiei. Rațiunea începe să se simtă în epoca matură a iluminismului și de aceea caută să formeze toate raporturile vieții după principiile și pretențiile ei. Pentru omul veacului nostru, care pretinde că este autonom, norma culturii și a vieții nu mai poate fi revelația supranaturală a lui Dumnezeu, ci așa zisele adevăruri ale rațiunii. Rațiunea devine polul suprem de judecată. Omul veacului iluminist neagă revelația supranaturală, încercând să găsească pentru toate domeniile spiritualului, cât și pentru religie, anumite principii care își au temeiul în rațiune. Și lui îi reușește această operație, întrucât zice parafrazând pe Hegel - ca tot ce este rațional este și natural. Omul a creat astfel o religie naturală, un drept natural, o etică naturală și o educație naturală, toate însuflețite de ethosul autonomiei. Cu alte cuvinte, am putea spune ca autonomia rațiunii care neagă transcendența divină obligă omul să transforme cursa după bunurile materiale, după cele naturale, care nu

⁹² Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p. 183.

⁹³ Nicolae BALCA, *Criza Culturii*, în *Telegraful Român*, nr. 42, Sibiu, 1936, p. 58.

pot ostoi niciodată setea omului de eternitate, fiindcă sunt bunuri trecătoare și stricătoare. Omul nu își poate împlini setea lui spirituală și face experiența vidului spiritual sau a neantului care îl neliniștește și îl umple de spaimă în conștiința și ființa lui”.⁹⁴

În concluzie, având în vedere toate cele amintite referitor la influența și consecințele secularismului în plan cultural, putem afirma că, deplasarea centrului de gravitate al vieții și culturii de la Dumnezeu la om, fenomen datorat antropocentrismului început de Renaștere, preluat și dezvoltat de Iluminism, și devenit o caracteristică a modernității, conduce la venerarea Rațiunii umane, în detrimentul Rațiunii Divine. Ca efect implicit al acestor mutații, împreună cu răsturnarea valorilor existențiale, asistăm și la o schimbare de paradigmă culturală și ideologică – trecerea de la *Modelul Revelației Divine* la *Modelul rațiunii umane*.

Eliminând prezența Divină din sfera vieții private, sociale sau culturale, este respinsă orice ”inergență a teologiei” și este proclamată ”autonomia rațiunii, ignorându-L cu totul pe Dumnezeu”.⁹⁵

A doua direcție de abordare, aprofundată în opera preotului profesor Dumitru Popescu, în ceea ce privește analizarea influenței și consecințelor secularismului, face referire la mediului teologic, religios și eclesial. Desigur, este o certitudine faptul că toate aspectele amintite anterior, toate influențele secularismului în plan cultural sau ideologic, fie la nivel individual, fie colectiv, au influențat într-o anumită măsură și mediul teologic, religios sau eclesial. Prin urmare, preotul Dumitru Popescu, cu un profund spirit analitic, nu ezită să vorbească despre consecințele acestor influențe.

Fără a avea pretenția unei radiologii exhaustive a vastei opere a preotului profesor Dumitru Popescu, ci doar privind în ansamblu afirmațiile acestuia din studiile elaborate pe această temă, putem identifica două domenii majore pe care domnia sa le are în vedere: Secularizarea Teologiei și Secularizarea Bisericii.

În dialogul purtat între profesorul Cristinel Ioja și preotul profesor Dumitru Popescu, dialog publicat în volumul *Teologie și viață. Relevanța Teologiei Ortodoxe în lumea contemporană*, este abordat

⁹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Criza Culturii*, p. 54.

⁹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Știință și Teologie. Preliminarii pentru Dialog*, Editura Eonul Dogmatic, București, 2001, p. 25.

subiectul privind secularizarea teologiei, pornind de la cauza teologică a secularismului, și anume, ruptura teologică dintre transcendența și imanența lui Dumnezeu, subiect dezvoltat într-un subcapitol anterior în cadrul studiului nostru. În cadrul acestui dialog, întrebând fiind dacă "în teologie se poate vorbi de secularizare", preotul profesor Dumitru Popescu evită un răspuns superficial, care are în vedere doar forma, el pătrunde la rădăcina problemei, surprinde esențialul și afirmă:

"O teologie secularizată este aceea care duce lipsă de spiritualitate și de posibilitatea de a-L înălța în mod real pe Dumnezeu. Iar o teologie ruptă de spiritualitate devine o teologie moartă."⁹⁶

În gândirea celor două personalități amintite, preotul Dumitru Popescu și profesorul Cristinel Ioja, lipsa de spiritualitate din sfera teologiei este rezultatul influenței negative, infuzată de către acei teologi afectați de secularism, care nu pot depăși un orizont teologic de factură scolastică, și care, ne având o perspectivă personală ancorată în Revelația divină, fie cad în plafonare, fie prin intermediul studiilor elaborate în această manieră, ajung în opoziție cu adevărul revelat în persoana Mântuitorului Hristos. Dimpotrivă, susțin cei doi teologi, teologul contemporan trebuie să fie un promotor al unui dialog constructiv între teologie și cultură. Fără a face abstracție de cultura în trăiește și slujește, utilizând o abordare selectivă după modelul propus de Sfinții Părinți, teologul modern are datoria de a identifica aspectele pozitive și de a le valorifica din perspectiva Revelației.⁹⁷

Așadar, o teologie caracterizată de o profundă spiritualitate și ancorată puternic în Adevărul Revelației divine, o teologie aflată în armonie cu gândirea biblică și patristică, va avea întotdeauna resursele necesare în vederea contracarării asalturilor venite din partea secularismului vremii. De asemenea, demne de luat în seamă sunt și cuvintele preotului profesor Dumitru Stăniloae, care sublinia necesitatea ca teologia

"să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și a înviora această slujire.

⁹⁶ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 54.

⁹⁷ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 64-83.

Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia rece și individualistă.”⁹⁸

O astfel de atitudine nu va conduce la conflict, nici la izolarea teologiei de cultură, ci va constitui premisa dezvoltării unui dialog constructiv, cu efecte benefice pentru ambele părți.

În strânsă legătură cu tema secularizării teologiei, preotul profesor Dumitru Popescu vorbește și despre câteva aspecte particulare referitoare la un alt domeniu amintit, și anume, secularizarea Bisericii. În studiile referitoare la acest capitol, domnia sa, spre deosebire de mulți alți teologi preocupați de problematica secularizării Bisericii, nu face referire la aspectul pecuniar⁹⁹, nici la conflictul istoric dintre stat și Biserică, sau la abuzurile întâlnite în biserica apuseană, care, în opinia multora, sunt cauze determinante ale secularizării Bisericii¹⁰⁰.

Utilizând o abordare retrospectivă, preotul Dumitru Popescu identifică și punctează factorii de fond care au influențat Biserica de-a lungul istoriei, aceste influențe constituind un potențial risc și pentru Biserica contemporană. Aspectele amintite în acest caz, sunt de natură cauză-efect, unul determinându-l pe celălalt. Astfel, în acest proces, preotul Dumitru Popescu vorbește despre privatizarea credinței, aceasta fiind rezultatul separării produse între domeniul public și cel privat, această diviziune având la bază

”separația interioară a Bisericii, într-o Biserică văzută și alta nevăzută. Această separație a dus la eliminarea Duhului din Biserica văzută și societate, pentru a-L izola în subiectivitatea Bisericii nevăzute și în sfera vieții private”.¹⁰¹

Datorită acestui proces complex declanșat o dată cu Renașterea continuat cu Iluminismul și Revoluția Franceză, și ale cărui efecte se resimt în zilele noastre, Biserica a pierdut rolul important pe care-l avea în

⁹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 101.

⁹⁹ *Secularizarea averilor bisericești (1863). Motivații și consecințe*, Editura Basilica, Patriarhia Română, București, 2013.

¹⁰⁰ Joseph RATZINGER, *Europa în criza culturilor*, traducere de Delia MARGA, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008, p. 69.

¹⁰¹ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 44.

domeniul vieții publice, fiind obligată să se cantoneze în mediul privat. "Această dihotomie", precizează preotul profesor Dumitru Popescu,

"a constituit o lovitură gravă adusă creștinismului în general și celui apusean în special. Datorită ei, religia creștină a încetat să mai joace un rol obiectiv în societatea europeană pentru a fi izolată în sfera subiectivismului personal, deschizându-se astfel porțile pulverizării creștinismului în nenumărate secte."¹⁰²

Această mutație survenită în modul de manifestare al religiei, din spațiul public, comunitar, în cel personal, individual, a condus în cultura contemporană apuseană și chiar a celei românești, la punerea sub semnul întrebării, în ceea ce privește necesitatea ființei Bisericii. Se face tot mai mult abstracție de necesitatea dimensiunii eclesiale a omului contemporan. Aceasta înseamnă, că o mare parte a lumii actuale nu mai consideră că este nevoie ca Dumnezeu și Biserica Sa, să facă parte din viața ei.¹⁰³ În aceste condiții, constată Arhimandritul Teofil Tia,

„...bisericii îi este tot mai greu să își facă auzită vocea, deoarece tot mai mulți oameni nu mai sunt sau nu au fost niciodată interesați de relația cu Biserica”¹⁰⁴,

această relație fiind ocazionată doar de anumite evenimente majore, considerând Biserica a fi doar o prestatoare de servicii religioase.

Preocupat de acest aspect al vulnerabilității Bisericii în fața influențelor secularismului, Hierotheos Vlachos are în vedere mandatul misionar al acesteia, care, prin neasumare sau neîmplinire, deschide larg ușa către secularism. El spune:

„Adevărata misiune a Bisericii este tămăduirea și vindecarea omului prin Hristos în Duhul Sfânt. Când Biserica nu reușește prin întreaga sa misiune teologică, cultică, filantropică, să tămăduiască pe om și chiar societatea, înseamnă

¹⁰² Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 44.

¹⁰³ Arhimandrit Teofil Cristian TIA, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 470.

¹⁰⁴ Arhimandrit Teofil Cristian TIA, *Elemente de pastorală misionară – pentru o societate post-ideologică*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 42.

că secularizarea este prezentă în ea. O Biserică secularizată este privită mai mult ca o organizație religioasă sau chiar socială, ca un sistem ideologic fără legătură cu viața.”¹⁰⁵

Având în vedere toți acești factori care au influențat în mod decisiv biserica apuseană, preotul Dumitru Popescu își îndreaptă atenția asupra Bisericii Ortodoxe. Recunoaște pericolul și o anumită tendință de secularizare a spațiului bisericesc, la nivel practic, cu toate acestea, ”despre secularizarea spirituală a Bisericii Ortodoxe, în ansamblul ei, nu poate fi vorba”, spune domnia sa.

”În Biserica Ortodoxă este mai greu să pătrundă secularizarea pentru faptul că aceasta mărturisește prezența reală a lui Dumnezeu în Biserică și în creație. Această prezență constituie obstacolul care ține secularizarea departe de Biserică.”¹⁰⁶

Cu toate acestea, un pericol în fața căruia Biserica Ortodoxă poate fi vulnerabilă, constă în solicitarea unor intelectuali sau teologi care cer bisericii să țină pasul cu cultura vremii și să se modernizeze, în scopul declarat de a fi mai eficientă, mai relevantă, în societatea și cultura contemporană secularizată. În fața acestei tendințe, preotul profesor Dumitru Popescu a formulat un punct de vedere foarte clar și categoric. El afirmă:

„Alături de cultura românească, de inspirație ortodoxă, Biserica este confruntată cu o cultură secularizată, de origine iluministă. Suntem de acord că iluminismul a contribuit la progresul fără precedent al științei contemporane și a dat naștere civilizației moderne și prospere, spre care aspiră numeroase popoare. Orice cultură are și aspecte pozitive. Dar de aici și până la a cere Bisericii să se modernizeze este o distanță tot atât de mare ca cea de la pământ la cer, fiindcă modernitatea adusă de iluminism implică anumite aspecte care intră în contradicție fundamentală cu voia lui

¹⁰⁵ Hierotheos VLACHOS, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, traducere de Constantin FĂGEȚAN, Editura Sogia, București, 2000, p. 154-155.

¹⁰⁶ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 45.

Dumnezeu, descoperită în Hristos și consemnată în Sfânta Scriptură.”¹⁰⁷

Vis a vis de poziția de distanțare în fața tendinței de modernizare a Bisericii, preotul Dumitru Popescu are argumente solide. ”Dacă Biserica s-ar moderniza”, este de părere domnia sa,

”adaptându-se la lume, ar însemna să nu mai mărturisească idealul asemănării omului cu Dumnezeu, ca să se împărtășească din izvorul vieții netrecătoare, ci ar însemna să se scufunde în materialitatea lumii naturale secularizate”.¹⁰⁸

În gândirea preotului Dumitru Popescu, rolul fundamental al Bisericii nu este acela de conformare la cultură și societate, ci acela de a contribui la transfigurarea acestora după modelul Revelației divine. Modernizarea Bisericii este reclamată de acei intelectuali care, promovează o cale a mântuirii prin cultură, în afara lui Hristos și a Bisericii. Mai mult,

”dacă Biserica s-ar moderniza, ar însemna să se scufunde în materialitatea acestei lumi și să piardă sensul istoriei. Rolul Bisericii nu este acela de a sta la coada societății, ci de a fi lumină a lumii în Hristos”.¹⁰⁹

Conștientă de valorile teologice, spirituale și liturgice specifice ortodoxiei, Biserica trebuie să le mărturisească prin cuvânt și faptă.¹¹⁰ Rolul fundamental al Bisericii este de a pătrunde în întreaga lume în vederea transfigurării ei, și nu de a permite lumii să pătrundă în Biserică, pentru a o seculariza.

Despre acest aspect privitor la modernizarea Bisericii contemporane, vorbește și profesorul Cristinel Ioja. Adoptând o viziune amplă și cu profunde implicații practice, părintele Ioja respinge tendința de modernizare a Bisericii în sensul adoptării ”unui conformism facil cu modernitatea sau post-modernitatea”, sau ”în sensul în care înțelegem a fi

¹⁰⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Omul fără rădăcini*, p. 11.

¹⁰⁸ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață – Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 77.

¹⁰⁹ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Dumnezeu e viu și prezent în lume prin slava Sa*, p. 34.

¹¹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, p. 9.

moderne sau post-moderne alte instituții ale lumii, al căror conținut se manifestă în funcție de epocă sau etapă istorică, sau orientare politică sau social-economică.” Cu toate acestea, continuă profesorul Ioja,

”Biserica este modernă și post-modernă pentru că este Biserica Dumnezeului Celui viu... Biserica a fost, este și va fi contemporană, adică deschisă permanent, în toate timpurile și locurile, spre contemporaneitate și provocările ei. ... Biserica este modernă, post-modernă și permanent contemporană datorită centralității lui Hristos în ea și în întreaga creație, centralitate care revelează nu numai o prezență immanentă, ci și una transcendentă pe care celelalte instituții ale lumii este necesar să o redescopere și chiar să o afirme.”¹¹¹

Acceptarea influențelor culturii seculare în sânul Bisericii, va avea influențe negative ușor de anticipat, dar greu de remediat, pentru că secularismul, spunea Mitropolitul Hierotheos Vlachos,

”este pierderea vieții adevărate a Bisericii, înstrăinarea membrilor Bisericii de duhul ei autentic. Secularismul este respingerea etosului eclezial și infiltrarea așa-numitului duh lumesc în viața noastră”. ”...O Biserică care răstignește în loc să se răstignească, care trăiește în slavă lumească în loc de slava Crucii, o Biserică care cade în fața celor trei ispite ale lui Hristos în deșert, în loc să le biruiască, este o Biserică secularizată. O asemenea Biserică este menită să se acomodeze la o societate căzută și să rămână în această stare căzută; răspândește dezamăgire și disperare printre cei care caută ceva mai profund și mai substanțial.”¹¹²

Ca o concluzie în ceea ce privește perspectiva pe care trebuie să o afirme Biserica în fața pericolului secularizării, al modernizării, preotul profesor Dumitru Popescu punctează două adevăruri fundamentale

¹¹¹ Cristinel IOJA, *Homo Economicus, Iisus Hristos. Sensul creației și insuficiențele purului biologism*, p. 175-176.

¹¹² Hierotheos VLACHOS, *Secularismul, un cal troian în Biserică*, traducere de Tatiana PETRACHE, Editura Egumenita, Galați, 2004, p. 73.

pe care Ortodoxia le-a afirmat dintotdeauna. În ceea ce privește stabilirea centrului de gravitație, trebuie afirmat că

”Biserica nu este zidită pe om, ci pe Dumnezeu întrupat, pe Hristos, Dumnezeu și unicul Cap al Bisericii văzute și nevăzute.”¹¹³

Apoi, împotriva tendinței de a detașa opera mântuitoare, asociind-o culturii, trebuie afirmat că ”fără Hristos și fără Biserică, lumea și omul nu are altă alternativă decât neînțelegerea ”Marelui Tot.”¹¹⁴

Concluzii

Așa cum am afirmat deja pe parcursul lucrării noastre, potrivit preotului profesor Dumitru Popescu, relația dintre teologie și cultură este pozitivă și benefică pentru ambele părți. Pe de o parte teologia are nevoie de cultură pentru a cunoaște și răspunde problemelor care frământă omenirea. Pe de altă parte, teologia are rolul de a purifica și transfigura cultura, eliberând-o de aspectele negative.

După ce timp de multe secole raportul dintre teologie și cultură a fost caracterizat de tensiuni cu caracter distructiv când de o parte, când de cealaltă, după ce modernitatea a supraestimat valorile materiale, intelectuale sau tehnologice în detrimentul celor spirituale, după ce Dumnezeu a fost izolat în transcendent sau confundat în mod panteist cu creația, dând naștere unei culturi caracterizată de secularism, a sosit momentul, susține preotul profesor Dumitru Popescu, să înțelegem că în sânul acestei culturi secularizate putem identifica multe aspecte pozitive. Pe măsură ce aprofundează dimensiunea dialectică a raportului dintre teologie și cultură, preotul Dumitru Popescu face referire la aceste aspecte pozitive, le identifică, le apreciază la justa lor valoare, evidențiind contribuția acestora la dezvoltarea și progresul civilizației și culturii.

¹¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 89.

¹¹⁴ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Dumnezeu e viu și prezent în lume prin slava Sa*, p. 35.

Mijlocul prin care se poate realiza un astfel de dialog, afirmă domnia sa, este ordinea și raționalitatea creației. Această raționalitate a creației constituie un "mijloc de dialog între om și Dumnezeu, sau între teologie și știință".

"Mai întâi ea depășește opoziția dintre lumea valorilor materiale și cele spirituale scoțând în evidență că omul nu este numai trup ca să se preocupe obsedant doar de bunurile materiale ale acestei lumi, ci să se îngrijească și de sufletul său... În al doilea rând această ordine rațională a universului ne dă posibilitatea se depășim o spiritualitate orientată numai spre o acțiune exterioară, și să descoperim dimensiunea ontologică a spiritualității, care ne ajută să ne eliberăm de egoismul din noi, și să urmăm lui Hristos, ca să ne renască spiritual și moral..."

În centrul acestei lumi este Hristos – El este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor. El este Logosul etern prin care Tatăl a zidit întreaga lume. Prin El, Logosul întrupat din iubire, lumea este mântuită și destinată să devină o Împărăție a lui Dumnezeu. Prin Iisus Hristos, Revelația divină a adus omului eliberarea de teroarea cosmică, făcând posibil progresul civilizației și culturii în lume.

În finalul acestui studiu, considerăm a fi deosebit de relevante cuvintele rostite de preotul Dumitru Popescu în dialogul purtat cu profesorul Cristinel Ioja. Aceste cuvinte, mai mult decât am reușit noi prin intermediul acestui studiu, au puterea să sintetizeze în cel mai profund mod, valoarea dialectică a raportului dintre teologie și cultură:

"Între religie și cultură este o relație reciprocă, Cultura ajută religia să găsească mai ușor calea care duce la inima omului, dar cultura fără religie se golește de conținutul ei spiritual și se secularizează.

În lumina lui Hristos, ca Logos Creator și Mântuitor, se poate vorbi de un dialog între creștinism și cultură, dincolo de orice tendință de dominare reciprocă. Dacă creștinismul arată culturii calea care duce către Dumnezeu, cultura poate arăta creștinului calea care duce către mintea

omului, în funcție de mentalitatea epocii în care trăiește (antică, medievală, modernă sau contemporană).

Trebuie avut în vedere, că în fiecare cultură există atât aspecte benefice, care pot contribui la formarea omului, cât și aspecte malefice, care pot contribui la degradarea lui. Creștinismul răsăritean, salvează din fiecare cultură acele aspecte, care dau aripi sufletului ca să zboare către Dumnezeu.”

Prevederile canonice referitoare la abateri și sancțiuni bisericești formulate înainte de anul 1054

Ierom. Drd. Iachint (Cătălin) VARDIANU

iachint.v@gmail.com

Abstract

How can we reconcile the ontological love on one hand, and canonical sanctions on the other, in the same ecclesial space? The Orthodox Church believes that the source of the canons is based on theological and ontological conditions different from those of the common law. The system of sanctions is presented here as well as the right to appeal, in particular the right to appeal to the ecumenical patriarch of Constantinople.

Keywords:

canonical tradition, sanction, penalty, canonical law, clergy

Problema sancțiunilor și a delictelor în tradiția canonică a Bisericii¹ este una delicată, deoarece ea nu cunoaște echivalent. Ea reprezintă o contradicție flagrantă, o divergență vizibilă și, evident, reală între iubirea ontologică și exercitarea pedepsei, care este adesea legată de confirmarea puterii. Decăderea omului se situează, printre altele, la nivelul influenței exercitate asupra creației, iar sancțiunile rămân calea diacronică

¹ Pentru o analiză etimologică a celor doi termeni, vezi *** *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, EIBMO, București, 2015, p. 9 – 10.

de a exercita puterea. În schimb, iubirea ontologică presupune libertate deplină, în cazul în care nu există nici un exercițiu de putere sau orice constrângeri pentru a dobândi un rezultat sau a fi eficace în acest exercițiu. Tocmai aici vedem contradicția dintre dragoste și pedeapsă.²

Instituția statului și dreptul său ignoră acest parametru ontologic al iubirii. Teologia (viața bisericească), se bazează pe iubirea care poate veni numai după „moarte” ... moartea ego-ului, când omul moare pentru sine și trăiește în deplină libertate pentru altul, în timp ce dreptul – puțin contează dacă personal sau de stat – are loc după moartea iubirii, fiind ruptură, divorț; în cazul în care nu este precedat de o astfel de pauză, de o astfel de moarte, dreptul rămâne complet neutralizat și fără nici un sens.³

Pedepsele, sancțiunile vin după exercitarea dreptului, în timp ce „Dumnezeu este iubire” (1 Ioan 4, 8) și, în această comuniune treimică de iubire, nu există nici drept nici sancțiuni, pentru că viața în sânul Preasfintei Treimi este o viață de dragoste după moarte. Problema rămâne, așadar, deschisă.⁴

A. Sancțiuni canonice

Încă de la început, terminologia „sancțiunilor canonice” în Biserica primului mileniu pe care o vom studia în cele ce urmează, este mai flexibilă și mai neclară decât cea folosită în Occidentul creștin din al doilea mileniu.⁵ Diferiții termeni prezentați în fiecare paragraf nu reprezintă subcategorii alternative.⁶

² Vlassios PHIDAS, *Drept canonic – O perspectivă ortodoxă*, traducere de Pr. Lect. Dr. Adrian DINU, Editura Trinitas, Iași, 2008, p. 140 – 141.

³ Vezi în acest sens recenta și excelenta analiză a lui Norman DOE, *Christian Law: Contemporary Principles*, Cambridge University Press, 2013, p. 175 – 178.

⁴ Prof. dr. Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, „Les sanctions dans la Tradition canonique de l'Église orthodoxe”, în *Revue de Droit canonique*, nr. 1 – 2 (2009), p. 281.

⁵ O analiză a sancțiunilor bisericești din punct de vedere al dreptului canonic ortodox ne oferă Pr. drd. Augustin VASILE, „Sancțiunea după dreptul canonic”, în *Studii Teologice*, nr. 5 – 6 (1989), p. 17 – 26.

⁶ Pentru textele sfintelor canoane am utilizat în principal lucrarea Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Editura Sophia, București, 2005, dar și lucrările Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*

I. Sancțiuni canonice indicative

a) *dojana*:

dojana frățească⁷

dojeni care sunt susceptibile de a restabili (suma) cvadruplul.⁸

b) *epitimia (sancțiuni cu sens clar)*:

sancțiuni prin epitimii episcopale sau sinodale.⁹

II. Sancțiuni canonice referitoare la comuniune

a) *oprirea de la împărtășanie*:

pentru cei care se îndepărtează de la împărtășanie¹⁰

pentru cei care sunt privați de la împărtășanie.¹¹

b) *depunerea*:

insoțite de comentarii, traducere românească de Uroș KOVINCICI și Dr. Nicolae POPOVICI, vol. I – II, Arad, 1930 – 1936; Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. I – II, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1932 – 1935, dar și *** *Pidalionul sau Cârma Bisericii Ortodoxe*, Editura Credința strămoșească, Iași, 2013. Pentru sinodul al VIII-lea zis ecumenic, am utilizat cartea Pr. prof. dr. Constantin RUS, *Sinodul VIII (zis ecumenic). Hotărârile dogmatice și canonice*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008.

⁷ Canoanele 19 IV Ec. și 8 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 96, 119.

⁸ Canonul 6 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, 2005, p. 185.

⁹ Canoanele: 74 apostolic; 1, 5, 6, 7 Petru al Alexandriei; 3, 22 Antiohia; 11, 13 Sardica; 19, 21, 22, 25, 26, 35, 38, 53, 68, 71, 72, 74, 82, 83 Vasile cel Mare; 2, 4, 5, 7, 8 Grigorie de Nissa; 2 Teofil al Alexandriei; 5 Chiril al Alexadriei; 3, 44, 46, 49, 53, 54, 61, 67, 91, 94, 96 Trullan, 1, 5, 6, 16, 18 VII Ec. și 1 VIII Ec. (Sfânta Sofia), apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, și Pr. prof. dr. Constantin RUS, *Sinodul VIII (zis ecumenic). Hotărârile dogmatice și canonice*, p. 153.

¹⁰ Canonul 106 Cartagina, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 319.

¹¹ Canoanele 14 Sardica și 28, 122 Cartagina, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 263, 280, 327.

pentru cei depuși (detronați, în cazul episcopilor)¹²
pentru cei decăzuți din rang.¹³

c) *suspendarea oricărei funcțiuni liturgice (pentru clerici):*¹⁴
pentru cei suspendați (privați) de orice funcție liturgică¹⁵
pentru cei suspendați din orice funcție liturgică¹⁶
pentru cei suspendați de la orice act liturgic¹⁷
pentru cei suspendați de la orice activitate liturgică.¹⁸

III. Sancțiuni canonice referitoare la statutul harismelor în Biserică

a). *excluderea de la comuniune (excomunicare):*
pentru cei privați de dreptul de a se ruga (în comuniune)¹⁹
pentru cei excluși de la comuniune²⁰
pentru cei opriți de la comuniune²¹

¹² Canoanele 7 III Ec.; 2 Teofil; 1 Chiril și 5 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p.81, 458, 465, 183.

¹³ Canoanele 10 Petru; 17, 27, 51 Vasile; 7 III Ec.; 1, 21 Trullan și 5 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 364, 392, 402, 416, 81, 106, 129, 183.

¹⁴ Tradiția canonică a Bisericii folosește diferiți termeni pentru *suspendare*, care însă sunt echivalenți.

¹⁵ Canoanele 14, 15 apostolice; 10 Petru; 1, 2 Ancira; 9 Neocezarea; 3 Antiohia; 88 Vasile și 3 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 16-17, 364, 201-202, 216, 228, 433, 112.

¹⁶ Canonul 88 Vasile, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, Arad, 1936, p. 134.

¹⁷ Canoanele 27 Vasile și 26 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 402, 132.

¹⁸ Canoanele 69 Vasile; 1 III Ec. și 3 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Ed. Sophia, p. 422, 78, 86.

¹⁹ Canoanele 30 și 55 Vasile, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, Arad, 1936, p. 92, 110.

²⁰ Canoanele 11 Sardica și 24 Vasile, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 261, 400.

²¹ Canoanele 2 Sardica și 5 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 256, 183.

pentru cei respinși de la orice formă de comuniune²²
 pentru cei excluși în mod public de la: a) comuniune²³ și b) din
 biserică²⁴
 pentru cei excluși pentru o perioadă îndelungată²⁵
 pentru cei neacceptați în biserică²⁶
 pentru cei excluși de la Liturghie²⁷
 pentru cei întorși de la biserică²⁸
 pentru cei opriți de la împărtășanie și de la biserică (excomunicați)²⁹
 pentru cei opriți definitiv de la împărtășanie și de la biserică.³⁰

²² Canoanele 14 Sardica; 55 Vasile; 2 Grigorie de Nissa și 1 III Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 263, 417, 451, 78.

²³ Canonul 18 Ancira, apud. Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, Arad, 1934, p. 21.

²⁴ Canonul 2 Grigorie al Neocezareei, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, Arad, 1936, p. 10.

²⁵ Canonul 13 apostolic, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, Arad, 1930, p. 208.

²⁶ Canoanele 12 apostolic; 1 Petru; 16 I Ec.; 2, 6 Antiohia; 11 Sardica; 2, 5, 18, 22, 23, 81 Trulan și 8, 10 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 15, 359, 66, 228, 229, 261, 109-166, 186, 187.

²⁷ Canoanele 5 I Ec.; 13, 14 Teofil și 8 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, 2005, p. 58, 464, 186.

²⁸ Canoanele 62 apostolic; 11 Grigorie al Neocezareei; 5 I Ec.; 1, 2, 4, 11, 16 Antiohia; 1 Trullan și 8, 12 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 42, 358, 58, 226-233, 106, 186, 190.

²⁹ Canoanele 5, 8, 9, 10, 12, 13, 16, 24, 30, 31, 32, 36, 43, 45, 48, 51, 54, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 84 apostolice; 18 Ancira; 5 Neocezareea; 5, 16 I Ec.; 2, 4, 5, 17 Antiohia; 14 Sardica; 2, 4, 5, 18, 22, 23, 30, 44, 55, 75, 76, 81, 88 Vasile; 6 II Ec.; 2, 3, 5 Grigorie de Nissa; 81, 133 Cartagina; 1 III Ec.; 1, 3, 5, 11, 13, 18, 27, 33, 47, 50, 51, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 86, 88, 94, 96, 97, 99, 100, 101 Trullan; 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 13 VII Ec.; 3, 4, 8, 10 I – II și 1 VIII Ec. (Sfânta Sofia), apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I – II, Arad, 1930 – 1936 și Pr. prof. dr. Constantin RUS, *Sinodul VIII (zis ecumenic). Hotărârile dogmatice și canonice*, p. 153.

³⁰ Canonul 13 I – II, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 320.

b). caterisirea clericilor:

pentru cei privați de orice drept sacerdotal³¹

pentru cei cărora li s-a poruncit încetarea oricărui act liturgic³²

pentru cei cu preoție nevalidă³³

pentru cei cu calitate sacerdotală anulată (cei destituiți)³⁴

pentru cei decăzuți din rang³⁵

pentru cei care și-au pierdut rangul³⁶

pentru cei cărora li s-a retras rangul³⁷

pentru cei care și-au pierdut rangul din vina lor³⁸

pentru cei opriți de la orice slujire liturgică³⁹

pentru cei nevrednici de orice demnitate ecleziastică⁴⁰

³¹ Canonul 13 I – II, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 320.

³² Canoanele 2, 10, 14 Ancira; 10 Neocezareea; 1, 2, 9, 18 I Ec.; 69 Vasile; 1 Ghenadie al Constantinopolului și 3, 20 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 202, 207, 209, 217, 55, 56, 62, 67, 422, 469, 112, 129.

³³ Canoanele 2, 7 III Ec.; 2 IV Ec.; 1 Ghenadie și 15, 16 I – II, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 71, 76, 86, 469, 346, 347.

³⁴ Canoanele 4 II Ec.; 6 IV Ec. și 3 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 73, 88, 182.

³⁵ Canoanele 1 Neocezareea; 10 Petru; 70 Vasile; 2, 6, 7 III Ec.; 2, 10, 12, 18 IV Ec.; 1 Ghenadie; 1, 21, 34, 92 Trullan; 5 VII Ec. și 5, 13 I – II, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 213, 339, 345.

³⁶ Canonul 6 III Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1935, p. 134.

³⁷ Canonul 18 Ancira, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 21.

³⁸ Canoanele 11, 53, 62 Cartagina, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 160, 214, 226.

³⁹ Canoanele 25, 27, 31, 70 Cartagina, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 181, 183, 187, 233.

⁴⁰ Canonul 32 Cartagina, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 189.

pentru cei lipsiți de calitatea sacerdotală⁴¹
 pentru cei lipsiți de demnitatea sacerdotală⁴²
 pentru cei cărora li s-a respins onoarea ierarhică⁴³
 pentru cei destituiți⁴⁴
 pentru cei destituiți perpetuu.⁴⁵

c). destituire și excludere (pentru clerici):
 pentru cei destituiți și cei excomunicați.⁴⁶

IV. Sancțiuni canonice referitoare la participarea la sfintele slujbe

a) *Oprirea de la biserică:*
 pentru rămași străini Bisericii⁴⁷

⁴¹ Canonul 12 I – II, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 319.

⁴² Canoanele 20 Sardica; 13, 26 Cartagina; 1 Ghenadie; 81 Trullan; 5 VII Ec. și 2 VIII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 266, 273, 279, 469, 166, 183, 349 și Pr. prof. dr. Constantin RUS, *Sinodul VIII (zis ecumenic). Hotărârile dogmatice și canonice*, p. 152.

⁴³ Canoanele 3 Vasile și 5 Grigorie de Nissa, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 51, 169.

⁴⁴ Canoanele 3, 5, 6, 7, 11, 15, 20, 23, 25, 27, 29, 30, 31, 35, 42, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 76, 81, 83, 84 apostolice; 1, 10 Neocezareea; 10 Petru; 1, 2, 9, 10, 17, 18, 19 I Ec.; 1, 3, 4, 5, 10, 11, 12, 13 Antiohia; 2, 4, 5, 20 Sardica; 3, 55, 69, 70, 89 Vasile; 4 II Ec.; 1 Constantinopol; 5 Grigorie de Nissa; 11, 13, 15, 25, 26, 27, 31, 32, 53, 62, 70, 80, 105, 128, 133 Cartagina; 2, 4, 5, 6, 7, 9 III Ec.; 2, 6, 10, 12, 18, 22 IV Ec.; 1 Ghenadie; 1, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 20, 21, 23, 24, 28, 31, 32, 34, 50, 51, 55, 56, 59, 62, 65, 67, 77, 79, 80, 81, 86, 88, 92, 97 Trullan; 1, 3, 5, 7, 9, 10, 13, 18, 19 VII Ec.; 2, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 I – II și 1, 2 VIII Ec., apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I – II, și Pr. prof. dr. Constantin RUS, *Sinodul VIII (zis ecumenic). Hotărârile dogmatice și canonice*, p. 153-154.

⁴⁵ Canoanele 5 Grigorie de Nissa și 10 I – II, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 454, 343.

⁴⁶ Canoanele 5, 30 apostolice; 86 Trullan și 3 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 10, 25, 168, 182.

⁴⁷ Canonul 1 Antiohia, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 54.

pentru cei respinși, înlăturați din Biserică sau excluși definitiv⁴⁸
 pentru cei renegați public de către Biserică⁴⁹
 pentru cei pe care Biserica îi supune judecății lui Dumnezeu,
 anatematizați⁵⁰
 pentru cei incapabili de a se mai apăra și prin urmare sunt excluși de
 la orice reintegrare (cei cu probleme psihice)⁵¹

B. Delicte canonice

a) *impedimente*:

nu pot fi preoți⁵²

cei opriți de la preoție⁵³ pentru:

concubinaj cunoscut⁵⁴

conviețuirea fără concubinaj⁵⁵

⁴⁸ Canoanele 1, 2, 3 Neoezareea; 9 Cartagina; 36 Laodicea; 3, 4, 9 Teofil; 9 Cartagina și 61 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 213-214, 271, 248, 459, 460, 462, 155.

⁴⁹ Canoanele 11 Antiohia; 6 II Ec.; 3 Teofil și 1 Ghenadie, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 231, 74, 459, 469.

⁵⁰ Canoanele 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 Gangra; 29, 34, 35 Laodicea; 88 Vasile; 1, 6, 7 II Ec.; 11, 81, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116 Cartagina; 7 III Ec.; 2 IV Ec.; 7, 15 IV Ec.; 1 Ghenadie; 1, 92, 95 Trullan; 1 VII Ec. și 1, 3 VIII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 219-224, 246, 247, 248, 433, 70, 74, 76, 272, 307, 321-323, 80, 85, 89, 94-96, 106, 172, 173, 179, 349, 350 și Pr. prof. dr. Constantin RUS, *Sinodul VIII (zis ecumenic). Hotărârile dogmatice și canonice*, p. 153-155.

⁵¹ Canoanele 12 Antiohia și 81 Cartagina, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 72, 243.

⁵² Canoanele 2, 7 III Ec. și 2 IV Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1935, p. 131, 134.

⁵³ Canoanele 17, 18, 19, 22, 61, 78, 79, 80, 82 apostolice; 1, 2, 6 I Ec.; 88 Vasile și 4 Chiril, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 18-19, 20, 42, 50-52, 55, 56, 59, 433, 468.

⁵⁴ Canoanele 17 apostolic; 6 Vasile și 3, 44 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Ed. Sophia, p. 18, 383, 112, 114.

⁵⁵ Canoanele 19 Ancira; 3 I Ec.; 88 Vasile; 3, 5 Trullan și 18 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 211, 56, 433,

a doua căsătorie⁵⁶
 căsătoria cu o femeie adulteră⁵⁷
 căsătoria cu o văduvă⁵⁸
 căsătoria cu o femeie divorțată⁵⁹
 căsătoria cu o femeie repudiată de către soț⁶⁰
 căsătoria cu o persoană publică (prostituată, sclavă, actriță)⁶¹
 căsătoria cu sora soției⁶² sau cu nepoata⁶³
 căsătoria cu o femeie eterodoxă⁶⁴, eretică⁶⁵, evreică⁶⁶, idolatră⁶⁷
 castrarea (mutilarea) voită⁶⁸
 moartea voluntară sau involuntară⁶⁹
 viol⁷⁰

112, 115, 194.

⁵⁶ Canoanele 17 apostolic; 12 Vasile și 3 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 18, 390, 112.

⁵⁷ Canoanele 8 Neocezarea și 20 Ancira, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 32, 23.

⁵⁸ Canoanele 18 apostolic și 3 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 19, 112.

⁵⁹ Canonul 18 apostolic, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 19.

⁶⁰ Canonul 3 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 235.

⁶¹ Canoanele 18 apostolic și 3 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 19, 112.

⁶² Canonul 19 apostolic, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, p. 218.

⁶³ Canonul 19 apostolic și 5 Teofil, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 19, 460.

⁶⁴ Canonul 14 IV Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 190.

⁶⁵ Canonul 14 IV Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 190.

⁶⁶ Canonul 14 IV Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 190.

⁶⁷ Canonul 14 IV Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 190.

⁶⁸ Canoanele 22 apostolic; 1 I Ec. și 8 I – II, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 20, 55, 342.

⁶⁹ Canoanele 32 Vasile și 5 Grigorie de Nissa, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 93, 169.

⁷⁰ Canonul 3 Teofil, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, partea a II-a, p. 177.

adulter între cei necăsătoriți⁷¹
adulter⁷²
incest fratern⁷³
rudenii interzise, cosangvini⁷⁴
relații cu logodnica înaintea căsătoriei⁷⁵
homosexualitate⁷⁶
pedofilie⁷⁷
zoofilie⁷⁸
surditate⁷⁹
orbire⁸⁰
posedații⁸¹

⁷¹ Canoanele 61 apostolic; 3, 6, 19, 20 Vasile; 4 Grigorie de Nissa; 3, 6, 9 Teofil; 44, 53 Trullan și 20 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 42, 379, 383, 396, 397, 452, 459, 461, 462.146, 151, 196.

⁷² Canoanele 61 apostolic; 8 Neocezareea; 7 Vasile; 4 Grigorie de Nissa și 20 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 42, 216, 384, 452, 196.

⁷³ Canonul 67 Vasile, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 115.

⁷⁴ Canonul 68 Vasile, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 115.

⁷⁵ Canonul 69 Vasile, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 116.

⁷⁶ Canoanele 7, 62 Vasile și 4 Grigorie de Nissa, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 57, 114, 167.

⁷⁷ Canoanele 7 Vasile și 4 Grigorie de Nissa, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 57, 167.

⁷⁸ Canoanele 7, 63 Vasile și 4 Grigorie de Nissa, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 57, 115, 167.

⁷⁹ Canonul 78 apostolic, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, p. 303.

⁸⁰ Canonul 78 apostolic, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, p. 303.

⁸¹ Canonul 79 apostolic, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, p. 305.

neofiții⁸²

sclavul (fără consimțământul stăpânului)⁸³

femeia⁸⁴

lapșii⁸⁵

hirotonia episcopală fără acordul protosului sinodului local⁸⁶

hirotonia preotului fără acordul episcopului local⁸⁷

hirotonia preotului mai devreme de 30 ani⁸⁸

hirotonia diaconului înainte de 25 ani⁸⁹

hirotesia diaconițelor sub 40 de ani⁹⁰

hirotesia ipodiaconilor înainte de 20 de ani⁹¹

hirotonia secretă⁹²

simonia⁹³

serviciul simultan în cadrul armatei (soldat)⁹⁴

⁸² Canoanele 80 apostolic; 2 I Ec. și 3 Laodicea, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 51, 56, 238.

⁸³ Canonul 82 apostolic, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, p. 310.

⁸⁴ Canoanele 11, 44 Laodicea și 19 I Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 241, 250, 68.

⁸⁵ Canonul 3 Atanasie cel Mare, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 36.

⁸⁶ Canonul 6 I Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 37.

⁸⁷ Canonul 16 I Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 66.

⁸⁸ Canoanele 11 Neocezarea și 14 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 217, 124.

⁸⁹ Canoanele 16 Cartagina și 14 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 274, 124.

⁹⁰ Canoanele 14 și 40 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 257, 289.

⁹¹ Canonul 15 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 259.

⁹² Canonul 7 Teofil, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 179.

⁹³ Canoanele 90 Vasile; 2 IV Ec.; 1 Ghenadie; 22 Trullan și 5, 19 VII Ec., apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 435, 85, 469, 130, 183, 187.

⁹⁴ Canoanele 14 Vasile și 10 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 391, 120.

funcția simultană în mediul civil⁹⁵
 comuniunea cu ereticii⁹⁶
 păcatul conjurației (cu jurământ)⁹⁷
 păcatul cârdășiei⁹⁸
 refuzul de a-i învăța pe enoriași⁹⁹
 promovarea la propunerea conducătorilor laici¹⁰⁰
 promovarea în timpul bolii¹⁰¹
 rehirotonia¹⁰²
 hirotonia înainte de a-i aduce la creștinism pe toți cei ai casei.¹⁰³

Pentru majoritate, aceste impedimente sunt valabile atât înainte, cât și după hirotonire. Acest lucru înseamnă că nu sunt doar impedimente la hirotonie, dar și în cazul în care se descoperă că hirotonirea a fost conferită ignorând unul dintre aceste impedimente aceasta ar fi nulă; altfel spus, unele dintre aceste impedimente pot fi invocate retroactiv. Din nou, trebuie remarcat faptul că însăși statutul anumitor impedimente vizează în mod egal pe soția candidatului la preoție sau soția (preoteasa) preotului căsătorit.¹⁰⁴

b) *nu este permis (categorie de sancțiuni canonice):*
 clericilor episcopi în special:

⁹⁵ Canonul 7 IV Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 175.

⁹⁶ Canonul 7 IV Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 175.

⁹⁷ Canonul 7 Teofil, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 179.

⁹⁸ Canoanele 18 IV Ec. și 34 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 196, 283.

⁹⁹ Canonul 2 VII Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 395.

¹⁰⁰ Canonul 3 VII Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 396.

¹⁰¹ Canonul 12 Neocezarea, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 36.

¹⁰² Canoanele 27 și 48 Cartagina, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 183, 207.

¹⁰³ Canonul 36 Cartagina, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 193.

¹⁰⁴ Canonul 8 Neocezarea, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 32.

uzurparea sau încălcarea jurisdicției eclesiastice¹⁰⁵
 să vândă harul lui Dumnezeu (simonie).¹⁰⁶

2) clericilor în general:

căsătoria după hirotonie¹⁰⁷

să pună stăpânire pe bunurile personale ale episcopului după moartea acestuia¹⁰⁸

să dețină o cârciumă¹⁰⁹

să urmărească interese personale¹¹⁰

să cumpere harul lui Dumnezeu (simonie)¹¹¹

să meargă la hipodrom sau la teatru¹¹²

să amestece ofranda strugurilor cu ofranda sacrificiului¹¹³

să joace zaruri (jocuri de noroc).¹¹⁴

În cele din urmă, canonul 13 I – II Constantinopol respinge pe fiecare preot și exclude de la comuniune pe orice călugăr care, acuzându-l pe episcopul său de o crimă, nu ar trebui să rupă comuniunea canonică înainte ca episcopul să fie judecat de sinod.¹¹⁵

¹⁰⁵ Canonul 2 II Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 98.

¹⁰⁶ Canonul 23 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 270.

¹⁰⁷ Canoanele 10 Ancira; 1 Neocezareea; 15 IV Ec. și 3, 6 Trullan, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 207, 213, 94, 112, 115.

¹⁰⁸ Canonul 22 IV Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 199.

¹⁰⁹ Canonul 9 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 246.

¹¹⁰ Canonul 10 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 247.

¹¹¹ Canonul 23 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 270.

¹¹² Canonul 24 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 270.

¹¹³ Canonul 28 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 274.

¹¹⁴ Canonul 50 Trullan, apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 304.

¹¹⁵ Canonul 13 I – II: „Cel viclean aruncând în Biserica lui Hristos sămânța neghinei eretice, și acestea văzându-le tăiate din rădăcină cu sabia Duhului, a venit pe altă cale

C) Apostazia, schisma, erezia

Printre delictele canonice se clasifică, de asemenea, și cele trei feluri de încetare a comuniunii cu comunitatea bisericească, anume apostazia, schisma și erezia.

1) *Apostazia*¹¹⁶

Este renunțarea la credința creștină, este una dintre cele mai grave delict. Aceasta poate fi comisă în mod voluntar sau sub constrângere. În primul caz,

„cel care a negat pe Hristos trebuie să fie exclus întreaga viață de la împărtășanie, permițându-i-se numai la sfârșitul vieții sale, dacă a făcut penitență la ușa bisericii”¹¹⁷,

în timp ce în cazul în care s-a obținut prin constrângere (canoanele se referă în special la lapși, adică la cei care, în timpul perioadei de persecuție a Bisericii, prin slăbiciune sau prezumție, au eșuat în îndatoririle lor de creștini), excluderea de la comuniune este prevăzută pentru o perioadă

spre viclenie, apucându-se să despartă trupul lui Hristos prin nebunia schismaticilor. Dar Sfântul Sinod, zăticnind (zădărnîcînd) desăvârșit și această viclenie a lui, a hotărât că dacă de acum înainte vreun presbiter sau diacon va osândi pe episcopul său pentru oarecare vinovație, înainte de sinodiceasca judecată și cercetare și de osândirea lui desăvârșită ar îndrăzni să se depărteze de la comuniunea cu acela și numele lui nu-l va pomeni la sfintele rugăciuni ale liturghiilor, precum s-a predanisit Bisericii, acela să se supună caterisirii și să se lipsească de toată demnitatea ieratică. Căci cel ce este rânduit în ceata presbiterială și își atribuie pripit judecata mitropoliților și osăndește însuși mai înainte de judecată, după chibzuința sa, pe părintele și pe episcopul său, acela nu este vrednic nici de demnitatea presbiteriei, nici de numele de presbiter. Iar cei ce vor urma acestuia, de vor fi dintre cei ierosiți, și ei să cadă din demnitatea lor; iar de vor fi monahi sau mireni, desăvârșit să se afurisească din Biserică, până când, desfăcând legătura cu schismaticii, se vor întoarce la episcopul lor propriu”.

¹¹⁶ Canoanele 9 Ancira și 1, 2, 3, 4 III Ec., apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, p. 11 și apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 129-133.

¹¹⁷ Canoanele 73 Vasile și 2 Grigorie de Nissa, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea a II-a, p. 118, 165.

cuprinsă între doi și treisprezece ani.¹¹⁸ Fluctuațiile în perioada de excludere de la împărtășanie arată că Biserica poate reveni de multe ori asupra deciziilor sale, pentru că ia în considerare în aplicarea sancțiunilor, nu numai vina, ci și împrejurările în care a fost comisă greșeala precum și starea lăuntrică a păcătosului.¹¹⁹

2) *Schisma*¹²⁰

Este ruptura de comuniune cu corpul eclezial, o greșeală pentru care canoanele prevăd pedeapsa excomunicării. Între schismatici și Biserică nu există diferențe majore și pot fi depășite fără prea multă dificultate, pentru că în cazul în care doresc să revină, nu li se impune un nou botez. Schisma este o încercare care nu are ca rezultat o ruptură definitivă, cel puțin până când nu se îndrăznește schimbarea formulei de botez trinitară, ei fiind „încă în Biserică”.¹²¹

Acesta este motivul pentru care împotriva schismaticilor, canoanele indică în scop terapeutic în primul rând mustrarea care se poate repeta, după caz, de trei ori.¹²² În cazul în care nu doresc să se supună episcopului, canoanele prevăd împotriva lor pedeapsa excluderii de la comuniune, în toate formele sale, în funcție de gradul de recidivă.¹²³ În ceea ce privește pe credincioși, le este interzis să aibă legături cu schismaticii.¹²⁴

¹¹⁸ Canoanele 11, 12 I Ec.; 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 Ancira; 81 Vasile și 1, 2, 7, 8, 9 Petru, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 15, 203-207, 427, 359-363.

¹¹⁹ Canonul 12 I Ec., apud Pr. C. DRON, *Canoanele, text și interpretare*, vol. II, p. 59.

¹²⁰ Canoanele 1 Vasile; 6 II Ec.; 11, 66, 67, 68, 69, 93 Cartagina; 1 III Ec.; 1 Trullan și 13, 14, 15 I – II, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 375, 74, 272, 300, 301, 312, 78, 106, 345-346.

¹²¹ Canonul 1 Vasile cel Mare; pentru o analiză aprofundată, vezi Drd. Răzvan PERȘA, „Sfântul și Marele Sinod: între o dezbatere fundamentală și fundamentalistă”, în *Renașterea* 9 (2016), p. 8.

¹²² Canonul 31 apostolic, apud Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, p. 231.

¹²³ Canoanele 31 apostolic; 6 Gangra și 13 I – II, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 26, 220, 345.

¹²⁴ Canoanele 45 apostolic; 2 Antiohia și 33 Laodiceea, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 35, 228, 247.

3) Erezia¹²⁵

Este un păcat împotriva căruia Sfinții Părinți au arătat o rigoare dogmatică superioară. Erezia, care reprezintă fie refuzul ferm al unei dogme stabilite de către Biserică, fie răspândirea unei noi doctrine, diferită de cea a Bisericii, se lovește de cea mai mare pedeapsă, și anume excluderea de la comuniune (anatema). Erezia este o încercare care are ca rezultat o ruptură completă, dacă se schimbă formula de botez trinitară. Ereticii nu mai aparțin Bisericii, pentru că ei o părăsesc prin nerespectarea sau modificarea învățăturilor sale de credință. Acesta este motivul pentru care pedepsește cu anatema orice erezie¹²⁶, pedeapsă care rezultă în excluderea totală a vinovaților de la comuniunea eclezială. Pentru a păzi credincioșii de contaminarea spirituală a ereticilor, canoanele au interzis creștinilor, sub pedeapsa excluderii de la comuniune, de a avea orice fel de legături cu ei.¹²⁷

Concluzii

Din această scurtă prezentare putem vedea că Biserica creștină înainte de marea schismă de la 1054, pentru păstrarea bunei rânduieli și a disciplinei în rândul clerului și al credincioșilor, s-a folosit și de norme juridice, alături sau în completarea celor religioase și morale. Aceste norme juridice specific bisericești s-au concretizat în hotărârile Sinoadelor ecumenice sau locale și s-au numit canoane, ele aplicând celor delicvenți, clerici sau mireni, sancțiuni în vederea readucerii lor la starea inițială, din care au căzut.¹²⁸

Pedepsele, de la cele mai simple (epitimii, dojene, suspendări), până la cele mai aspre (depuneri, caterisiri, excomunicări,

¹²⁵ Canoanele 6 Laodiceea și 1 Vasile, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 239, 375.

¹²⁶ Canoanele 1, 6 II Ec. și 35 Laodiceea, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 70, 74, 248.

¹²⁷ Canoanele 10, 64 apostolice; 11 Trullan; 2 Antiohia și 9, 33, 34 Laodiceea, apud Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 14, 43, 120, 228, 240, 247.

¹²⁸ Pr. drd. Augustin VASILE, „Sancțiunea după dreptul canonic”, în *Studii Teologice*, nr. 5 – 6 (1989), p. 26.

anateme), s-au aplicat de către autoritatea bisericească competentă după gravitatea fărădelegilor comise, având ca scop vindicarea răului și îndreptarea păcătosului. În studiul de față, ne-am propus să reîmprospătăm în memoria clericilor și a credincioșilor cunoașterea sfintelor canoane și a sancțiunilor prevăzute de ele, cu un scop preventiv, acela de a-i feri de fărădelegi și de a-i îndemna spre disciplină și ascultare, pentru binele societății, dar mai ales pentru atingerea scopului Bisericii noastre, reprezentat de mântuirea sufletului.

Rezidenții venețieni din Constantinopol în sec. XI-XII¹

Drd. George Marian LĂȚCAN

latcangeorgemarian@gmail.com

Abstract:

This study is a part of the subject of relations between the West and the Orient during the Middle Ages. An episode of these relations took place during the XI-XII centuries when some Venetians settled for economic reasons in the capital of the Byzantine Empire. From this point of view, the study aims to analyze the interaction between the Venetians and the local population of Constantinople, as well as the solutions which the Byzantine state used for the integration of the Venetian residents. Nowadays, the relations between the West and the East are tense again and the emigrants in Europe are creating many social, religious and economic problems. Therefore, the integration methods implemented by Byzantine emperors will be compared to those used by current states facing the phenomenon of emigration.

Keywords:

Istorie Medievală, Emigrație, Veneția, Imperiul bizantin, Constantinopol

¹ Acest studiu beneficiază de avizul conducătorului de doctorat Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș de la Facultatea de Teologie Ortodoxa din București.

Ca orice alt imperiu, cel bizantin a dobândit un caracter cosmopolit. Având în vedere dimensiunea sa și faptul că granițele sale au atins trei continente, Imperiul bizantin a fost influențat de cultura popoarelor pe care le-a condus. Amestecul de naționalități și limbi amenința integritatea statului bizantin. Omogenitatea Imperiului a fost păstrată de preponderența religiei creștine și de ideologia universalistă promovată de împărații bizantini, concretizată în marele campanii militare. Cu toate acestea, elementul cosmopolit al Bizanțului a expus *regina orașelor*, Constantinopolul. Capitala Imperiului bizantin a constituit o atracție pentru Occident, care în secolul al XI-lea căuta noi orizonturi.

Primii apuseni care au descoperit Bizanțul au fost pelerinii Locurilor Sfinte, care trebuiau să traverseze cel mai puternic Imperiu al timpului. *Și atunci când se întâmpla acest lucru* prejudecățile pelerinilor erau înlocuite de uimire, *căci descopereau o lume cultă, civilizată și foarte bogată*. Spre această lume s-au îndreptat și venețienii. Aceștia au fost atrași în Constantinopol de cadrul legislativ foarte generos pe care l-au dobândit în anul 1082. Atunci noul împărat bizantin Alexie I Comnenul (1081-1118) a acordat Veneției un document de cea mai înaltă importanță, denumit *chrysobull*, prin care comercianții venețieni erau scutiți de taxele de tranzit în porturile grecești *și de controlul autorităților portuare*. În plus venețienii dobândeau zone de desfacere a mărfurilor (*Embolon*)², o brutărie, o biserică precum și anumite clădiri. Deși nu era vorba de un cartier în adevăratul sens al cuvântului, alături de spații de depozitare și de tranzacționare a *mărfurilor*³, venețienii au intrat în posesia unor imobile în care puteau locui.

Pentru bizantini statutul venețienilor era nou și incomod. Venețienii făceau parte din acea categorie a „bunilor latini”⁴, dar statutul lor privilegiat le-a permis să aibă o atitudine sfidătoare la adresa populației

² IOAN KINNAMOS, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, translated by Charles M. BRAND, Columbia University Press, New York, 1976, VI, 10, 210: „Ei au primit numeroase recompense și le-a fost atribuit în special un spațiu închis în Byzantion numit Embolon”.

³ HORATIO F. BROWN, *The Venetians and the Venetian Quarter in Constantinople to the Close of the Twelfth Century*, in „The Journal of Hellenic Studies”, vol. XL, no. 1, 1920, p. 68-88.

⁴ EMANOIL BĂBUȘ, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, Editura Sofia, București, 2016, p. 341.

capitalei bizantine. Acest statut special al venețienilor avea o tradiție. Un document din anul 992 emis de împăratul Vasile al II-a Macedoneanul (975-105), asemănător cu cel al împăratului Alexie, proteja comerțianții venețieni care tranzitau Constantinopolul și le oferea extrateritorialitate, în schimbul transportului trupelor bizantine. Singurul oficial bizantin căruia i permitea să verifice corăbiile venețiene era *logothet*-ul căilor, un demnitar de rang înalt ale *cărui atribuții erau prea solicitante* pentru a dispune de timp pentru a controla comerțianții și navele venețiene⁵.

Legislația permisivă a administrației bizantine a creat posibilitatea ca venețienii să dobândească tot mai multe clădiri în zona portuară a Constantinopolului, numită Cornul de Aur. Comerțianți latini erau prezenți aici înainte de anul 1082. Chiar în zona unde venețienii au primit proprietăți fusese un cartier deținut de comerțianții franci⁶. De asemenea, în zona Cornului de Aur erau prezenți și alți comerțianți precum sirieni, ruși, georgieni, turci⁷, armeni, palestinieni sau cumani⁸.

Cu timpul venețienii stabiliți în Constantinopol au început să stârnească invidia bizantinilor. Profitând de statutul lor special din punct de vedere financiar și jurisdicțional oferit de privilegiile chrysobulului din anul 1082, venețieni au devenit aroganți obișnuind „să trateze pe cetățeni ca pe sclavi”⁹. Problemele s-au accentuat după ce venețienii au reușit să acumuleze sume considerabile de bani. Pătrunderea agresivă a Veneției în economia bizantină a produs efecte dezastruoase celei din urmă. Practic, negustorii venețieni au preluat locul bizantinilor în

⁵ ARCHIBALD DUNN, *The Kommerkiarios, the Apotheke, the Dromos, the Vardarios, and The West*, în „Byzantine and Modern Greek Studies. Center for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham”, vol. XVII, 1993, p. 17.

⁶ UGO FUGAGNOLLO, *Bisanzio e l'Oriente a Venezia*, Edizione Lint, Trieste, 1974, p. 21.

⁷ PAUL MAGDALINO, *Medieval Constantinople: Build Environment and Urban Development*, în „The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century”, vol. 39, ed. Angeliki E. Laiou, Dumbarton Oaks Studies, Washington, 2007, p. 535.

⁸ MILAN P. ȘESAU, Împărțirea administrativă a Imperiului Bizantin în timpul Comnenilor și Angelilor (1081-1204), Cernăuți, 1942, p. 614.

⁹ KINNAMOS, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, p. 210.

activitățile comerciale: „Venețienii s-au prevalat de protecția împăratului pentru a acapara toată viața economică a Imperiului”¹⁰.

Alte elemente de tensiune dintre rezidenții venețieni și populația Constantinopolului s-au datorat vecinătății locuințelor și a noilor tipuri de căsătorii. Istoricii bizantini remarcă cu îngrijorare fenomenul căsătoriilor cetățenilor venețieni cu femei indigene¹¹. Aceste căsătorii aveau consecințe religioase pentru că se nașteau primele familii mixte. Noile relații de rudenie nu se potriveau cu perspectiva bizantinilor asupra căsătoriei. Pe de altă parte, nici venețienii nu erau încântați de aceste noile tipuri de căsătorii, deoarece soțiile bizantine *iși influențau soții să renunțe la tradițiile lor religioase*.

Un aspect ce a favorizat adaptarea venețienilor în societatea bizantină a fost cel cultural. *Încă de la începutul istoriei lor*, venețienii au fost fascinați de cultura bizantină. Cel mai bun exemplu *în acest sens este* reprezentat de biserica San Marco din Veneția. În construirea acestui locaș au fost implicate numeroase resurse umane bizantine, precum arhitecți și constructori. De fapt, însăși forma bisericii a respectat planul bisericii Sfinților Apostoli din Constantinopol. Până la biserică, cultul Sfântului Marcu s-a dezvoltat *în* Veneția tot pe filieră bizantină. Probabil din acest motiv, *în secolul al XII-lea* venețienii au construit chiar în Constantinopol o biserică dedicată Sfântului Marcu. Aceasta a devenit centrul spiritual al rezidenților venețieni din Constantinopol. Cazul nu va fi izolat, căci atunci când venețienii își vor stabili o colonie *în Orient* vor amplasa în mijlocul comunității o biserică dedicată spiritual Sfântului Apostol Marcu. Până la bisericile de acest tip, documentul din anul 1082 prevedea acordarea venețienilor bisericii Sf. Achindin. Importanța acestei biserici nu era doar spirituală. Biserica deținea o brutărie, un detaliu esențial pentru viața cotidiană a venețienilor. Mai important, în grija acestei biserici au fost lăsate măsurile și greutățile comerciale. Dreptul ca venețienii să controleze pe teritoriu bizantin măsurile folosite în comerț constituia un alt lucru neobișnuit pentru societatea medievală.

Până la mijlocul secolului al XII-lea, numărul de rezidenți venețieni din Constantinopol a crescut atât de mult *încât* aceștia pretindeau noi proprietăți. Oportunitatea a fost oferită în timpul cruciadei a doua

¹⁰ Nicolae IORGA, *Relations entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1923, p. 162.

¹¹ KINNAMOS, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, p. 210.

(1145-1149), atunci când Veneția, acordând asistența maritimă obișnuită împăraților bizantini, a cerut extinderea cartierului din capitala bizantină¹². Ca urmare, *împăratul* Manuel I Comnenul (1143-1181) a încercat să controleze evoluția coloniei venețiene din Constantinopol. Suveranul bizantin a considerat că problemele generate de noii locuitorii ai capitalei sale ar trebui gestionate mai clar și a dispus *împărțirea* venețienilor între cei care erau rezidenți în Constantinopol și cei care erau doar în tranzit. Așadar, venețienii au fost clasificați în două categorii: *burgensis*, și anume acei rezidenți stabiliți în Constantinopol prin relații comerciale sau chiar conjugale și care își exprimau fidelitatea față de Bizanț precum și cei care erau doar în trecere: „Separându-i pe cei ce trăiau în Byzantion și față de cei ce ajungeau aici pentru negoț, i-a numit pe cei dintâi, în limba latină, *bourgesioi*, după ce a avut grijă să-i dea promisiuni că vor continua să asculte romanii cât timp cât vor trăi”¹³. Se pare că această intervenție a împăratului bizantin făcea parte dintr-un proiect mai mare de integrare a rezidenților latini în societatea bizantină. Spre finalul secolului al XII-lea, administrația centrală bizantină a aplicat aceeași *împărțire* socială altor comunități latine stabilite în Constantinopol, ca cea a pisanilor, a genovezilor sau a francilor.

Principalele curențe ale *măsurilor luate de împăratul bizantin* au fost de natură formală și momentul destul de târziu în care au fost luate. Spre sfârșitul secolului al XII-lea, consecințele implicării venețienilor în societatea și economia bizantină erau deosebit de grave. Coabitarea dificilă cu venețienii în Constantinopol îi determina pe bizantini să-și consolideze opinia negativă față de venețieni, ce erau la fel de lipsiți de virtuți ca ceilalți *latini*¹⁴.

Nemulțumirile se resimțeau și la nivelul populației bizantine, care era nevoită să asiste la lupte de stradă dintre venețieni și genovezi. Atacul venețienilor din anul 1170 asupra caselor genovezilor din Constantinopolul¹⁵ îl deranja și pe împăratul Manuel I, mai ales după

¹² G. F. TAFEL, G. M. THOMAS, *Urkunden zur altern Handels und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, Wien, 1856, p. 109.

¹³ KINNAMOS, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, p. 211.

¹⁴ NICOLAE IORGA, *Histoire de la vie byzantine*, vol. III, București, p. 74.

¹⁵ KINNAMOS, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, p. 210: „S-au răsculat împotriva lor și le-au distrus casele până la temelii, provocându-le multe daune. Chemându-i

ce reluate tratativele cu Pisa și Genova chiar la începutul aceluși an¹⁶. Această agresiune a constituit un precedent pentru numeroase replici, care vor culmina cu masacrul latinilor din Constantinopol, din anul 1182¹⁷.

Comportamentul arogant al venețienilor din Constantinopol se datoră distanței mari față de Veneția, ceea ce a contribuit la întreruperea relațiilor dintre rezidenții venețieni din Constantinopol și autoritățile lor centrale. Cel mai bun exemplu a avut loc în timpul dogelui Vitale Michiel al II-lea (1156-1172) al *cărui apel de întoarcere în patrie a supușilor săi* a fost complet ignorat. Marele Consiliu venețian a rămas doar cu posibilitatea de a amenda rudele cetățenilor plecați.

Evoluția conflictelor dintre bizantinii și venețienii din Constantinopol l-au determinat pe împăratul Manuel să hotărască arestarea tuturor venețieni din Imperiul bizantin, în ziua din 23 martie 1171. *Măsura dură luată de împăratul bizantin nu a fost foarte inspirată, deoarece venețienii se vor răzbuca în curând. După întreruperea relațiilor politice cu Bizanțul, liderii venețieni și-au îndreptat atenția către noi aliați: normanzii, germani și papa, dușmanii tradiționali ai bizantinilor.*

După câțiva ani, împăratul Manuel I Comnenul a revenit la sentimente mai bune și a reluat dialogul diplomatic cu Veneția. Venețienii au început să-și reocupe proprietățile din Constantinopol spre anul 1183, dar a fost prea târziu. O relație normală între cele două țări nu mai era posibilă. Venețienii s-au răzbunat pe bizantini *în timpul cruciadei a patra care a dus la cucerirea Constantinopolului din 1204.*

Deși Constantinopolul era o cetate cosmopolită prin excelență, rezidenții venețieni au demonstrat fragilitatea societății bizantine. Prima greșală a *împăraților bizantini* a fost oferirea venețienilor a unui statut cu totul privilegiat în Imperiul bizantin. Din punct de vedere economic, negustorii venețieni au ajuns să fie mai favorizați de legislația bizantină decât indigenii. Așadar, un element important *în vederea integrării* unor noi rezidenție este statutul juridic al acestora. Decizia ca un singur

la judecata tribunalelor, le-a poruncit să reconstruiască casele lombarzilor și să returneze imediat ceea ce luaseră de la ei. Dar venețienii au refuzat acest lucru”.

¹⁶ PAOLO LAMMA, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, vol. II, Roma, 1957, p. 222.

¹⁷ NICETAS CHONIATES, *O city of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, translated by Harry J. MAGOULIAS, p. 251, 140.

funcționar bizantin să controleze navele venețiene acostate în portul din Constantinopol a fost complet neinspirată. Emigranții trebuie să se conformeze acelorasi legi cu populația locală. În caz contrar, tensiunile dintre noi rezidenți și populația locală vor degenera, așa cum s-a întâmplat în Constantinopol spre sfârșitul secolului al XII-lea. O legislație mai adecvată întâlnim în Veneția Evului Mediu. Cei care doreau să se stabilească aici erau atent supravegheați și trebuiau să îndeplinească anumite condiții, între care dovada plății timp de 10 ani a taxelor pretinse de republica italiană, pentru a primi statutul de cetățean venețian.

Tensiunile dintre emigranți și populația autohtonă pot fi atenuate prin apelul la mijloacele culturale. Faptul că, de la începuturile istoriei sale, Veneția a avut o relație apropiată cu Imperiul bizantin, fiind influențată de cultura bizantină la nivel religios și arhitectural, a facilitat adaptarea venețienilor în Constantinopol. Totuși elementul comercial a fost decisiv pentru declanșarea tensiunilor dintre venețieni și bizantini.

Astăzi, la aproape un mileniu de la conflictul dintre rezidenții venețieni din Constantinopol și populația indigenă scenariul se repetă. De această dată, Germania joacă rolul celui mai influent stat, în locul Bizanțului de odinioară, iar refugiații sirienii pot fi considerați noii rezidenți. În locul *chrysobulului* din anul 1082 stă legislația extrem de îngăduitoare a Germaniei la adresa unei populații siriene decimate de un război fără sfârșit. Însă, așteptările administrației centrale germane au fost înșelate de noii rezidenți și în scurt timp s-a ajuns la tensiuni. Așa cum bizantinii au ajuns până la incendierea casele venețienilor din Constantinopol, astăzi germanii sau austriecii atacă cu sticle incendia-re sau acid taberele cu refugiați sirieni¹⁸. Astfel de evenimente nu sunt izolate, iar incendierea centrelor de primire a emigranților a devenit o practică. Frecvența lor este îngrijorătoare, căci o statistică a Ministerului de Interne din Germania a cuantificat aproximativ 3500 de atacuri xenofobe împotriva refugiaților din Germania doar în anul 2016¹⁹. Un alt efect al prezenței emigranților în Germania a fost creșterea demografică,

¹⁸ <http://www.napocanews.ro/2016/09/atacuri-cu-acid-si-sticle-incendiere-in-austria-la-adresa-refugiatilor-acestia-nu-mai-sunt-in-siguranta.html> 10.05.2017.

¹⁹ <http://www.mediafax.ro/externe/in-germania-au-avut-loc-pest-3-500-de-atacuri-antiimigranti-in-anul-2016-ministerul-de-interne-16174045>, 10.05.2017.

care a ajuns la un nivel record²⁰. Este evident că situația a scăpat de sub control și este nevoie de soluții. Primele dintre ele vizează izolarea noilor rezidenți și au un caracter radical: ridicarea de garduri la graniță sau expedierea pe insule a populației care nu a reușit să se integreze²¹. Altele au un aspect mai rezonabil, dar sunt foarte dificil de pus în practică: oferirea de câteva mii de euro imigranților care doresc să se reîntoarcă în patrie²². O altă grupă de soluții sunt cele de selecție și urmăresc, spre exemplu, evaluarea inteligenței imigranților pentru a fi *îndrumați* spre meserii adecvate²³. Acest tip amintește de măsurile luate de împăratul Manuel I Comnenul în secolul al XII-lea. Întocmai ca în acea perioadă, interacțiunea dintre rezidenți și populația autohtonă a produs consecințe civile și religioase. Un exemplu recent este căsătoria unui polițist de frontieră german cu o refugiată²⁴. Din perspectivă religioasă, sunt de notorietate conflictele dintre islamici și creștini, dar există și cazuri de musulmani care s-au convertit la creștinism²⁵. Astfel, formele sub care s-au manifestat rezidenții venețieni din Constantinopol și maniera în care s-a încercat integrarea lor de către conducerea Bizanțului a secolelor XI-XII sunt asemănătoare cu interacțiunea dintre imigranții islamici și guvernele europene de astăzi.

De aceea, trebuie avute în vedere acțiunile întreprinse de către *împărații* bizantini în scopul de a adapta venețienii în societatea constantinopolitană. Din analiza relației dintre venețieni și bizantini din secolul al XII-lea se pot evidenția câteva elemente care trebuie luate în vedere de statele moderne care se confruntă cu grupuri de noi rezidenți: necesitatea unui cadru legislativ foarte clar, efortul constant al statului

²⁰ <https://www.agerpres.ro/externe/2017/01/27/populatia-germaniei-a-atins-un-nivel-record-ca-urmare-a-afluxului-de-refugiati-12-01-29>, 12.05.2017.

²¹ <http://www.infoziare.ro/stire/8593238/Solutia+Vienei+la+problema+imigrantilor:+Sa+i+tritem+in+insule>, 17.05.2017.

²² <http://www.ziare.com/invazie-imigranti/germania/germania-ofera-1-700-de-euro-fiecarui-refugiat-dispus-sa-plece-acasa-1453353>, 17.05.2017.

²³ <http://www.ziare.com/invazie-imigranti/germania/nemtii-vor-sa-le-dea-refugiati-lor-teste-de-inteligenta-ca-sa-afla-ce-pot-face-cu-ei-1417691> 17.05.2017.

²⁴ <http://www.ziaruldeiasi.ro/stiri/poveste-de-dragoste-la-granita-un-poli-tist-de-frontiera-s-a-casatorit-cu-o-refugiata-1394612.html>, 15.06.2017.

²⁵ <http://www.business24.ro/international/stiri-international/tot-mai-multi-refugiati-musulmani-ajunsi-in-germania-devin-crestini-1578229> 15.06.2017.

primitor de a integra rezidenții, *încercarea de a corela* cultura ambelor părți și, cel mai important, respect și înțelegere. Emigrația provoacă complicații complexe, în special pentru statul primitor, dar este o chestiune ce presupune o atenție deosebită și adoptarea unor politici clare și corecte pe termen mediu și lung. De cele mai multe ori lucrurile se întâmplă repede și se precipită și, prin urmare, fiecare stat modern are nevoie de un plan prestabilit cu privire la noile tipuri de rezidenți, care trebuie să includă un set clar de măsuri.

Demisia din preoție – implicații canonice și pastorale

Pr. Drd. Traian NOJEA

traiannojea@gmail.com

Abstract

In this work, we aim to analyse, in terms of canonical and pastoral, the contemporary phenomenon of resignation from priesthood. We will point at the fact that orthodox priesthood is based on vocation, meaning the call to serve God, as well as the fact that priesthood is received for a lifetime.

Therefore, any discussion related to a possible voluntary resignation is useless. The holy canons are very strict in this aspect, punishing this failure with defrocking.

Beyond canonic implications, the issue also has pastoral character, because the priest who resigns with no reason proves a wrong understanding of priesthood as God's gift for ever.

The canons allowed the resignation from priesthood under well founded reasons, on account of human weakness, but this mustn't become a general rule.

Key words

holy canons, vocation, resignation, pastoral implications, ordination, defrocking.

Încă de la întemeierea ei, Biserica creștină, deși a urmărit și urmărește realizarea unui scop spiritual, mântuirea sufletelor membrilor ei, s-a organizat ca societate, având de timpuriu toate elementele juridice ale unei societăți omenești. Organizarea aceasta, necesară și inevitabilă, a

oferit Bisericii creștine un instrument în plus și un reazem eficace pentru realizarea scopului ei. Organizarea Bisericii în forma ei externă s-a făcut după modelul societăților omenești, dar a avut la bază principiile ei proprii de cârmuire bazate pe respectarea învățăturilor de credință și pe respectarea principiilor morale.¹

Puterea legiferatoare a Bisericii determină, în mod necesar, nevoia apărării acestor principii de drept, care, în cazul în care sunt încălcate, periclitează realizarea scopului fixat de Mântuitorul Iisus Hristos.²

Puterea legislativă și jurisdicțională³ a Bisericii este justificată de poziția ei de organism social bisericesc independent, atât în ceea ce privește originea cât și scopul și mijloacele folosite pentru realizarea lui. Cu toate că ființa Bisericii este harică, totuși ea nu se poate lipsi de elementul juridic, pentru motivul că procesul realizării scopului ei, deși are la bază structuri divine, presupune în mod necesar și relații juridice, fie

¹ Pr. prof. Liviu STAN, „Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei”, în *Revista Teologică* 3 (2010), p. 175, afirmă că „în general, principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei se cuprind, pe de o parte, în charta constituțională universală a Bisericii, care constă în colecția Sfintelor Canoane, pe de altă parte, în practica îndelungată și constantă a vieții bisericești devenită obicei al dreptului canonic”. În prima categorie intră principiile: eclesiologic – instituțional; principiul organic sau constituțional – bisericesc; principiul ecumenicității; principiul ierarhic; principiul sinodal; principiul economiei; principiul autonomiei externe și principiul loialității față de stat. În a doua categorie sunt cuprinse următoarele principii canonice fundamentale cu fundament juridic sau canonic: principiul autocefaliei; principiul autonomiei interne; principiul nomocanonic și principiul teitorial.

² În acest sens, putem spune că „rostul canoanelor este acela de a împărtăși legile pozitive de Legea Vieții sau de a face ca Legea lui Hristos să desăvârșească legile date de oameni. Prin urmare canonul poate fi definit ca extinderea Legii lui Hristos asupra legii pozitive, care urmărește plasticizarea dreptății divine desăvârșite în dreptatea relativă a oamenilor, aflați în comuniunea mântuitoare a Bisericii”, cf. Pr. conf. dr. Irimie MARGA, *Curs de drept canonic pentru uzul studenților*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2009, p. 8.

³ De la lat. *jus, juris*=drept și *dicto*=rostire, exprimare. În dreptul civil, jurisdicția reprezintă *competența* de a judeca a instanțelor judecătorești, cf. Dr. Ioan PITULESCU (coord.), *Dicționar de termeni juridici uzuali*, Editura Național, București, 1996, p. 251.

între membrii Bisericii, fie în cadrul relațiilor cu alte organisme sociale.⁴ De aceea, se poate spune că după elementul haric, sfințitor și după cel didactic, elementul organizatoric sau general juridic are importanță incontestabilă în cadrul general al activității bisericești. Se înțelege că puterea legislativă și puterea judecătorească se exercită numai asupra membrilor Bisericii, calitate pe care o au cei care se botează și rămân în comuniunea credinței și sfințeniei Bisericii; această calitate se poate și pierde prin îndepărtarea de comuniune.⁵

Încălcarea, din diferite motive, a normelor juridice ale Bisericii, care, cu un termen bisericesc, se numesc rânduiele canonice, cât și a adevărilor de credință și a principiilor morale, atrage asupra celui ce o săvârșește diferite sancțiuni⁶, constatate și aplicate de autoritatea bisericească, prin organele ei competente.⁷ Puterea Bisericii de a pedepsi pe membrii ei care violează normele canonice și de credință se bazează pe Sfânta Scriptură. Însuși Mântuitorul Iisus Hristos a stabilit modalitatea potrivit căreia un membru al Bisericii trebuie să fie judecat și pedepsit pentru greșelile sale, iar dacă persistă în greșeală trebuie socotit „ca un păgân și ca un vameș” (Matei 18, 15 – 17), expresie care echivalează cu pedeapsa excluderii din Biserică sau a excomunicării, deci cu pierderea calității de

⁴ Pr. lect. dr. Patriciu VLAICU, „Biserica, realitate eshatologică și prezență instituțională”, în rev. *Tabor* 2 (2007), p. 46: „Echilibrul dintre caracterul instituțional și identitatea eshatologică este cel care determină chipul prezenței în lume a Trupului Tainic al Bisericii”.

⁵ Cf. *Regulamentului autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, p. 9.

⁶ Despre problema sancțiunilor bisericești, a se vedea în special Prof. Hdr. Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, „Les sanctions dans la Tradition canonique de l’Église orthodoxe”, în *Revue de Droit canonique*, nr. 1 – 2 (2009), p. 281 – 322, dar și Pr. drd. Augustin VASILE, „Sancțiunea după dreptul canonic”, în rev. *Studii Teologice*, nr. 5 – 6 (1989), p. 17 – 26.

⁷ Organele disciplinare și de judecată pentru clericii de mir, preoți, diaconi și cântăreți, în chestiuni pur bisericești sunt: Consistoriul disciplinar protopopesco și Consistoriul eparhial (pentru judecarea pe fond) și Sinodul mitropolitan (pentru cazurile de depunere din treaptă) și Sfântul Sinod (pentru cazurile de caterisire), ultimele două, ca instanțe de recurs (cf. *Regulamentului autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, p. 11).

membru al Bisericii. În același sens, Sfântul Apostol Pavel zice: „Scoateți afară dintre voi pe cel rău” (I Cor. 5, 13; I Tim. 1, 20).⁸

Prin *demisie* se înțelege voința manifestată într-un act unilateral, cererea scrisă prin care cel ce este implicat într-o misiune (lat. *missiō, -ōnis; missus, -ūs* – „trimitere”, „însărcinare”), într-o demnitate, se retrage din funcțiunea respectivă. Termenul este de origine latină (*dēmissiō, -ōnis* – „lăsare în jos, coborâre”), exprimând contrariul lui *missiō, -ōnis* – „trimitere”, adică renunțarea liberă la misiunea încredințată, adică după ce inițial s-a acceptat tot liber demnitatea și funcțiunea respectivă (cf. canoanelor 6, 20, 81, 83 apostolice; 3, 7, 16 Sin. IV Ec.; 21 Trullan; 10 Sin. VII Ec.; 16 Cartagina; 11 I-II).

Noțiunea de demisie, din perspectiva celor ce sunt angajați prin hirotonie în slujirea preoțească, ca membri ai clerului, stârnește numeroase discuții cu privire la efectele harice și canonice ale Sfintei Taine a Preoției, determinându-i pe canoniștii Bisericii noastre să dea un răspuns pe baza doctrinei canonice la o problemă acutizată în ultimii ani.⁹ Pentru a se înțelege corect această noțiune în contextul slujirii preoțești trebuie plecat inevitabil de la ceea ce înseamnă hirotonia și care sunt efectele ei, constatându-se dint-un studiu aprofundat, în lumina învățăturii de credință a Bisericii și a doctrinei canonice ortodoxe, că hirotonia primește solemn pe temelia celei mai importante condiții pentru intrarea în cler, *vocația*, are ca efect legătura indisolubilă între preot și slujirea preoțească, între om și Biserică pentru întreaga viață.¹⁰

Din păcate însă, observăm în timpurile mai noi o îndepărtare de la această condiție fundamentală a hirotoniei, în detrimentul altora, socotite mai adecvate timpurilor moderne, cum ar fi condițiile intelectuale, religioase sau sociale.¹¹ Desigur, nimeni nu pune la îndoială importanța

⁸ Pr. drd. Augustin VASILE, „Sancțiunea după dreptul canonic”, p. 18.

⁹ A se vedea de pildă analiza Lect. univ. dr. Mihai CONSTANTINESCU de la Craiova, postată pe data de 26 ianuarie 2011 pe blogul personal (<http://iulianmihaiconstantinescu.blogspot.ro/2011/01/demisia-din-preotie-o-problema-canonica.html>).

¹⁰ Prof. Iustin MOISESCU, „Ierarhia bisericească în epoca apostolică”, în rev. *Mitropolia Olteniei* 1 – 3 (1954), pp. 52 – 74 și nr. 4 – 6, p. 209 – 233.

¹¹ Despre condițiile intrării în cler, a se vedea mai pe larg Pr. lect. drd. Constantin RUS, *Condițiile intrării în cler în Biserica Ortodoxă, Studiu istoric – canonic*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 1999, 287 pp.

acestor din urma condiții în privința administrării Tainei Hirotoniei. Însă la ce folosesc aceste condiții dacă condiția primordială, *vocația* sau *chemarea*, lipsește? *Cui prodest?*¹²

Prin vocație înțelegem o chemare deosebită, o aptitudine către ceva, sau, mai bine zis, o predispoziție manifestată printr-un interes deosebit față de un anumit obiect sau profesie.¹³ Vocația presupune o serie de orientări, un complex de preferințe și înzestrări naturale pentru o anumită formă de muncă. A avea vocație pentru o profesie înseamnă a avea aptitudini psiho-fizice pentru exercitarea ei în cele mai bune condiții. Aceste predilecții și înzestrări naturale determină orientarea noastră către o anumită formă de activitate ce ne pasionează sau către o îndeletnicire care se potrivește posibilităților noastre fizice și psihice.

Fiziologic vorbind, este vorba de un fond nativ. Acest fond, pentru a se putea manifesta și contura în viața noastră, este absolută nevoie ca el să fie format și canalizat prin muncă perseverentă și prin acțiunea factorilor educativi, sociali și religioși: familie, școală, biserică, colectivitate, îndrumarea părintească a duhovnicului, presa, mijloacele mass – media etc.

De aceea, vocația nu se poate depista în totalitate în faza copilăriei, pentru că atunci predispozițiile sunt în stare latentă și germinativă. Abia pe la vârsta de 18 – 20 ani începe să se descopere și să se cultive propriu-zis vocația, pentru că adolescența implică maturizarea gândirii și lărgirea orizontului de cunoaștere a lumii, a mediului și a vieții în genere, sub toate aspectele ei. Acesta este momentul oportun, când se cristalizează aptitudinile vocaționale și abia de aici încolo se poate orienta și direcționa tânărul în raport cu înclinațiile sale. De felul cum înțelegem alegerea profesiei, depinde calitatea roadelor muncii noastre de mai târziu. Cu alte cuvinte, vocația determină randamentul muncii în orice domeniu de activitate, fiindcă omul de vocație se identifică cu profesia pe care și-a ales-o. El nu muncește din obligație, ci din pasiune. În mod

¹² Părintele profesor Ion BRIA vorbește extraordinar de frumos despre relația dintre parohie, preot și credincios, despre identitatea și misiunea lor, în lucrarea *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 302 – 342.

¹³ Cf. *Dicționarului explicativ al limbii române* (ediția a II-a revăzută și adăugită), Editura Univers Enciclopedic, București, 2009.

firesc, munca pentru el nu mai este considerată o povară, ci un izvor de binecuvântare, de plăcere, un mijloc de progres și o necesitate vitală.

Marile genii și celebriități (savanți, inventatori și creatori de artă) au fost oameni de vocație, pentru că și-au valorificat talentul la maximum și ceea ce au realizat au făcut din spirit altruist, din plăcere și din dragoste, și nu din interese personale. Vocația pentru preoție este o înclinație firească sau înăscută spre această misiune nobilă și sfântă. Ea se manifestă în perioada copilăriei și a pubertății și se recunoaște printr-o serie de calități sufletești care îl disting în mod deosebit pe tânăr, cum ar fi: sinceritatea, seriozitatea în purtări, comportamentul ireproșabil, firea blândă, sentimentală și delicată, înclinată spre meditație și rugăciune, modestie, decență în cuvânt și fapte, generozitatea, stăpânirea de sine, iubirea față de semenii și, în mod deosebit, predispoziția spre evlavie și religiozitate concretizată în participarea regulată la slujbele bisericești, îndeplinirea poruncilor Bisericii, respectarea posturilor, cinstirea fețelor bisericești și a lucrurilor sfinte, lecturarea cărților ascetico-filocalice și a Sfintei Scripturi, evitarea distracțiilor și a plăcerilor lumești, mărturisirea și împărtășirea periodică în cursul celor patru posturi de peste an, buna cuviință creștinească, afectivitatea față de cei din jur și râvna neistovită de a cunoaște și aprofunda cunoștințele religioase și cuvintele dumnezeiești ale Scripturii (II Timotei 3,15).¹⁴

Toate aceste preocupări și trăsături religioase morale sunt semne evidente ale vocației preoțești.¹⁵ Dacă cel care le posedă și practică este în suflet de gândul și dorința sinceră și curată de a deveni preot, spunem despre un asemenea tânăr că are chemare de sus sau vocație. Vocația este confirmată de virtuțile și îndeletnicirile sale duhovnicești și de imboldul său lăuntric de a deveni slujitor al altarului. Acest impuls firesc apare în mod vădit în ființa sa ca o necesitate organică care îl împinge în mod spontan spre slujirea lui Hristos și a oamenilor din convingere ne-trămutată și din dragoste creștinească sinceră, arzătoare și nobilă de a lucra cu cuvântul și cu fapta la mântuirea sufletelor.¹⁶ Această dragoste

¹⁴ Pr. prof. dr. Gheorghe LIȚIU, Pr. lect. dr. Dorel MAN, *Curs de Teologie Pastorală*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2002, p. 49 – 52.

¹⁵ http://roea.org/files/Clergy%20Resources/Slujirea-Preoteasca_Pr_Ioan_Iancu.pdf (accesat 12.04.2017).

¹⁶ Pr. prof. dr. Constantin GALERIU, „Preoția ca slujire a Cuvântului”, în *Ortodoxia*, anul XXXI (1979), nr. 2, p. 364.

exclde orice formă de egoism, stinge dușmăniile și ura și înăbușă toate barierele subiective ale intereselor materiale, mărunte și meschine, pentru că esența preoției creștine stă în iubirea de Dumnezeu și zeul apostolic de dăruire și jertfire pentru semenii, spre a-i uni cu Hristos, „păstorul cel bun care își pune sufletul pentru oile Sale” (Ioan 10, 11).

Această iubire evanghelică definește misterul și sublimul preoției și colorează întreaga activitate pastoral-misionară a preotului de vocație, pentru că devotamentul și zelul pastoral este

„superlativul dragostei preotului pentru păstoriții săi; este acea dragoste care nu se liniștește, nu simte odihnă și împăcare până ce nu a făcut totul, până ce nu a încercat toate mijloacele, până ce nu a plătit toate jertfele pentru câștigarea sufletelor”.¹⁷

Acesta este termometrul și busola adevăratei slujiri preoțești, iar cel ce vrea să îmbrățișeze această misiune înaltă și plină de răspundere „trebuie să ardă de dragoste pentru credincioșii săi înainte chiar de a intra în cler. Nu-i nevoie să-i cunoască mai întâi personal și individual, pentru ca inima lui să vibreze de o astfel de dragoste”.¹⁸ În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae spunea că „nu poate fi vrednicie mai înaltă pe pământ decât aceea de a sluji lui Dumnezeu ca preot”.¹⁹

Purtarea evlavioasă, educația creștinească și râvna de a împlini virtutea sunt însușiri care zugrăvesc și profilul religios-moral al adevăratului creștin, însă viitorul preot, pe lângă aceste calități, trebuie să facă dovada unui eroism moral mai înalt care implică renunțare, nevoință asiduă, înțelepciune, tact, răbdare, luptă acerbă împotriva răului, prudență și perseverență plătite adeseori cu prețul jertfelor. În aceasta constă cheia introspecției și a analizei pe care trebuie să și-o facă cel ce aspiră să primească harul preoției. El trebuie să se cerceteze bine pe sine, să vadă dacă descoperă în inima sa acest foc sacru, atât de viu ca să-l arunce cu toata ființa în acțiune, să-l susțină într-o lucrare prodigioasă, rodnică

¹⁷ Pr. prof. Petre VINTILESCU, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, București, 1935, p. 93.

¹⁸ Pr. prof. Petre VINTILESCU, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, p. 96.

¹⁹ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, „Sublimitatea preoției și îndatoririle preotului”, în *Mitropolia Olteniei*, anul VIII (1957), nr. 5 – 6, p. 304.

și sensibilă intemeiată pe sacrificiu, pe jertfirea de sine pentru binele obștesc.²⁰

Preoția nu este o slujbă ca oricare alta.²¹ Cel ce consideră preoția o carieră, o sursă de venit sau un mijloc de trai cât mai comod și mai luxos, se înșeală amarnic și dacă intră în preoție cu astfel de gânduri și preocupări, va deveni un om ratat care își va pierde sufletul său și-i va duce la pieire și pe alții, devenind pentru cei mai mulți pricină de osândă și de sminteală (Matei 18, 6 – 7).²² Unul ca acesta nu va deveni niciodată un păstor bun, ci un simplu funcționar sau, mai bine zis, un năimit care nu intră în staulul oilor prin ușă, ci sare pe aiurea, căci nu vine cu gând sincer și devotat de a păstori turma, ci de a o exploata în beneficiul său personal (Ioan 10, 1).²³

Atunci, de unde împrumută tânărul elanul, însuflețirea și entuziasmul pentru a sluji cu abnegație și dăruire misiunea sacră de sfințitor și păstor de suflete? Din exemplul Mântuitorului, al Sfinților Apostoli și al Sfinților Părinți care ne-au lăsat în persoana și activitatea lor, inegalabile modele de slujire preoțească și trăire creștină.²⁴ Însă și astăzi mai întâlnim exemple de preoți distinși care se străduiesc să întruchipeze în faptă idealul evanghelic al apostolatului creștin, încercând să-i îndrepte pe credincioși pe calea mântuirii cu cuvântul și cu exemplul vieții lor pilduitoare, căci

²⁰ <https://www.scribd.com/document/187838725/Voca%C5%A3ia-%C5%9Fi-responsabilitatea-slujirii-preo%C5%A3e%C5%9Fi-in-epoca-modern%C4%83> (accesat 12.04. 2017).

²¹ În acest sens, Sfântul Mitropolit Andrei Șaguna arăta că preoții au patru mari responsabilități în slujirea lor: de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu, de a-și petrece viața conform preceptelor evanghelice, de a sluji cele sfinte și de a se ruga neîncetat. De fapt, întreaga sa *Teologie Pastorală* se fundamentează pe aceste patru mari obligații, cf. Andrei ȘAGUNA, *Teologia Pastorală pentru preoții de lege ortodoxă răsăriteană* (ed. Pr. Emil CIOARĂ), Editura Universității din Oradea, Oradea, 2008, p. 4 – 5.

²² Pr. prof. dr. Ioan C. TEȘU, *Frumusețea și sublimitatea preoției creștine*, Editura Doxologia, Iași, 2010, p. 102.

²³ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, p. 121 – 129.

²⁴ Pr. lect. drd. Constantin RUS, „Preoție și comuniune”, în *Teologia*, 2 (2001), p. 48.

„turma care urmează cuvântul și purtarea păstorului, înaintează în viața duhovnicească mai mult văzând pilda acestuia decât auzind îndrumările lui”.²⁵

În acest context, ne revin în minte și îndemnurile nepieritoare ale Sfântului Grigorie de Nazianz din al său *Tratat despre Preoție*:

„Trebuie să fiu eu mai întâi curat și apoi să curăț pe alții. Să fiu eu înțelept ca să înțeleptesc pe alții. Să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții. Să fiu eu aproape de Dumnezeu, ca să apropii pe alții. Să fiu eu sfânt, ca să sfințesc pe alții”²⁶,

dar și ale Fericitului Augustin, care spunea că „Dacă nu ești chemat, fă să fii chemat”.²⁷

De aceea, unul dintre primele efecte ale hirotoniei canonice este imposibilitatea renunțării după bunul plac la preoție, gravitatea acestui act fiind reflectată în textul canonului 7 al Sinodului IV Ecumenic (Calcedon, 451) care prevede că cei rânduiți în cler, precum și monahii, dacă s-ar lepăda de slujirea lor pentru a îmbrățișa o dregătorie lumească, să fie anatema („ἀναθεματίζεσθαι”), cea mai gravă pedeapsă a Bisericii. Faptul că pentru lepădarea de slujirea preotească se prevede anatema ca pedeapsă bisericească se poate explica, așa cum găsim la Zonaras și la Balsamon, avându-se în vedere că abandonarea de bunăvoie a preoției este, de fapt, propria dezbrăcare de demnitatea preotească („εαυτους της αξιας της ιερατικής γυμνοσάντες”), fiind apoi pedepsiți ca simpli mireni.²⁸

Menționăm că prin caterisire trebuie să se înțeleagă acea pedeapsă („poena vindictiva”) impusă de o instanță de judecată bisericească

²⁵ Sfântul Grigorie cel Mare (Dialogul), *Cartea regulei pastorale*, traducere în românește de Pr. prof. dr. Alexandru MOISIU, Sibiu, 1987, p. 51.

²⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont, sau Despre preoție*, traducere în românește de Pr. D. FECIORU, București, 1987, p. 166; vezi și <https://doxologia.ro/viata-bisericii/documentar/vocatia-preoteasca-tratatul-despre-preotie-al-sfantului-grigorie-de-nazianz> (accesat 19.04.2017).

²⁷ „Si non es vocatus, fac ut voceris”, cf. Pr. prof. dr. Gheorghe LIȚIU, Pr. lect. dr. Dorel MAN, *Curs de Teologie Pastorală*, p. 56.

²⁸ Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol I, partea a II-a, traducere de Prot. Uroș KOVINCICI și Dr. Nicolae POPOVICI, Editura Diecezană, Arad, 1931, p. 202 – 204.

competență, prin care un cleric este privat permanent de treapta sa pentru unele păcate grele.²⁹ Pentru aceasta, clericul nu se poate întoarce din proprie inițiativă la starea de laic, neputând demisiona din preoție pentru alte avantaje întrucât aceasta contravine principiului juridic „Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest” („Nimeni nu poate să-și facă o situație mai bună prin prisma/din cauza propriei greșeli”)³⁰, ci ar putea cere numai să fie deprivat de funcțiile sale, pe baza mărturisirii vreunui păcat care l-ar opri de la exercitarea puterii bisericești din starea clericală.³¹

Cel ce renunță la preoție pentru o slujbă lumească (fie ea și în slujba cetățeanului, în cazul aleșilor locali³²), cu siguranță nu are vocație pen-

²⁹ Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, „Caterisirea în Dreptul bisericesc ortodox”, în *Studii Teologice*, anul XXXIX (1987), nr. 5, p. 82.

³⁰ Este vorba despre o maximă a celebrului jurisconsult roman Ulpianus (cca. 170 – 223), preluată și de dreptul imperial bizantin (*Digesta* 50, 17, 134, 1), iar mai apoi și de dreptul bisericesc. Pentru o analiză a acesteia, a se vedea John George PHILLIMORE, *Principles and Maxims of Jurisprudence*, The Lawbook Exchange, Ltd., 1856, p. 224 – 226. În rezumat, greșeala este un act ilegal. Când sursa în sine este greșită, beneficiul este, de asemenea, greșit. Se poate dobândi un titlu fals, dar mijloacele prin care se dobândește acesta nu sunt legale. În concluzie, persoana care obține un drept prin mijloace ilegale trebuie să întoarcă acest drept proprietarului de drept.

³¹ Pr. conf. dr. Constantin Rus, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor la starea de laici”, p. 40.

³² Problema este de actualitate pentru că mai ales după 1991, au existat o serie de clerici care au candidat și au fost aleși pe diferite funcții, de la consilieri locali și primari, la parlamentari. În contradicție cu prevederile canonice, acești clerici s-au „auto-suspendat” pe perioada exercitării mandatului. Pornind de la această realitate și luând în considerare principiile canonice ortodoxe, în februarie 1996, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a dat un comunicat (Nr. 1066/1996) privind poziția Bisericii în perspectiva alegerilor, prin care clericilor li se recomandă abținerea de la activitățile politice de partid. Din nefericire, aceasta a fost doar o precizare, deși, conform sfintelor canoane, ea ar fi trebuit să fie o hotărâre prevăzută cu pedeapsa caterisirii. Abia în anul 2004, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a luat o hotărâre clară de interzicere a înscrierii clericilor în partidele politice (Hotărârea nr. 410/2004). Cei care la acea dată erau deja membrii de partid, li s-a dat posibilitatea de a se decide pentru una din cele două: preoția sau activismul de partid. Rezultatul acestei hotărâri a fost evident, în Parlamentul României, ales în 2004, nu au mai

tru preoție și nu s-a cercetat pe sine, nu a reflectat îndeajuns asupra importanței și a responsabilității preoțești, în deplină libertate, neglijând greutatea jugului slujirii preotului care trebuie să fie credincios slujirii preoțești până la sfârșitul vieții, ca iconom al tainelor dumnezeiești și ca slujitor al lui Hristos (I Cor. 4, 1 – 2).³³ Prin urmare, dreptul canonic ortodox oprește clericii de a se implica în politica de partid, din două motive: mai întâi, pentru că politica de partid presupune coborârea clericilor de la propovăduirea credinței creștine, la afirmarea ideologiilor echivoce (și de cele mai multe ori ieftine) de partid, și, apoi, pentru că politica de partid îi obligă pe clerici să renunțe, practic, la activitatea lor misionar – pastorală spre a lucra la afirmarea partidului sau a exercita diferite funcții politice.³⁴

Astfel, atitudinea acestor clerici, care pentru unele plăceri lumești, cu mare ușurință și inconsecvență renunță de bunăvoie la misiunea lor asumată prin hirotonie, este considerată în tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe drept infidelitate, o gravă încălcare a jurământului de la hirotonie depus înaintea lui Dumnezeu, chiar trădare a Bisericii.³⁵ Clericii nu trebuie să ceară să fie trecuți în rândul laicilor sau cel puțin să ceară ei din proprie inițiativă să se elibereze de îndatoririle lor. De fapt, o asemenea mișcare presupune o înțelegere profesională a preoției care ignoră complet sfințirea implicată în noțiunea de „cler”, care înseamnă

fost preoți – parlamentari. Interdicția este valabilă și astăzi, cu excepția cazului în care candidează ca independenți pentru pozițiile de consilieri locali sau județeni, cu aprobarea scrisă a chiriahului (cf. <http://basilica.ro/precizari-ale-sfantului-sinod-al-bisericii-ortodoxe-romane-privind-anul-electoral-2016/>, accesat 18.04.2017). Pentru mai multe informații legate de subiect, cu exemple concrete și obiectiv analizate, a se vedea Lavinia STAN și Lucian TURCESCU, *Religie și politică în România postcomunistă*, Ed. Curtea Veche, București, 2010, 432 pp.

³³ Pr. prof. dr. Constantin RUS, „Legăturile dintre slujirea pastorală și sfintele canoane”, în vol. *Omagiu Părintelui Prof. Dr. Acad. Dumitru Popescu*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2009, p. 412.

³⁴ În timpul mandatului lor, acești preoți (mai ales cei alesi parlamentari), și-au părăsit uneori parohiile lor, ori acest fapt, conform canoanelor 36 apostolic și 10, de la Sinodul VII ecumenic, sa pedepsește cu caterisirea, cf. Pr. conf. dr. Irime MARGA, *Curs de drept canonic pentru uzul studenților*, p. 84 – 85.

³⁵ Pr. conf. dr. Constantin RUS, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor la starea de laici”, în *Studii Teologice*, nr. 1 (2005), p. 41.

„a fi ales” printr-o lucrare exclusivă a lui Dumnezeu. Prin urmare, renunțarea voluntară la preoție reprezintă o acțiune în dezacord cu acrivia canonică, iar Biserica nu poate folosi o procedură uniformă care ar oferi o înfățișare decentă unei asemenea renunțări.

Încredințarea jurisdicției la hirotonie, din perspectivă teologică, a fost comparată cu o căsătorie.³⁶ Așa cum mireasa lui Hristos este Biserica, tot așa mireasa celui hirotonit este jurisdicția lui încredințată. La un sinod local din Alexandria din anii 338 – 339, pornindu-se de la cuvintele Sfântului Apostol Pavel „Ești legat de soție? Nu încerca să strici legătura” (I Cor. 7, 27), Părinții sinodali au adăugat următoarele: „Dacă aceasta s-a zis despre soție, cu cât mai mult trebuie zis despre Biserică și episcopul său?”.³⁷ De aici observăm legătura intimă dintre demisie și transfer, motiv pentru care în cele ce urmează ne vor referi pe scurt la acest aspect al problematicei abordate.³⁸

Că legătura dintre episcop și eparhia lui este ca o legătură de căsătorie, rezultă și din expresia de „Biserică văduvită” folosită pentru episcopiile vacante, de exemplu în canonul 25 al Sinodului IV Ecumenic.³⁹

Această perspectivă teologică asupra principiului jurisdicțional are mai multe consecințe. Mai întâi este faptul că legătura dintre episcop (preot) și păstoriții săi este o *legătură de taină*, nu numai una administrativă⁴⁰, ci una care obligă în fața lui Hristos și care trebuie să ducă, prin lucrarea harului, la dobândirea Împărăției lui Dumnezeu. Așa cum scopul

³⁶ Pr. prof. Liviu STAN, „Har si jurisdicție”, în *Studii Teologice*, anul XXII (1970), nr. 1 – 2, p. 6 – 7. Părintele profesor aduce în sprijinul acestei comparații două canoane ale Sinoadelor ecumenice, anume 8 Sin. I Ec., care interzice să fie 2 episcopi într-o cetate, și 10 Sin. IV Ec., care interzice unui cleric să aibă două jurisdicții.

³⁷ ATHANASIIUM, *Apologia contra arianos*, 6, în *Patrologia Graeca*, vol. 25. col. 260C.

³⁸ Pr. conf. dr. Irimie MARGA, *Curs de drept canonic pentru uzul studenților*, pp. 34 – 36.

³⁹ Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993, p. 91.

⁴⁰ Pentru acest aspect, a se vedea Pr. prof. dr. Constantin RUS, „Episcopul, diocesa și Biserica locală. Administrarea Bisericii în spiritul vechilor canoane”, în vol. *Ortodoxie și Globalizare. Relevanța relației local-universal în Europa de astăzi* (coord. Ioan TULCAN, Constantin RUS, Cristinel IOJA), Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2006, p. 244 – 265.

căsătoriei este mântuirea mirilor și nașterea de prunci buni, tot așa și scopul pastorației episcopului (preotului) trebuie să fie mântuirea tuturor fiilor și fiicelor duhovnicești, prin nașterea din nou, „din apă și din Duh” (Ioan 3, 5).⁴¹

O altă consecință teologică este aceea că săvârșirea unei hirotonii fără jurisdicție („απολελυμενος”), sau cu o jurisdicție fictivă, fără păstoriți, este ca o căsătorie la care lipsește un mire, adică un non-sens. Încălcarea principiului jurisdicțional nu duce numai la o neorânduială canonică, ci mai ales la denaturări teologice ale misiunii și chiar ființei Bisericii.⁴²

A treia consecință teologică este aceea că refuzul de a primi jurisdicția încredințată sau lepădarea ulterioară de ea, se aseamănă cu abandonul familial sau cu divorțul, de aceea Biserica i-a pedepsit pe aceștia cu pedeapsa excomunicării (afurisirii) după cum prevede și canonul 16 al Sinodului I Ecumenic:

„Dacă cei ce se numără în cler, în chip îndrăzneț, neavând înaintea ochilor frica de Dumnezeu, nerespectând nici cano-
nul bisericesc, vor pleca de la bisericile lor, aceștia nu trebuie să
fie primiți nicidecum în altă biserică, ci trebuie să fie siliți să se
reîntoarcă în eparhiile (parohiile) lor; iar dacă persistă (în gre-
șeală) să fie excomunicați”.⁴³

⁴¹ Pr. prof. Liviu STAN, „Har si jurisdicție”, p. 28.

⁴² Referindu-se la problema hirotoniei absolute, canonul 6 al Sinodului al IV-lea Ecumenic stipulează următoarele: „Iar cei ce se hirotonesce fără destinație (απολελυμενος), Sfântul Sinod a hotărât ca acest fel de hirotonie să fie fără tărie și nici unde să nu poată lucra spre ocara celui ce a hirotonit”. Citând aceste texte, considerăm că sunt relevante pentru subiectul nostru deoarece ele ilustrează faptul că Dreptul canonic ortodox clasic nu face o distincție clară între ceea ce mai târziu s-a numit în teologia solastică *potestas ordinis* și *potestas jurisdictionis*. În Tradiția ortodoxă, cum a fost cazul în Apus până în secolul al XII-lea, nu găsim o distincție așa de clară între puterea sacramentală și puterea jurisdicțională, cf. Pr. conf. dr. Constantin RUS, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor la starea de laici”, p. 44.

⁴³ Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol I, partea a II-a, p. 69.

Din același motiv, în Biserica Ortodoxă, nu există demisie din cler, ci doar retragere din scaun din motive binecuvântate (de sănătate sau, așați, de pensionare).⁴⁴

O ultimă consecință teologică - și cea mai disputată - este neadmiterea schimbării jurisdicțiilor prin transferare, care sunt asemănată cu schimbarea de soții, prin divorț și recăsătorie. Din acest motiv, sfintele canoane condamnă transferul dintr-o jurisdicție în alta, mai ales *canonul 14 apostolic care prevede*:

„Nu este îngăduit ca un episcop, părăsindu-și eparhia sa, să pună stăpânire pe alta, chiar dacă ar fi constrâns de către mai mulți episcopi, fără numai dacă ar fi o cauză binecuvântată care-l silește să facă aceasta, și anume, numai dacă ar aduce celor de acolo vreun folos mai mare în ceea ce privește dreapta credință. Dar și aceasta să nu o facă de la sine, ci prin chibzuința multor episcopi și cu cea mai mare rugămintă”.⁴⁵

Problema transferării a fost reluată la mai multe sinoade și în mai multe canoane.⁴⁶ La fel de elocvent este și canonul 21 Antiohia care spune:

„Episcopul să nu se mute de la o eparhie la alta, nici din voia sa, nici silit de popor, nici constrâns de episcopi, ci să rămână la Biserica (eparhia) pentru care a fost sortit încă de la început de Dumnezeu, și să nu se strămute de la el”.⁴⁷

⁴⁴ Pr. conf. dr. Irimie MARGA, *Curs de drept canonic pentru uzul studenților*, p. 35.

⁴⁵ Dr. Nicolae MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol I, partea I, trad. de Prot. Uroș KOVINCICI și Dr. Nicolae POPOVICI, Editura Diecezană, Arad, 1930, p. 211.

⁴⁶ Despre transferul clericilor, a se vedea: Κωνσταντίνος Μ. Ράλλης, *Περί μεταθέσεως επισκόπων κατά το δίκαιον της ορθοδόξου ανατολικής εκκλησίας*, Εκ του Τυπογραφείου της Εστίας, Κ. Μάϊσνερ και Ν. Καργαδούρη, Εν Αθήναις, 1898; Iorgu D. IVAN, *Demisia din preoție. Studiu de drept canonic*, București, 1937, p. 10 și urm.; Peter L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St. Vladimirs Seminary Press, New York, 2000, p. 71 – 74.

⁴⁷ Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 214.

Ceea ce apare clar în acest canon este faptul că jurisdicția este încredințată de însuși Dumnezeu, prin providența Sa, de aceea la ea nu se renunță, întrucât ar însemna o desprindere de voia divină. Și mai practic această problemă este dezbătută la sinodul din Sardica (343), de către episcopul Osiu de Cordoba. Iată ce spune canonul 1 Sardica:

„Osiu, episcopul cetății Cordobei zise: Nu atât obiceiul cel rău, cât mai ales corupția cea preavătămătoare a cârmuirii treburilor bisericești trebuie să se dezrădăcineze chiar din temeliile ei, ca nici unuia dintre episcopi să nu-i fie iertat a se muta dintr-o cetate mică în altă cetate. Căci este vădit pretextul acestei cauze, pentru care se fac unele ca acestea. Căci niciodată nu s-a putut afla vreunul dintre episcopi, care să fi năzuit a se muta de la o cetate mai mare la o cetate mai mică, ceea ce dovedește că unii ca aceștia sau aprins de un înfocat chip al lăcomiei după averi și au slujit mai mult trufiei, ca să arate că au câștigat stăpânire mai mare”.⁴⁸

Acest canon tranșează problema deschis și radical, arătând că transferurile nu au un motiv duhovnicesc, ci unul trufaș și materialist. Din această cauză, pe la anul 330, când lui Eusebiu de Cezareea i s-a cerut să se transfere în scaunul de Antiohia, el a refuzat categoric, invocând canoanele amintite mai sus.⁴⁹

Interdicția transferurilor de jurisdicție trebuie privită, însă, în perspectiva principiului iconomiei din Biserica Ortodoxă, care lasă loc întotdeauna dreptei – socoteli, pentru a nu se produce un rău mai mare.⁵⁰ De aceea transferurile au fost îngăduite din motive binecuvântate, în cazuri de excepție, pastoral – misionare, așa după cum reiese și din canoanele deja amintite. Dar acestea sunt și trebuie să rămână excepții.⁵¹

Canonistul bizantin Theodor Balsamon, în lucrarea *Despre transferări*, susținea că stabilitatea în Biserica primară era norma generală, iar

⁴⁸ Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 231.

⁴⁹ Cf. *De vita Constantini*, III, 61, în *Patrologia Graeca*, vol. 20, col. 1136A.

⁵⁰ H. ALIVIZATOS, *The iconomy according to the Orthodox Canon Law*, Athens, 1949, pp. 79 – 81.

⁵¹ Pr. conf. dr. Irimie MARGA, *Curs de drept canonic pentru uzul studenților*, p. 36.

transferurile erau acceptate numai pentru o cauză foarte gravă și la rugămintea mai multor episcopi.⁵²

În istoria Bisericii întâlnim multe astfel de transferări necesare. Astfel, chiar Sfântul Vasile cel Mare, care era foarte riguros, a acceptat transferul lui Eufonie din scaunul de Colonia la acela de Nicopole, numai din interesul credinței. La fel, Sfântul Grigorie Teologul a fost transferat în scaunul de Constantinopol, în interesul Bisericii, iar cei care l-au criticat pentru aceasta „*cu mai multă mânie, decât cu rațiune*”, dovedesc cât de prost erau văzute transferările și cât de puternică era conștiința păstrării rânduielilor autentice ale Bisericii.⁵³

În Biserica apuseană interdicția transferărilor a fost, în general, bine respectată, nu numai de episcopi, ci și de ceilalți clerici.⁵⁴

În Biserica răsăriteană această regulă nu s-a ținut prea riguros în privința preoților și diaconilor, dar a fost mai bine observată în cazul episcopilor. Începând din secolul al XII-lea transferările episcopilor aveau să se înmulțească, unele justificate de tulburări politice, altele mai puțin justificate.

În epoca modernă și contemporană practica diferă de la o Biserică locală, la alta.

Până pe la sfârșitul secolului al XVI-lea, în Rusia transferările se făceau foarte rar, chiar și ulterior ele nu erau foarte frecvente. În secolul al XIX-lea situația s-a schimbat radical, întâlnindu-se transferări multiple, chiar sistematice. Cu toată intervenția sinodului local al Bisericii Ruse, din februarie 1918, care a statornicit iarăși principiul stabilității, totuși transferările nu au încetat până astăzi.

În Patriarhia ecumenică de Constantinopol, tot de prin secolul al XIX-lea, transferările au început să fie foarte frecvente.

În Biserica Greciei, unde tema a stârnit o vie controversă, încercarea de a impune o stabilitate strictă episcopilor s-a dovedit a fi un efort zadarnic.

⁵² Citat de HANS – Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munchen, 1959, p. 658.

⁵³ Arhiep. Peter L'HUILLIER, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I–IV*, traducere de Pr. prof. Alexandru STAN, Editura Gnosis, București, 2000, p. 122.

⁵⁴ Pr. conf. dr. Constantin RUS, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor la starea de laici”, p. 44; A. BORRAS, *Les Sanctions dans l'Eglise*, Ed. Tardy, Paris, 1990, pp. 124 – 147.

În Biserica Bulgară s-a respectat cel mai bine principiul statorniciei, întrucât mitropoliții sunt inamovibili, singura excepție fiind promovarea la rangul de patriarh.⁵⁵

În Biserica Ortodoxă Română, în trecut transferările se făceau numai în situații de excepție. Situația s-a schimbat din secolul al XIX-lea, când transferările au devenit o regulă, până în ziua de astăzi.⁵⁶

Revenind la poziția Bisericii primare în ceea ce privește demisia din preotie, trebuie să spunem că aceasta își găsește expresia canonică în prevederile sfintelor canoane și a tradiției bisericești, motiv pentru care în cele ce urmează vom face un scurt rezumat al acestora:

1) Demisia clericilor din cauza greutăților misiunii și cu scopul de a trăi comod, în lumina sfintelor canoane (9 Sin. III Ec.; 3 Chiril al Alexandriei) este socotită ca apostazie (10 Petru al Alexandriei). Un episcop, preot sau diacon prin hirotonie, s-a cununat cu biserica (parohia, eparhia) sa și, după cum căsătoria trupească nu se mai poate desface, tot așa și căsătoria spirituală, care-i este superioară (53 Trullan), nu se mai desface (6, 25 Sin. IV Ec.). Clericii, ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu (I Cor. 4, 1 – 4), n-o pot părăsi de bună voie cu vicleșug, fără a li se primejdui mântuirea (Luca 12, 5, 12; I Cor. 7, 23 – 24), de aceea ei se anatematizează mai ales dacă urmăresc traiul bun (Matei 6, 24; Gal. 1, 9 – 10;

⁵⁵ A. BORRAS, *Les Sanctions dans l'Eglise*, p. 123.

⁵⁶ Profesorul Iorgu D. Ivan era de părere, în 1937, că în perspectiva viitoarelor legiuri ale Bisericii Ortodoxe Române, recomandabil este a se face diferența între transferul episcopilor (necăsătoriți) și transferul preoților (căsătoriți). În cazul episcopilor ar fi bine întoarcerea la principiul inamovibilității, transferul episcopilor permițându-se numai în caz de promovare (episcop – arhiepiscop – mitropolit – patriarh). Transferul episcopilor dintr-o eparhie într-alta de același nivel jurisdicțional, ar trebui oprit, afară de situațiile cu totul de excepție. În cazul preoților, transferul ar trebui să urmărească scopuri pastorale (care privesc atât credincioșii, cât și familia preotului), adică promovarea din parohii de tip C (III), apoi B (II) și, după câștigarea unor experiențe și merite pastorale, în parohii de grad A (I – urbane), cf. Iorgu D. IVAN, *Demisia din preotie*, p. 12 – 15. Toate observațiile renumitului canonist au fost incluse atât în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* (2008, cu modificările și completările ulterioare), cât și în *Ghidul (Îndreptar) privind numirea și transferarea clerului la parohii* (2011, cu modificările și completările ulterioare); a se vedea și opinia Pr. conf. dr. Irimie MARGA, *Curs de drept canonic pentru uzul studenților*, p. 36.

I Tim. 6, 17; 21 Sin. IV Ec.). Clericul care apostaziază de frică, numai prin cuvânt, se caterisește definitiv (62 apostolic), iar cel ce apostaziază de bună voie, prin demisia formală sau practică, nu mai poate reveni la treapta ieratică de la început (9 Sin. III Ec.), ci i se acordă prin economie numai mila împărțirii ca un mirean, fiind socotit ca un căzut din har (Gal. 5, 4) și miluit numai spre mântuire (Ev. 12, 15), iar nu spre a-și continua slujba preoției de la care s-a exclus singur prin nevrednicia sa (I Cor. 15, 19; I Tim. 1, 20; F. Ap. 13, 45).

2) Episcopul sănătos fiind, nu poate demisiona nici din considerente de perfecțiune monahală, primind marea schimă monahală (16 Sin. I – II; 2 Sf. Sofia). În chip excepțional, practica bisericească a îngăduit retragerea unui cleric din slujba episcopiei (parohiei) sale, numai din motive de incapacitate incurabilă sau bătrânețe, din cauza păcatelor grele și caterisitoare constatate de duhovnic și episcop în chip confidențial, din cauza cărora „se judecă singur” (I Cor. 11, 31) în conformitate cu legea Domnului (Matei 2, 29; Ioan 13, 51; I Ioan 2, 6; 3, 8 – 9). Când deținea locul ocupat aduce pagube morale, misionare și sociale, încât el, consultându-se cu autoritatea superioară de drept, constată că deținerea mai departe a locului este vătămătoare Bisericii și mântuirii sale și între două rele, alege pe cel mai mic, retragerea sau demisia. În aceste cazuri episcopul nu poate înainta demisia decât sinodului în drept, care l-a ales și înscăunat, iar clericul, episcopului eparhiot față de care este supus ascultării (9 Sin. III Ec.).

3) Clericul care a demisionat fără motive serioase, nu mai poate face niciun fel de slujbă și nici nu i se îngăduie a purta numele de cleric, ci de simplu monah sau mirean în stare de pocăință (9 Sin. III Ec.). Însă, celui ce s-a retras din motive serioase recunoscute de autoritatea în drept, excepțional, i se poate acorda dreptul de a sluji cele sfinte cu îngăduința sinodului sau a episcopului eparhiot; dar, aceasta trebuie să se precizeze de la început în scrisoarea de demisie sau paretisis. Spre orientare, în spiritul *Pidalionului*, dăm un model:

„(...) Știu îndatoririle ce decurg din jurământul, făgăduințele hirotoniei și obligațiile canonice, de a nu părăsi slujba apostoliei (Deut. 31, 9 – 13; F. Ap. 6, 2; 20, 28 – 32) și cel ce fuge nu mai este păstorul cel bun (Ioan 13, 1 – 12). Însă smeritul de mine, mă văd nevrednic de a mai conduce turma încredințată mie, nu din cauza relei mele voințe sau

leneviri, ci din motivele: (1, 2, 3...). Am chibzuit îndelung și cu mintea clară și nesilit de nimeni, că mai de folos este Bisericii, clerului și poporului precum și sufletului meu, să mă retrag de la conducerea (eparhiei, parohiei, mănăstirii), decât să împiedic lucrarea cea bună a mântuirii sufletelor. Întrucât conștiința (nu) mă împiedică de a mai sluji cele sfinte pentru nevoile sufletului meu, (nu) renunț de a mai liturghisi ca (arhiereu, preot, diacon), pentru care cer canonicasca binecuvântare (să mă împărtășesc în rând cu mireni în fața sfântului altar). Doresc să vă rugați pentru mine, pentru poporul eparhiei (parohiei, mănăstirii) astfel văduvite prin decesul neputinței mele, ca să mi se dea iertare de păcate, iar eparhiei (parohiei, mănăstirii) un nou păstor vrednic și bun. Iscălesc această demisie, (retragere) cu mâna mea liber și conștient de neputința mea, azi... în (episcopie, parohia, mănăstirea). Așa să-mi ajute Dumnezeu!".⁵⁷

4) Scrisoarea Sinodului al III-lea Ecumenic către sinodul mitropoliei Pamfiliei, cu privire la fostul ei mitropolit Eustație, care a demisionat și din care cauză a fost caterisit, precizează:

„După Scriptura cea de Dumnezeu insuflată, care zice: <<Fă totul cu chibzuință, cei rânduiți în slujba preoției se cade a se strădui cu multă sârguință și cu multă râvnă să chibzuiască cele ce au de făcut. Deoarece cei ce-și folosesc astfel viața, nădejdea lor sporește întru toate și toată străduința lor merge bine ca o corabie mânată de vânt bun>>. Și acest cuvânt corespunde întrutotul adevărului. Dar câteodată, se întâmplă ca vreun mare necaz să apese mintea omului, să-l tulbure și să-l abată de la dorința cea bună a îndeplinirii datoriei sale, și-l împinge să socotească bun, tocmai ce este rău prin sine însuși. Am constatat că ceva asemănător s-a întâmplat prea evlaviosului și de Dumnezeu iubitorului episcop Eustație. După cum se știe, el a fost pus episcop în chip canonic. Dar mai târziu, după cum el însuși

⁵⁷ A se vedea în acest sens, cu titlu de exemplu, și formulările mitropoliților Ungrovlahiei cu ocazia retragerii lor din scaun, redată de Iorgu D. IVAN în *Demisia din preoție*, p. 48, n. 168.

mărturisește în jalba sa către noi, a fost tulburat de unii oameni și pus în situații grele; în plus, el însuși este foarte silnic și obosit de necazurile slujbei sale și n-a fost în stare să reziste amărăciunilor aduse de dușmanii săi, și astfel, a dat scrisoare de demisie din scaunul său episcopal, într-un chip neînțeles de noi (contrar canoanelor). Odată însărcinat cu îndatoririle episcopale, el trebuia să rabde în tot chipul, până la sfârșit, cu toată puterea sufletească și să fie satornic într-o oboseală și cu tărie să rabde sudorile care-i aduc răsplătirea (apostoliei). Și după ce s-a dovedit a fi neglijent, mai mult din cauza lipsei de activitate, decât din lenevire și nepăsare condamabilă, cucerniciile voastre (l-au caterisit fără dreptul de a mai purta numele de arhieru) și ați hirotonisit din necesitate, pe preacucemicul și de Dumnezeu iubitorul nostru și împreună episcopul Teodor, ca să se îngrijească de biserică, fiindcă nu se cuvenea să rămână văduvă și turma Mântuitorului să stea fără păstor. Dar, întrucât Eustație a venit la noi jelindu-se nu pentru episcopia cetății, nici fiindcă s-a certat cu pomenitul episcop Teodor pentru biserică, ci spre a cere să i se dea doar cinstea și numele de episcop, nouă ni s-a făcut milă de bătrânul, iar lacrimile lui ne-au înduioșat, făcându-le ca ale noastre, ne-am străduit să aflăm dacă dânsul a fost supus caterisirii legale, sau dacă numai a fost acuzat pe nedrept de unii bârfitori ca să-i întunece reputația și am aflat că el n-a fost vinovat de nimic din cele spuse asupra lui, iar el și-a dat demisia (fiind om slab). Drept aceea, noi nu aducem imputare cucerniciei voastre (că l-ați caterisit fiindcă a demisionat) și ați hirotonisit în locul lui pe prea cucernicul episcop Teodor, ceea ce trebuia să faceți. Prin urmare, fără a mai stăruia asupra (vinovăției), ci mai degrabă să ne fie milă de acest bătrân, care locuiește de multă vreme departe de cetatea unde a fost episcop și de patria strămoșilor (ca să-l poată ajuta rudele), am hotărât și dispunem ca, fără de nici o împotrivire, să i se cuvină să poarte numele, cinstea și împărtășirea de episcop. Însă să nu aibă dreptul de a hirotoni, și nici cu de la sine putere să ocupe biserica și să liturghisească decât numai dacă l-ar invita în anumite împrejurări, adică i-ar da voie, vreun

frate și împreună episcop, după înțelegerea lui, întru iubirea de Hristos. Iar de veți găsi ceva mai bun, ori acum, ori în viitor (adică ajutoare materiale), aceasta va fi bine plăcut Sfântului Sinod”.⁵⁸

5) „Petru, în scrisoarea de demisie (din episcopat), zice că n-a dat-o de bună voie, ci constrâns de frică, fiind amenințat de unii (pentru nevrednicia sa). De altfel, în conformitate cu legile bisericești, unii preoți nu pot da scrisori de demisie (din preoție). Dacă ei sunt vrednici de a sluji, să rămână în această slujbă (care cere jertfă și suferință); iar dacă sunt nevrednici, să nu iasă (din preoție) prin demisie, ci mai degrabă să fie osândiți (caterisiți) pentru faptele lor (cele nevrednice), de care au fost acuzați cum ca ele nu corespund cu starea lor de clerici. Salutări comunității fraților de la tine, Domnus al Antiohiei. Comunitatea noastră (din Alexandria) te salută întru Domnul”.⁵⁹

6) „Cu privire la neînțelegerile și tulburările care se ivesc în Biserica lui Dumnezeu, este nevoie să se hotărască astfel: Cu nici un chip să nu se așeze episcopi în eparhia al cărei titular trăiește și se află în demnitatea sa, decât dacă de bună voie va renunța la episcopie. Dar mai întâi trebuie să se cerceteze canoniceste pricina (vinovățiile) celui ce urmează a fi izgonit din episcopie și să se ducă la capăt și, mai apoi, numai după caterisirea acestuia, să se promoveze altul la episcopie în locul lui. Iar dacă vreunul dintre episcopi, aflându-se în demnitatea răspunderii sale, nu ar voi nici să renunțe (motivată) și nici nu se grijește de păstoria turmei sale, ci plecând de la episcopie, va zăbovi mai mult de șase luni în altă parte și nu se supune nici poruncilor împărătești și nici îndeplinind vreo misiune a patriarhului sau

⁵⁸ Dr. Nicolae MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea a II-a, p. 166 (canonul 9 al Sinodului al III-lea Ecumenic).

⁵⁹ Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 423 (canonul 3 al Sfântului Chiril al Alexandriei).

(și) nici nu suferă de vreo boală grea care-l face neputincios (pastorației), unul ca acesta care nu este împiedicat de nicio pricină menționată și părăsește episcopia sa mai mult de șase luni, se înstrăinează desăvârșit de cinstea și demnitatea episcopiei. Căci Sfântul Sinod a hotărât să se înstrăineze cu desăvârșire cel ce se lenevește în purtarea de grijă a turmei ce i s-a încredințat de arhieria prin care el este dator de a păstori turma și totodată la episcopia lui să se rânduiască altul în locul lui”.⁶⁰

Pentru un motiv binecuvântat, a fost socotită demisia (retragerea) admisibilă când a fost dată:

a) *Pentru înlăturarea sau evitarea schismei* sau a altor disensiuni păgubitoare interesului și păcii Bisericii. Principiul canonic pe care se întemeiază demisia pentru acest motiv îl găsim stabilit de canonul 36 apostolic, reprodus și de Sinodul din Antiohia în canoanele 17 și 18. Acest canon apostolic (36) se referă deopotrivă la episcop, preot și diacon; oricare dintre aceștia, dacă nu se va duce la parohia pentru care a fost hirotonit, va fi afurisit. Dacă din vina poporului, și nu a lor, ei nu-și vor putea lua în primire parohia, atunci își vor păstra cinstea și slujirea pentru care au fost învredniciți. De pildă, Părinții Sinodului al II-lea Ecumenic au primit demisia Sfântului Grigorie de Nazianz din scaunul patriarhal de la Constantinopol pentru păstrarea unității Bisericii. Tot astfel, cei 300 de episcopi ai Africii au renunțat la episcopiiile lor pentru a permite revenirea în sânul Bisericii a episcopilor donatiști care aveau să fie titularii scaunelor lăsate de episcopii ortodocși.⁶¹

b) *Pentru săvârșirea unui delict*. Dacă în timpul preoției clericul va comite un păcat grav sau/și fapte penale grave, atunci el poate demisiona. După opinia Sfântului Ioan Gură de Aur, episcopul (clericul) care se știe pe sine vinovat de un păcat pentru care ar fi caterisit, poate să demisioneze de bunăvoie din demnitatea lui, plăcând astfel mai mult lui Dumnezeu decât dacă s-ar încăpățâna să rămână cu orice preț în slujbă. De exemplu, mitropolitul Moldovei, Veniamin Costachi, și-a dat demisia la 20 februarie 1808 din funcția sa semnându-se „Smeritul

⁶⁰ Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, pp. 314 – 315 (canonul 16 al Sinodului local I – II Constantinopol).

⁶¹ Iorgu D. IVAN, *Demisia din preoție*, pp. 30 – 31.

proin (*fost*) mitropolit al Moldovii, Veniamin⁶², apoi renunțând și la titlul de „*fost mitropolit*”, iar în demisia a doua renunță și la eparhie, și la vrednicia arhieriei, și la numele episcopiei: „de astăzi mă numesc monahul Veniamin”.⁶³

c) *Pentru alegerea vieții monahale*. Cel ce se hotărăște a reveni în rândul monahilor, nu-și mai poate păstra și demnitatea arhierescă, neexistând posibilitatea revenirii la aceasta.⁶⁴ *Pravila Îndreptarea Legii* (Pravila de la Târgoviște, 1652) în glava a 55-a amintește:

„Canonul al doilea al Soborului din biserica lui Dumnezeu Sofia, grăiește: Care arhieru se va schimnici iese din părinteasca (iasa de-împărințescul) și învățătoareasca rânduală, și merge în rândul fiului și al ucenicului, și mai mult nu ocârmuiește (oblăduiaște), nici în scaun[ul arhieresc nu] șade, nici [nu] păstorește, numai ce-l păstoresc alții pe dânsul, căci (că) s-a făcut tatăl fiu, și dascălul ucenic, și stăpânul slugă. Drept aceea, zice acest Sfânt Sobor că arhieru care face aceasta și se schimnicește, să fie acela dezgolit (gol) de arhierie, de tot.”

Așa a procedat Sfântul Grigorie Teologul, patriarhul Pavel al IV-lea al Constantinopolului (retras în 784), mitropolitul Antim al Ungrovlahiei (pe la 1389, fiind bolnav se făcuse schimnic, dar căpătându-și puterea fizică i s-a îngăduit de Patriarhia de la Constantinopol să-și reia scaunul vlădicesc), mitropolitul Teofan al II-lea al Moldovlahiei (retras în 1588 în Sfântul Munte). În Biserica apuseană amintim cazul papei Ioan al XVIII-lea (1003 – 1009), care a devenit simplu călugăr.⁶⁵ Trebuie precizat că arhieriei pot fi aleși și din rândul schimnicilor, în Biserica Ortodoxă Rusă existând titulaturi de „*schiepiscopi*” și „*schiarhiepiscopi*”. Îl amintim aici, cu titlul de exemplu, pe schiarhiepiscopul Antonie Abașidze (†

⁶² Cf. revistei *Biserica Ortodoxă Română* 7 – 8 (1935), p. 89.

⁶³ Arhim. Calinic DELICANIS, *Patriahicha Eggrafa*, vol. III, Constantinopol, 1905, pp. 608 – 610.

⁶⁴ Iorgu D. IVAN, *Demisia din preoție*, pp. 38 – 40.

⁶⁵ Olivier GUYOTJEANNIN, „Renonciation”, în Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Ed. Fayard, Paris, 2003, p. 1444.

1942), canonizat recent (2011) de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din Ucraina.⁶⁶

Alte motive de demisie, dar neîntemeiate canonic, sunt:

d) *Pentru neputințe (bătrânețe, boală – surzenie, orbire, alienare, senilitate)*. În această categorie se înscriu cele mai multe cazuri de demisie, dar trebuie menționat că în astfel de situații nu poate fi vorba de vreo constrângere sau obligare, căci, de obicei, celor neputincioși li se dă un vicar (ca vicar a stat Sfântul Grigorie de Nazianz pe lângă tatăl său, deși era deja hirotonit episcop de Sasima).⁶⁷ În *Condica Sfântă a Mitropoliei Ungrovlahiei* (publicată după original de arhierul Ghenadie Craioveanul în 1866, vol. I) sunt amintiți numeroși arhierii demisionari din cauza slăbiciunii, a bătrâneților sau a bolii, dar în toate se precizează că se dă demisia numai din scaun, iar nu și din arhierie (se regăsesc demisii ale episcopului Clement de la Râmnic – 8 mai 1748, episcopului Clement al Cervenilor – 27 iulie 1752, episcopului Rafail al Buzăului – 4 septembrie 1764, mitropolitului Filaret al Ungrovlahiei – septembrie 1793, episcopului Antim al Buzăului – 11 august 1757, mitropolitului Nectarie al Ungrovlahiei – 19 mai 1819, episcopului Constantin al Buzăului – 27 iulie 1819, mitropolitului Iosif al Ungrovlahiei – 16 martie 1893). De aceea, mulți „retrași” se regăsesc mai apoi în aceleași scaune sau în scaune superioare. În *Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* (în edițiile trecute, începând cu cea din 1948), găsim folosiți termeni ca „retras” sau „pensionar” și „retrași” sau „demisionați” (fără precizări în ce privește retragerea sau demisia), iar în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* în vigoare găsim termeni ca „ierarhi pensionați sau retrași”.⁶⁸ În Biserica apuseană, rămân celebre cazurile papilor Celestin al V-lea (5 iulie 1294 – 13 decembrie 1294), care a fost ales în această demnitate la vârsta de 85 de ani, iar tocmai din acest motiv alege să se retragă⁶⁹, dar mai ales al lui

⁶⁶ <http://centralnoe-blagochinie.ru/detail.php?ID=946> (accesat 20.04.2017).

⁶⁷ Iorgu D. IVAN, *Demisia din preoție*, p. 40 – 43.

⁶⁸ „Pentru ierarhii pensionați sau retrași, Sfântul Sinod va reglementa drepturile acestora în conformitate cu prevederile statutare și regulamentare bisericești” – art. 194 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

⁶⁹ Yves – Marie HILAIRE (dir.), *Histoire de la papauté: 2000 ans de mission et de tribulations*, Ed. Tallandier, Paris, 2003, p. 211; John R. EASTMAN, „Giles of Rome

Benedict al XVI-lea (2005 – 2013), care, din motive medicale și de vârstă înaintată (85 de ani), alege să se retragă din scaunul papal (28 februarie 2013).⁷⁰

e) *Pentru înlăturarea unui scandal care ar păgubi Biserica*, chiar dacă episcopul acuzat n-ar fi săvârșit delictul imputat. Pentru acest „motiv” patriarhul Ghenadie Scholarios și-a dat demisia (1456) fiind acuzat (pe nedrept) că „ar avea legături” cu o desfrânată⁷¹; tot astfel și mitropolitul Athanasie Mironescu al Ungrovlahiei (retras la 28 iunie 1911) și episcopul de la Huși, Nicodim Munteanu (retras la 31 decembrie 1923), mai târziu patriarh al României (1939 – 1948).⁷²

f) *Pentru dificultăți în conducerea eparhiei*. Este edificator însă în ceea ce privește necanonicitatea acestui pretext cazul patriarhului Grigorie al II-lea al Constantinopolului (1283 – 1289, † 1290) care a fost prohodit și înmormântat ca un simplu mirean ortodox, pentru că demisionase și-și părăsise „turma cea cuvântătoare” în vremuri tulburi care constituiau pentru el „dificultăți în conducere”.⁷³

and Celestine V: The Franciscan Revolution and the Theology of Abdication”, în *The Catholic Historical Review* 2 (1990), pp. 195 – 211; Jean LECLERCQ, „La renonciation de Célestin V et l’opinion théologique en France du vivant de Boniface VIII”, în *Revue d’histoire de l’Église de France* 107 (1939), p. 183 – 192 ș. a.

⁷⁰ Deși a provocat numeroase discuții, retragerea papei Benedict al XVI-lea a fost, din punct de vedere canonic, în consonanță cu prevederile sfintelor canoane. Există cel puțin două studii foarte bine documentate care dovedesc indiscutabil acest lucru, anume P. G. CARON, „La démission du pape dans la législation et dans la doctrine canonique du XIII^e au XV^e siècles”, în rev. *Diritto ecclesiastico* 62 (1951), pp. 60 – 67 și Patrick GRANDFIELD, „Papal Resignation”, în rev. *The Jurist* 38 (1978), pp. 118 – 131. Problema a fost atinsă tangențial și de Piotr Majer, „Renuncia del Romano Pontifice”, în J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (coord.), *Diccionario General De Derecho Canonico*, vol. VI, Ed. Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona, Navarra, 2012, p. 930 – 933.

⁷¹ Jon MICHALCESCU, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 13. Însă conform lui Demetrius KIMINAS, *The Ecumenical Patriarchate*, Wildside Press LLC, 2009, p. 37 și 45, adevăratul motiv a fost relația defectuoasă cu sultanul Mahomed al II-lea (1451 – 1481).

⁷² Iorgu D. IVAN, *Demisia din preoție*, p. 43.

⁷³ Iorgu D. IVAN, *Demisia din preoție*, p. 43 – 44.

g) *Pentru neînțelegeri cu autoritatea politic – administrativă.* Exemple grăitoare sunt: patriarhul Gherman I al Constantinopolului (715 – 730, † 740) care a demisionat pentru neînțelegerea cu împăratul Leon al III-lea Isaurul (717 – 741) în privința cultului icoanelor; patriarhul Nikon al Rusiei (1658 – 1666, † 1681) și-a dat demisia în 1666 motivând că „din cauza persecuțiilor țarului Alexei Mihailovici”; mitropolitul Ungrovlahiei, Dosithei Filitti (1793 – 1812, † 1826) în demisia înaintată domnitorului Ioan Gheorghe Caragea (1812 – 1818) spune că a fost izgonit din scaun, nu că și-a părăsit turma. Amintim aici și cazurile papilor Ponțian (230 – 235), demis și deportat de împăratul Maximin Tracul (235 – 238)⁷⁴, Martin I (649 – 655), demis și deportat de împăratul Constans al II-lea (641 – 668) și Benedict al V-lea (22 mai 964 – 23 iunie 964), demis de împăratul romano – german Otto I (962 – 973).⁷⁵

h) *Din cauza climei.* Între alte motive, și acesta a fost un motiv pentru Sfântul Grigorie de Nazianz să nu se ducă la episcopia de Sasima pentru care fusese hirotonit.⁷⁶

Potrivit profesorului Iorgu D. Ivan, pentru ca o demisie să fie valabilă, pe lângă motivul canonic pe care se întemeiază, trebuie să îndeplinească și alte condiții, a căror lipsă atrage după sine nulitatea actului. Astfel, demisia trebuie să fie dată cu știință și voință liberă⁷⁷, fără constrângere, și să fie aprobată de autoritatea bisericească superioară (episcopul în cazul preoților și diaconilor, sinodul mitropolitan în cazul episcopilor și arhiepiscopilor și Sfântul Sinod în cazul mitropoliților sau patriarhului).⁷⁸ În cazul episcopilor, arhiepiscopilor, mitropoliților și patriarhului, pe lângă aprobarea demisiei de către autoritatea bisericească superioară

⁷⁴ Jean – Pierre MARTIN, „Pontien”, în Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, p. 1377.

⁷⁵ Olivier GUYOTJEANNIN, „Renonciation”, p. 1443.

⁷⁶ Iorgu D. IVAN, *Demisia din preoție*, p. 44.

⁷⁷ Conform canonului 16 al Sinodului I – II de la Constantinopol. Chiar în cazul în care se consideră că demisionează de bunăvoie, clericul poate fi supus pedepsei caterisirii, dacă motivul pentru care se prezintă demisia nu este motivat canonic (cf. G. RALLIS, M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, tom II, Athina, 1859, p. 696).

⁷⁸ Astfel, Sfântul Grigorie de Nazianz și-a înaintat demisia din scaunul patriarhal Sinodului al II-lea Ecumenic, iar Eustație, sinodului eparhial al Pamfiliei, fiind aprobată de Sinodul al III-lea Ecumenic.

ră, ea trebuie să fie adusă și la cunoștința autorităților publice locale sau centrale, după caz.⁷⁹

Din punct de vedere al dreptului muncii, sub incidența căruia se află orice cleric care are un contract individual de muncă⁸⁰, orice salariat are dreptul să demisioneze dintr-un post, fără a fi nevoit să își motiveze decizia, angajatorul fiind obligat să accepte încetarea unilaterală a raportului de muncă.⁸¹ Totuși, după ce și-a înaintat demisia, angajatul nu poate părăsi imediat locul de muncă, ci mai are câteva obligații față de fostul său angajator.⁸² De menționat e faptul că notificarea de demisie

⁷⁹ În Biserica romano – catolică, aceste demisii trebuiesc obligatoriu aprobate de către papă, cf. Luigi SABBARESE, „Renuncia al officio”, în J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (coord.), *Diccionario General De Derecho Canonico*, vol. VI, p. 932.

⁸⁰ Conform *Codului muncii* (art. 10), contractul individual de muncă este un act bilateral, consensual, semnat între două părți în poziție de egalitate. Viitorul angajator și viitorul angajat au posibilitatea să negocieze toate detaliile unui astfel de contract, începând cu salariul, programul de lucru și până la bonusuri, prime, concedii etc., cu respectarea cadrului stabilit de *Codul Muncii*.

⁸¹ În acest sens a se observa articolul 81 din *Codul muncii* (definiția legală, procedura și efectele demisiei): „(1) Prin demisie se înțelege actul unilateral de voință a salariatului care, printr-o notificare scrisă, comunică angajatorului încetarea contractului individual de muncă, după împlinirea unui termen de preaviz. (2) Angajatorul este obligat să înregistreze demisia salariatului. Refuzul angajatorului de a înregistra demisia dă dreptul salariatului de a face dovada acesteia prin orice mijloace de probă. (3) Salariatul are dreptul de a nu motiva demisia. (4) Termenul de preaviz este cel convenit de părți în contractul individual de muncă sau, după caz, cel prevăzut în contractele colective de muncă aplicabile și nu poate fi mai mare de 20 de zile lucrătoare pentru salariații cu funcții de execuție, respectiv mai mare de 45 de zile lucrătoare pentru salariații care ocupa funcții de conducere. (5) Pe durata preavizului contractul individual de muncă continuă să își producă toate efectele. (6) În situația în care în perioada de preaviz contractul individual de muncă este suspendat, termenul de preaviz va fi suspendat corespunzător. (7) Contractul individual de munca încetează la data expirării termenului de preaviz sau la data renunțării totale ori parțiale de către angajator la termenul respectiv. (8) Salariatul poate demisiona fără preaviz dacă angajatorul nu își îndeplinește obligațiile asumate prin contractul individual de muncă”.

⁸² După prevederile expuse mai sus, angajatul este obligat să acorde angajatorului un termen de preaviz pentru a asigura angajatorului posibilitatea de a lua măsurile

este un act irevocabil, care, odată comunicat angajatorului, angajatul nu își poate retrage demisia decât în situația în care primește în acest sens acordul angajatorului.

După dreptul Bisericii Ortodoxe, odată acceptată demisia, clericul devine simplu laic și își pierde toate drepturile cuvenite lui după sfințele canoane, chiar și dreptul de a purta numirea treptei în care se afla hirotonit. Este greșită opinia că se poate demisiona doar din postul de preot paroh (coslujitor), fără a se pierde preoția⁸³, cu o singură excepție,

necesare înlocuirii salariatului, evitându-se consecințele negative pe care le-ar putea avea încetarea bruscă a contractului de muncă. Termenul de preaviz trebuie acordat indiferent dacă acest lucru a fost menționat sau nu în notificarea de demisie. Părțile stabilesc de comun acord durata termenului de preaviz odată cu încheierea contractului individual de muncă, cu mențiunea că legislația prevede o limită maximă a termenului de preaviz, respectiv 20 zile pentru angajații cu funcții de execuție și 40 de zile pentru angajații cu funcții de conducere. Termenul de preaviz curge de la data comunicării notificării, fără a se calcula și ziua comunicării. Pe durata termenului de preaviz, contractul de munca își produce toate efectele, salariatul trebuie să se prezinte la serviciu și respectiv să își îndeplinească atribuțiile profesionale întocmai, urmând ca angajatorul să plătească salariul corespunzător perioadei lucrate. Prin urmare, o suspendare a contractului individual de muncă (cum ar fi situația unui concediu medical spre exemplu) implică și o suspendare corespunzătoare a termenului de preaviz. Conform legii, angajatul trebuie să respecte acest termen de preaviz și să efectueze în această perioadă atribuțiile sale profesionale. Orice încălcare a acestora constituie abatere disciplinară și poate atrage o sancționare disciplinară a angajatului, iar în anumite situații chiar concedierea acestuia.

⁸³ Despre discuția (deschisă) dacă preoția (hirotonia) are un caracter indelebil sau nu, a se vedea competența analiză a Pr. conf. dr. Constantin RUS, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor la starea de laici”, p. 36 – 40. Dincolo de aceste discuții, este cert că majoritatea canonistilor ortodocși (cum ar fi Balsamon, Zonaras, Nicodim Aghioritul etc.) resping ideea caracterului indelebil al preoției, în special în baza canonului 48 Cartagina. Problema a fost analizată recent și de profesorul Constantine SCOUTERIS de la Atena, în articolul *Christian Priesthood and Ecclesial Unity. Some Theological and Canonical Considerations*, postat pe http://www.apostolikidiakonia.gr/en_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?contents=selides_katixisis/contents_Theological.asp&main=SK_13&file=13.3.htm (accesat 28.04.2017). Reputatul profesor ajunge la concluzia că „nu există nicio dovadă în Tradiția patristică privind caracterul

anume în cazul ierarhilor care se retrag la mănăstiri și primesc binecuvântarea (aprobarea) Sfântului Sinod de a oficia în continuare sfintele slujbe, cu excepția hirotoniilor, care intră în competența exclusivă a episcopului eparhiot (titular). Alte excepții particulare de la această regulă se soluționează în baza principiului economiei bisericești și a autonomiei eparhiale, urmărindu-se evident în toate cazurile mai deosebite interesele superioare ale Bisericii și ale credincioșilor.⁸⁴ În consecință, postul

indelebil al preoției. Din contră, sfintele canoane arată clar că din moment ce un preot sau un episcop a fost caterisit în mod definitiv de Biserică, revine la statutul de simplu laic. Anatematizarea sau caterisirea nu pot fi nicidecum considerate un mod de a-și menține cineva preoția”.

⁸⁴ În legătură cu acest aspect, a se vedea M. I. CONSTANTINESCU, „Depunerea din treaptă între legislația canonică ortodoxă și aplicarea principiului economiei bisericești. Limite și perspective”, în *Studii Franciscane*, 14 (2014), p. 228 – 240, dar mai ales Pr. conf. dr. Patriciu VLAICU, *Lege și comuniune. Organizarea statutară a Bisericii Ortodoxe Române (2007 – 2012)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013, p. 155 – 156 (subcapitolul „Iertarea și reșezarea în slujire”, în care analizează articolul 161, al. 1 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2008, cu modificările și completările ulterioare: „Sfântul Sinod aprobă sau respinge cererile de iertare ale preoților sancționați cu pedeapsa caterisirii care, după recurs, au rămas definitive și irevocabile, dacă aceștia, timp de mai mulți ani, au dat dovadă de pocăință și îndreptare”). Acest articol aduce în discuție problematica caterisirii și a efectului acesteia asupra persoanei în cauză. Canonul 21 Trullan arată că acei „ce s-au făcut vinovați de grele fărâdelegi canonice și din pricina aceasta au fost supuși caterisirii și astfel au fost trecuți în rândul laicilor, dacă de bunăvoie leapadă păcatul pentru care au căzut din har și se îndepărtează desăvârșit de acela, atunci să se tundă în chipul clerului. Iar dacă nu vor alege de bunăvoie aceasta, atunci să-și lase părul să crească întocmai ca laicii, ca cei ce au prețuit mai mult petrecerea în lume decât viața cea cerească”. În accepțiunea părintelui Vlaicu, acest canon arată că pentru cei caterisiți singurul semn de prețuire a pocăinței și îndreptării este îngăduința de a purta ținuta preoțească, în niciun caz nu poate fi vorba de o reșezare a acestuia în slujirea preoțească, deoarece păcatul incompatibil cu preoția aduce după sine căderea din har. Cu toate acestea, există posibilitatea ca persoana în cauză să fi fost pedepsită în baza unor dovezi care se dovedesc în timp a fi irelevante sau chiar neîntemeiate. În acest caz există posibilitatea revizuirii hotărârii de caterisire, dar nu este vorba de iertarea persoanei în cauză, ci de dovedirea faptului că pedepsirea

devine vacant, ca și când cel demisionat ar fi murit, și se procedează la ocuparea lui, după normele canonice și legale.⁸⁵

Astăzi, demisia din preoție, fără o motivare canonică temeinică, reflectă înțelegerea preoției ca o simplă profesie care exclude sfințirea prin hirotonie, o acțiune împotriva sfintelor canoane și a tradiției bisericești. Însă organele competente sunt oarecum constrânse să aplice principiul economiei bisericești, fără abuz, înțelegându-se că economia nu este o practică ordinară în Biserică, ci un remediu, o excepție care nu știrbește autoritatea dreptului pozitiv, marele canonist bizantin Ioan Zonaras afirmând că „nu se poate ca ceea ce se întâmplă adeseori să fie perceput drept o lege bisericească”.⁸⁶

sa a fost nemeritată. În acest caz, concludе părintele profesor, persoana în cauză va fi reaşezată în slujirea preoţească. Desigur că aceste prevederi nu pot fi valabile în cazul unei demisii unilaterale a clericului.

⁸⁵ Iorgu D. IVAN, *Demisia din preoție*, p. 49.

⁸⁶ Pr. conf. dr. Constantin RUS, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor la starea de laici”, p. 47.

Tema Soteriologiei în viziunea Profesorului Nicolae Chițescu

Pr. Drd. Cristian RĂDULESCU

popa_turcu@yahoo.com

Abstract.

The great scholar of the Romanian Dogmatic Theology, Professor Nicolae Chițescu approached multiple themes in his writings, being one of the most prominent representatives of our theology in the twentieth century. Among these themes, Soteriology is treated with much interest, presenting both the teaching of our Church and the Roman Catholic and Protestant point of view. It is noted that the teaching of Holy Grace is set forth in the Dogmatic Theology textbooks as in the Roman Catholic theology. For a good understanding of this doctrine, Professor Nicolae Chițescu makes a short history of this dogma, calling for the Sacred Scripture and the writings of the Holy Fathers. Particular attention is paid to the notion of predestination, which is closely related to the Holy Grace, while describing the struggle between Grace and wisdom. Human deification is the central dogma of Christianity, being approached by Professor N. Chițescu both in the Scripture of the Old Testament and in the New Testament, as well as in the Holy Fathers. The Western theory of Anselm de Canterbury is severely criticized, considering that it has no revelation base. It emphasizes the role of the Saviour's incarnation in the act of the deification of man, thus speaking of the "Redeeming Incarnation," and emphasizes the indissoluble link between Christology and Redemption.

Keywords:

Soteriology, Grace, Predestination, Devotion, Redemption.

1. Introducere

Născut în anul 1904, în localitatea Moroieni, județul Dâmbovița, profesorul Nicolae Chițescu a avut parte de o educație aleasă și creștinească atât în familie cât și la școlile pe care le-a urmat. Va studia la Facultatea de Teologie protestantă din Paris, unde va urma și cursurile de Litere, Istorie și Filozofie. În anul 1937 susține teza de doctorat sub îndrumarea Mitropolitului Ioan Irineu Mihălcescu, având în același timp o bogată activitate publicistică¹. Dintre mulțimea temelor tratate amintim: eclesiologia, hristologia, revelația, dogma și tradiția dar și tema soteriologiei, asupra căreia ne vom îndrepta atenția în acest studiu.

În cadrul Soteriologiei, profesorul Nicolae Chițescu, abordează atât tema Îndumnezeirii cât și despre Sfântul Har. Aceste două mai teme, extrem de importante, sunt tratate nu numai din punct de vedere ortodox ci sunt privite și prin ochii teologiei romano-catolice dar și protestante.

2. Harul

Profesorul Nicolae Chițescu a adus o importantă contribuție în Teologia Dogmatică și în ceea ce privește Harul. Acesta constată că în tratatele de Dogmatică autohtone doctrina despre sfântul Har este prezentată la fel ca și în teologia apuseană. Urmând Sfinților Părinți, profesorul Chițescu vorbește despre Sfântul Har „*ca energie necreată, ce emană din esența dumnezeiască, diferențiată fiind de aceasta*”². Ființa sfântului Har a fost cunoscută în parte de marii mistici ai creștinătății ceilalți putând beneficia de efectele Sale. Celor care au cunoscut această ființă în parte, le este destul de dificil să exprime în cuvinte trăirea lor. Doctrina despre sfântul Har e privită de teologul nostru în mod interconfesional. Acesta afirmă că

„Sfântul Har a pătruns în teologia romano-catolică deghizat de nerecunoscut în mantia filosofică medievală... Suntem dar siliți să repetăm aici că aceste concepte filosofice nu sunt și religioase...Am putea să spunem că toate

¹ Pr. Prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul Teologilor Români*, Sibiu, 2014, Ediția a III-a revăzută și adăugită, pp. 134-136.

² Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Doctrina despre Sfântul Har”, în *Omul în perspectiva desăvârșirii, Studii de Teologie Dogmatică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 65.

tratatele romano-catolice scrise asupra sfântului Har sunt mai mult tâlcuirea câtorva părți din tratatul asupra subiectului luate din lucrările lui Toma de Aquino”³.

Profesorul Chițescu afirmă că pentru a înțelege sufletul omenesc e necesar să cunoaștem mai întâi „*psihologia comună a misticilor*” din decursul întregii epoci creștine, ba chiar mai mult afirmă că rădăcina se află în scrierile lui Platon iar la Sfântul Apostol Pavel se găsesc „*puncte de sprijin*”(I, Corinteni 2,16). Se vorbește de existența lui „*mens*” care este „*temelia sufletului*”, „*focarul străfulgerărilor divine*”. Autorul amintește că la Platon acest termen era socotit „*o putere înrudită cu dumnezeiescul*”. Acest „*mens*” e dăruit omului la facere și se desăvârșește prin întruparea Domnului și prin Sfântul Har fiind sensibil la iradierea energiilor dumnezeiești putând astfel să ajungă la îndumnezeire. În Biserica apuseană locul lui „*mens*” e luat de rațio. Acesta nu are puterea de a recepta energiile dumnezeiești limitându-se la ceea ce e creat.

Teologul român realizează o incursiune în cadrul organismului haric al Bisericii apusene, întrucât „*el a fost cauza unora dintre cele mai mari dispute apusene*”⁴, arătând că în concepția romano-catolicilor deși sufletul omului e în stare să cunoască pe Dumnezeu prin analogie și prin conformitate, totuși, Dumnezeu, nu poate fi cunoscut decât cu ajutorul darului dumnezeiesc care e Harul. Acesta nu poate coborî în acel „*mens*” decât dacă primește ajutorul puterii de supunere numită și putere obediențială. Aceasta îl face pe „*mens*” să treacă din starea de potențialitate în actualitate prin primirea Harului. Vorbind despre esența Sfântului Har profesorul Chițescu afirmă că formulele scolastice nu se aseamănă de la un autor la altul ba chiar mai mult de la un sinod la altul. După ce aduce temeieri afirmației făcute, autorul nostru lămurește afirmația scolastică conform căreia

„Harul este un accident creat”. „Dar Ființa Dumnezeiască nu are accidente; ba încă învățătura romano-catolică înlătură distincția între esență și energie, pe care o primesc rășăritenii ... Și cum ar putea să îndumnezeiască pe oameni,

³ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Doctrina despre Sfântul Har”, p. 74.

⁴ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Condițiile însușirii mântuirii”, în *Studii Teologice*, anul II (1950), nr. 1-2, p. 2.

fiind ceva creat, adică o entitate inferioară sufletului pe lângă care stă?”⁵

Dar pentru apuseni Harul nu e numai un accident creat ci și o calitate infuză și un habitus inhaerens animam. Aceste expresii alături de substantivul participare sunt analizate de teologul nostru, dorindu-se astfel o cât mai bună lămurire a doctrinei apusene cu privire la Sfântul Har.

Pentru a înfăptui acest lucru profesorul doctor Nicolae Chițescu apelează la unii autori apuseni dintre care amintim pe Toma de Aquino, A. Gardeil, M. Lot-Borodine, V. Conelio Fabro, L.B. Geiger, Petru Lombardul, Leonce de Grandmaison, J.B. Terrien precum și alții.

Pentru o mai bună înțelegere a doctrinei despre Sfântul Har este necesară și o scurtă prezentare istorică a acestei dogme precum și o critică la adresa romano-catolicilor cu referire la ea. Această prezentare o realizează profesorul Chițescu făcând apel la Sfânta Scriptură dar și la scrierile sfinților părinți dintre care amintim pe Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Grigore Palama, Sfântul Vasile cel Mare și Fericitul Augustin. Autorul arată ca

„în primele veacuri ale creștinismului, Sfântul Har era trăit și nu simplu obiect de speculație”⁶.

Profesorul Nicolae Chițescu dorește să se adreseze

„minților celor iscoditoare de adevăr ale de Dumnezeu-grăitorilor sfinți părinți, care s-au înălțat ca vulturul până în pragul Dumnezeirii, pentru ca de acolo să contemple chipul în care se dă omului dumnezeiescul Har, cel ce pe toate le sfințește”⁷

Până la Fericitul Augustin se găsesc în

„comoara descoperirii dumnezeiești, neprețuite filoane de aur, cu care cercetătorul Tainei Sfântului Har ar putea încerca chiar broderia unei tâlcuiri a naturii lui”⁸.

⁵ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, "Doctrina despre Sfântul Har", p. 84.

⁶ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, "Doctrina despre Sfântul Har", p. 100.

⁷ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, "Condițiile însușirii mântuirii", p. 3.

⁸ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, "Doctrina despre Sfântul Har", p. 101.

La Fericitul Augustin găsim în cugetarea sa elemente privitoare la legătura și lucrarea comună a sfântului Har cu libertatea. După Fericitul Augustin vreme de aproape un mileniu această dogmă a Bisericii nu a mai fost întâlnită la Părinții Bisericii, până la Sfântul Grigorie Palama cel care va dezvolta această învățătură a Bisericii în toată plinătatea ei și o va duce la apogeu.

Profesorul Chițescu va expune pe scurt doctrina Sfântului Grigorie Palama cu referire la dogma Sfântului Har și va arăta că energiile dumnezeiești sunt necreate, diferite de esența dumnezeiască dar în același timp nu sunt separate de ea.

„Sfinții Părinți n-au gândit nici faptul că Harul e ceva creat, nici că esența Dumnezeirii poate fi cuprinsă de muritori - și doar cei mai mari mistici ai creștinismului Răsăritul i-a dat – nici dăruirea Sfântului duh ca Har”⁹.

În strânsă legătură cu Harul stă și predestinația, căreia teologul nostru îi acordă o atenție specială, arătând că începutul ei este înainte de creștinism, pierzându-se în istoria precreștină, fiind însă strâns legată de conceptul de destin. Cea dintâi smintire în creștinism a fost provocată de Iuda prin sinuciderea sa. Acest fapt a fost considerat deeretici ca fiind predestinat mai ales că el fusese proorocit de unii profeți. Împotriva acestei învățături deviate de la adevărata credință s-a ridicat chiar Sfântul Ioan Gură de Aur combătând-o. Sfânta noastră Biserică a propovăduit întotdeauna libertatea omului în alegerile sale.

„Harul lucrează la restaurarea naturii lui inițiale, din care nu lipsea libertatea, căci libertatea e chezașia năzuinței spre desăvârșirea făpturii după cum cunoașterea adevărului e chezașia adevăratei libertăți”¹⁰.

După învățătura Bisericii romano-catolice liberul arbitru face parte din firea omului fiind primit la momentul creației și rămânând neatins de păcat. Profesorul Chițescu privește liberul arbitru și învățătura despre libertatea psihologică în mod simbolic expunând și punctul de vedere protestant nu doar cel ortodox și scolastic. În această expunere

⁹ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, "Doctrina despre Sfântul Har", p. 122.

¹⁰ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, "Despre predestinație", în *Studii Teologice*, anul VI (1954), nr. 7-8, p. 402.

autorul face apel la scrierile lui Martin Luther precum și la ale lui Ulrich Zwingli.

Biserica Ortodoxă afirmă că omul deține atât libertatea psihologică cât și cea religios-morală. Datorită acestui fapt el poate face diferența dintre bine și rău. Prin căderea în păcat această funcție a sufletului s-a slăbit iar refacerea ei se face doar cu ajutorul Sfântului Har. Libertatea omului se vedește clar și în Sfânta Scriptură atât a Vechiului Testament (Viața și moarte ți-am pus eu astăzi înaintea și binecuvântare și blestem. Alege viața; Deuteronom, 30, 19) cât și a Noului Testament (caci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu. Romani, 7,18). Având rațiune omul are și liberul arbitru. Preluând învățătura sfinților părinți profesorul Nicolae Chițescu insistă ca preștiința și atributul dumnezeiesc al atotștiinței lui Dumnezeu să nu fie confundate cu predestinația. Se combate atât pelagianismul care susținea că Harul avea doar rolul de a ușura împlinirea poruncilor și că acestea puteau fi îndeplinite și fără ajutorul lui, cât și semipelagianismul care învăța că începutul mântuirii vine de la om.

Pentru o mai bună lămurire a învățăturii despre predestinație teologul român, Nicolae Chițescu, expune și punctul de vedere al Fericitului Augustin exprimat în trei idei:

„1. Omul nu poate avea acel *intium salutis* fără un Har special și gratuit și nu poate persevera până la sfârșit fără acest ajutor dumnezeiesc; 2. Dumnezeu nu vrea în mod egal mântuirea oamenilor; 3. Cei aleși, așa cum arată și numele lor, sunt iubiți și ajutați mai mult decât ceilalți”¹¹.

La primul punct întreaga creștinătate dintotdeauna a fost de acord că Dumnezeu este cel care înfăptuiește începutul mântuirii însă celelalte două puncte nu sunt acceptate de Biserica noastră. Profesorul N. Chițescu

„aprofundează tema destinului, a predestinației și a libertății dintr-o perspectivă interconfesională. Subliniază și critică în același timp schimbarea pe care Augustin o introduce în Apus în ceea ce privește hotărârea veșnică, condiționată, a mântuirii oamenilor. Prezintă tema predestinației în romano-catolicism și protestantism subliniind totodată actul sinergic și liber al mântuirii în Ortodoxie și

¹¹ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Despre predestinație”, p. 422.

distincția între atotștiința lui Dumnezeu și predestinarea oamenilor”¹².

Dar în întocmirea raportului dintre Har și libertate în vederea combaterii teoriei predestinației, profesorul Chițescu nu s-a folosit doar de Fericitul Augustin dintre părinții Bisericii ci și de alți trăitori și gânditori autentici dintre care amintim pe sfântul Ioan Gură de Aur, sfântul Ioan Damaschin, sfântul Ioan Hrisostom și alții precum și de Sfânta Scriptură din care aduce mereu argumente când sunt necesare.

În concepția creștină ecumenică între Har și fire există o luptă continuă. Această luptă nu se termină decât când una dintre cele două a învins. Începutul mântuirii este pus de lucrarea Harului care prin conlucrarea cu libertatea are ca rezultat final însușirea actului mântuirii. Dar hotărârea libertății de a conlucra cu Harul este un moment cu totul deosebit. Sfântul Har este oferit tuturor oamenilor dând acestora șansa de a se mântui. Astfel Dumnezeu respectă libertatea omului dar în același timp îi oferă și Harul necesar în actul mântuirii.

„Din punct de vedere ortodox rămânem la ideea mare că de îndată ce omul primește Harul, lucrarea dumnezeiască se săvârșește în toată strălucirea ei. Întreaga natură e rânduită de la creație spre supranatural, care s-o transfigureze și s-o facă cu adevărat simbol și templu al Creatorului ei”¹³.

Pentru a descrie lupta dintre fire și Har profesorul Nicolae Chițescu apelează din nou la Sfânta Scriptură și la operele patristice. În Sfânta Scriptură este grăitor glasul Sfântului Apostol Pavel care deosebește două categorii de oameni: cei „trupești” și cei „duhovnicești”. Acesta descrie și lupta ce se dă în om între fire și Har luptă în care ne regăsim toți dar în același timp ne și îndeamnă să umblăm ca fii duhovnicești ai Tatălui:

„Că după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu; Dar văd în mădulele mele o altă lege,

¹² Lect. Dr. Cristinel IOJA, *Dogmatică și Dogmatisti, Prolegomenă privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului al XX – lea și începutul secolului al XXI – lea*, Editura Marineasa, Timișoara, 2008, p. 136.

¹³ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Premisele învățaturii creștine despre raportul dintre Har și libertate”, în *Ortodoxia*, anul XI (1959), nr. 1, p. 14.

luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului care este în mădularele mele (Romani 7,22-23) . Zic dar: în Duhul să umblați și să nu împliniți pofta trupului. Căci trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți ce ați voi (Galateni 5, 16-17)”.

„*Harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos*” (Ioan 1,17) ne învață Sfânta Scriptură.

„Har sau grație e unul dintre cuvintele cele mai scumpe inimii creștinului. El e frumusețea divină de negrăit, dar adânc simțită de cel credincios fiindcă îl învăluie în totalitatea ființei sale, făcându-l să-și înalțe privirile spre cele două culmi ale desăvârșirii: Golgota și Taborul”¹⁴.

Fiind un adevărat creștin, un trăitor autentic, profesorul Nicolae Chițescu a avut și el Harul aproape de inimă fiindu-i „*scump*” sufletului său și de aceea a expus în mai multe studii doctrina despre sfântul Har privind-o în mod interconfesional dar în același timp arătând superioritatea Bisericii Ortodoxe sobornicești prin apelul făcut la scrierile Sfinților Părinți dar mai ales prin dovezile aduse din dumnezeiasca Scriptură.

3. Îndumnezeirea

Scopul întrupării Mântuitorului și învățătura centrală a creștinismului o reprezintă dogma îndumnezeirii omului.

„Această învățătură despre îndumnezeirea omului își arată mai multe fețe în scrierile patristice, întocmai ca o piatră prețioasă în jocul strălucitor al luminilor”¹⁵.

Sfânta Scriptură a Vechiului Testament prin glasul psalmistului afirmă:

„*Eu am zis: dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt*” (Psalmi 81, 5). Noul Testament prin glasul Sfântului Petru mărturisește că

¹⁴ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Condițiile însușirii mântuirii”, p. 2.

¹⁵ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Doctrina despre Sfântul Har”, p. 103.

Mântuitorul „*ne-a hărăzit foarte mari și prețioase făgăduințe ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi*” (2 Petru, 1,4).

Învățătura despre îndumnezeire se găsește atât la părinții din Apus cât și la cei din Răsărit. Cu referire la această temă se remarcă scrierile sfântului Atanasie cel Mare, sfântului Chiril al Ierusalimului, sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și alții.

Conceptul de îndumnezeire este analizat de profesorul Nicolae Chițescu, la fel ca toate problemele tratate, într-un cadru simbolic. Astfel, el relatează cum este privită această dogmă atât prin ochii Ortodoxiei dar și la romano-catolici și protestanți.

Cu ocazia împlinirii unui secol de la publicarea lucrării lui F. Baur despre răscumpărare, profesorul Nicolae Chițescu întocmește un studiu cu privire la problema îndumnezeirii¹⁶. Consideră un bun prilej, această ocazie, de a arăta locul pe care îl ocupă această dogmă în învățătura apuseană și nu numai. Concepția lui F. Baur despre îndumnezeire reprezintă un punct de plecare pentru alte studii protestante cu aceeași temă. Răspunsul din partea romano-catolicilor a fost dat de abatele J. Riviere care a publicat șapte volume cu referire la tema îndumnezeirii. Profesorul Nicolae Chițescu consideră că până la acea data (1938) singura lucrare din Ortodoxie care expune dogma răscumpărării aparține lui Ioan Orfanitsky și poartă numele de „*Expunere istorică a jertfei răscumpărătoare a Domnului nostru Iisus Hristos*”. Această lucrare a apărut la Moscova în 1904 în limba rusă.

În romano-catolicism învățătura despre soteriologie ajunsese într-un impas greu de trecut din simplul motiv că nu reușea să armonizeze într-o dogmă oficială învățătura despre îndumnezeire. Teologia apuseană a primit sistemul medieval al lui Anselm de Canterbury din tratatul său „*Cur Deus Homo*”. Pe scurt, acest tratat spune că păcatul adamic, răsfărânt asupra întregii omeniri, reprezintă o ofensă adusă lui Dumnezeu. Pentru a nu fii pedepsit, ofensatorul trebuia să satisfacă onoarea lui Dumnezeu. Dar această onoare nu putea fii satisfăcută decât de un reprezentant al omenirii care să fie în același timp și Dumnezeu adevărat. Prin această satisfacție se împacă dreptatea Tatălui ceresc față de cei păcătoși. Criticile aduse acestei teorii sunt următoarele:

¹⁶ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Despre îndumnezeirea omului, De ce nu primesc romano-catolicii această învățătură”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LVI (1938), nr. 11-12, p. 845-865.

Prin teoria sa Anselm considera Întruparea absolut necesară. Deși unii teologi apuseni mai noi au încercat să o înlăture, prin diferite metode, n-au reușit, aceasta fiind cerută de logica sistemului său;

În Revelația divină ideea de satisfacție este necunoscută. Dumnezeu e înfățișat ca un împărat ofensat cea dorește satisfacție de la vasali, oameni;

Înlocuirea tâlcuirii patristice cu rădăcini în Sfânta Scriptură, cu teorii raționale neîntemeiate;

Caracterul prea scolastic prin care Anselm se hotărăște să demonstreze prin rațiuni necesitatea Întrupării Domnului. Este total greșit ca rațiunea să aibă întâietate în defavoarea Descoperirii dumnezeiești;

După această teorie a lui Anselm s-a iscat în Apus o tulburare. Abelard, un renumit scolastic din Paris a înlăturat aspectul juridic al Răscumpărării expunându-l pe cel moral-subiectiv. Abatele Bernard de Clairvaux, a adunat în anul 1141 la Sens, un Sinod care a osândit „erezia” lui Abelard. Profesorul Nicolae Chițescu vede în această răzvrătire o luptă împotriva învățaturii oficiale a Bisericii apusene care raționalizează dogma întrupării. De altfel a urmat și înființarea unei școli „*abelardiene*” ca un răspuns că opera sa a avut un mare ecou în lumea teologică.

Această criză din Apus a fost urmată de o altă criză. Teologul nostru, consideră că

„teologia romano-catolică a intrat într-o nouă epocă de criză din pricina învățaturii despre răscumpărare și iată de ce: cercetând istoria dogmei răscumpărării bagi de seamă un lucru foarte surprinzător: trecând de la epoca patristică la cea scolastică nu afli mai nimic în nici un manual istorico-dogmatic asupra acestui aspect puțin cunoscut și la noi, al răscumpărării: îndumnezeirea noastră prin întruparea Domnului. Ba încă suntem așa de puțin obișnuiți cu acest fel de vorbire încât chiar auzul ei se pare că atinge o coardă a umilinței noastre creștine, făcându-ne să înăbușim cu greu nedumerirea și revolta în străfundurile sufletului. Și totuși învățătura despre îndumnezeirea omului poartă pecetea Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți; nici o istorie a dogmelor nu o trece cu vederea”¹⁷.

¹⁷ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Despre îndumnezeirea omului, De ce nu primesc romano-catolicii această învățătură?” în Biserica Ortodoxă Română, anul LVI (1938),

Profesorul Nicolae Chițescu arată cum este privită învățătura despre îndumnezeire atât de teologul ortodox Ștefan Țancow precum și de teologi catolici și protestanți. Deși aceștia recunosc locul pe care îl ocupă această dogmă în scrierile patristice, totuși o subapreciază. Marii teologi ortodocși sunt unanimi atunci când expun dogma despre îndumnezeire. Teologul nostru expune această învățătură bazându-se pe operele sfinților părinți și pe Sfânta Scriptură. În Vechiul Testament se zărește o idee asupra răscumpărării.

„Găsim dar mai o anunțare prin profeții, o prefigurare prin jertfe și tipuri și deci o pregătire a Revelației desăvârșite a acestei taine, dată nouă prin Mântuitorul și în El. În acest sens se poate spune că dogma răscumpărării e de origine creștină”¹⁸.

Expunând dogma răscumpărării în Sfânta Scriptură a Noului Testament, profesorul Chițescu scoate în relief aspectele referitoare la această învățătură în Evangheliile sinoptice precum și în scrierile Sfântului Ioan Evanghelistul, în epistolele pauline și în cele ale sfântului apostol Petru

Întruparea lui Dumnezeu în lume a adus acesteia o sămânță a nemuririi. Prin întruparea Sa Iisus Hristos a înălțat firea Sa omenească pe o treaptă nouă iar prin firea Sa, s-a produs mântuirea tuturor oamenilor în potențialitate. Ascultarea și jertfa supremă a Domnului, moartea Sa, au în primul rând o însemnătate ontologică și nu reprezintă doar o echivalență juridică și au ridicat firea umană a lui Iisus Hristos la nestricăciune. Prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu și prin ascultare se desăvârșește firea omenească și se aduce cuvenita cinstire lui Dumnezeu. Când omul are ca scop doar mărirea lui Dumnezeu va apărea și desăvârșirea firii.

„Neascultarea omului de Dumnezeu a produs în natura lui o stare de stricăciune ce se termină fatal cu moartea. Ascultarea lui Iisus de Dumnezeu și moartea Lui, ca jertfă, a produs în natura umană, luată de El, o desăvârșire

nr. 11-12, în „Omul în perspectiva desăvârșirii”, p. 44.

¹⁸ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți*, teză de doctorat, Tipografia „Activitatea Grafică”, București, 1937, p. 7.

până la îndumnezeire. Iată de ce trebuie să privim opera lui Hristos nu numai în direcția ei îndreptată spre Dumnezeu, ci și în direcția ei îndreptată spre natura Sa umană. Mai precis chiar, prin faptul că s-a adus jertfă lui Dumnezeu prin ascultare și mai ales prin moarte, a eliminat din firea Sa umană afectele și moartea intrate în fire după cădere, a ridicat firea la nestrăciune, a desăvârșit-o (nu moral, ci ontologic)¹⁹.

Mântuitorul Iisus Hristos dobândește, pentru firea Sa umană, izbăvirea de moarte și prin aceasta izbăvirea tuturor în potențialitate. Profesorul Nicolae Chițescu precizează că însemnătatea ontologică a ascultării și morții Domnului Iisus Hristos vine de la faptul că nu este jertfa și ascultarea unui om simplu. Pentru ca firea umană să fie înălțată era necesar ca voința să nu cunoască păcatul și prin aceasta să fie slăbită ci trebuia ghidată de divin.

„Prin întrupare, firea omenească a primit în sine altoiul firii dumnezeiești, sau un germen de regenerare a ei, în potență; a fost străbătută de puterea ei ca fierul de căldura focului, după sfinții părinți. În tot timpul vieții pământești a Mântuitorului, firea omenească a luptat în chip supra-omesc cu toate ispitele firii omenești, pentru ca încununând această luptă cu moartea, ea să fie îndumnezeită în chip real, prin Înviere apoi înălțată la ceruri, de-a dreapta Tatălui. Începutul acestei lucrări suprafirești, de negrăit, îl face Întruparea, precum am amintit, iar desăvârșirea o săvârșește Învierea²⁰.

Folosindu-se de scrierile lui Leonțiu din Bizanț, teologul nostru afirmă că, deși la început a fost fără de păcat, natura umană a lui Hristos a avut parte de o „*transfigurare treptată*”. Într-un glas cu sfinții părinți, profesorul Chițescu afirmă că firea umană, însușită de Mântuitorul la întrupare a fost fără de păcat. Ea a devenit nestrăcioasă prin viața și

¹⁹ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, Pr. Prof. Isidor TODORAN, Pr. Prof. I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Facultățile de Teologie, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, vol. II, p. 47.

²⁰ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional”, în *Orthodoxia*, anul XI (1959), nr. 2, p. 200.

moartea Sa. Punându-se problema dacă Domnul a luat firea umană dinainte sau de după căderea în păcat, răspunsul nu poate fi decât unul: Mântuitorul a luat firea umană de după căderea în păcat din simplul motiv că pe aceasta a venit să o ridice, să o mântuiască. Sfinții Părinți afirmă că firea Mântuitorului a păstrat din starea de dinainte de cădere nepăcătuirea iar din starea de după afectele și moartea. De la început voia omenească a Mântuitorului nu a fost aplecată spre păcat. Folosindu-se de scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, profesorul Nicolae Chițescu afirmă că afectele sunt de două feluri: de plăcere și de durere. Domnul Iisus Hristos a avut în firea Sa umană doar durerea care este o urmare indirectă a păcatului, întrucât nu este și un afect al voinței așa cum este plăcerea. Plăcerea stă într-o legătură imediată cu păcatul iar când lipsește plăcerea, lipsește și păcatul. După săvârșirea unui păcat durerea nu dispare în același timp cu el ci ea abia atunci apare. Se poate afirma că durerea există chiar și fără păcatul potențial. Cât există păcatul există și plăcerea și invers. Mântuitorul Iisus Hristos neavând păcat, nu a avut nici afectele plăcerii sub nici o formă dar și-a asumat durerea. Prin asumarea durerii, prin primirea acestei pedepse în firea Sa umană până la sfârșit, Iisus Hristos a întărit-o în întregime împotriva păcatului și a plăcerilor.

„Dumnezeu voia să se salveze firea umană, dar pedep-sind-o, ca să împlinească dreptatea și s-o întărească prin ea însăși. Salvarea o putea realiza însă numai dacă firea răb-da până la capăt pedeapsa. Această răbdare – fără alune-care în păcat – n-o putea avea decât o fire ținută de ipos-tasul divin. Astfel, Dumnezeu pedepsește firea umană, dar tot El ca ipostas al acestei firi suferă durerea, Însuși Fiul lui Dumnezeu ia asupra Sa blestemul ce apăsa asupra oame-nilor și-l suportă până la capăt epuizându-l”²¹.

Prin faptul că Domnul Iisus nu a fost aplecat spre păcat și implicit spre plăcere, Acesta nu a fugit de durere ci a suportat-o până la capăt. Durerea pe care a suferit-o a fost mai mare decât a tuturor oamenilor pentru că El a suferit pentru păcatele tuturor. Datorită acestei dureri

²¹ Prof. Nicolae CHIȚESCU, Pr. prof. Ioan PETREUȚĂ, Pr. prof. Isidor TODORAN, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, Ediția a II-A 2008, p. 51.

suferite a respins categoric orice păcat și orice ispită a rămas zadarnică. Nepătimirea totală a venit după ce a suferit durerea supremă adică moartea. Învierea Domnului apare ca un rezultat al morții Sale. Nepătimirea firii umane a Mântuitorului, dobândită după aceste etape premergătoare, înseamnă de fapt îndumnezeirea firii umane a Mântuitorului. Învierea lui Hristos nu e învierea unui simplu om și moartea Sa nu e una de rând ci e o moarte fără de păcat ce reprezintă trecerea spre înviere.

„Prin moartea Sa ca pedeapsă a păcatului, calcă moartea ca pedeapsă a firii. De aceea Iisus, prin moarte trupească nu scapătă în treapta ultimă a existenței, ci se ridică în deplinătatea vieții, ceea ce are ca urmare și învierea Sa cu trupul. Și în Hristos toți cei ce mor empiric, nu mai merg la moartea veșnică, ci trec la viață. Moartea a fost desființată de Hristos pentru toți cei ce se unesc cu El”²².

Prin multa îndurare a lui Dumnezeu, unii oameni aleși au primit încă de pe pământ, pentru viața lor curată, darul de a vedea ce li s-a pregătit în viața veșnică. Dumnezeu se face cunoscut aleșilor Săi, adică acelora care și-au golit inima de orice răutate și au pus în loc lumina necreată ce iradiază din Dumnezeire. În acest sens aduce ca mărturie „străfulgerarea harică” a Sfântului Simeon Noul Teolog relatată de ucenicul său Nichita. Acesta povestește cum Sfântul Simeon a fost cuprins de lumina necreată și strălucitoare a Taborului și cum a ieșit din trup și din lucrurile pământene.

„Răsăritul n-a avut stigmatizați ca Apusul dar sfinții săi s-au învrednicit de răpiri la cer, de levitații și de alte semne prevestitoare ale trupului duhovnicesc. Puțin câte puțin, învelișul trupesc, lăsându-se pătruns de lucrarea Duhului, lasă să se arate flacăra nestricăcioasă”²³.

Îndumnezeirea omului a fost posibilă prin întruparea Fiului lui Dumnezeu și

²² Prof. Nicolae CHIȚESCU, Pr. prof. Ioan PETREUȚĂ, Pr. prof. Isidor TODORAN, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, p. 53.

²³ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Despre îndumnezeirea omului, De ce nu primesc romano-catolicii această învățătură?”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LVI (1938), nr. 11-12, în „Omul în perspectiva desăvârșirii”, p. 59.

„ne lămurește deplin de ce în creștinism trupul nu mai e mormânt ca în elenism ci templu al Duhului Sfânt; ne luminează taina Bisericii însăși: în ce chip ea, adunarea atâtor păcătoși născuți din nou în valurile Duhului formează Trupul lui Hristos, neavând întinăciune, nici zbârcituri, nici altceva de acest fel”²⁴.

Criza din teologia romano-catolică cu referire la învățătura îndumnezeirii constă în faptul că aceștia, deși cercetează operele patristice, fie nu amintesc nimic, fie au capitole speciale despre răscumpărare neștiind unde să o așeze în Dogmaticile lor. Profesorul Nicolae Chițescu scoate în evidență câteva din motivele pentru care romano-catolicii nu primesc învățătura despre răscumpărare.

Astfel, apusenii confundă mijlocul de primire a Harului dumnezeiesc cu obârșia lui. Se afirmă că îndumnezeirea omului se face prin împărtășania cu „pâinea vieții” dar se înlătură temelia adică întruparea Domnului. Învățătura patristică, cu referire la această dogmă, ce are originile în Sfânta Scriptură a fost redusă la tăcere în Apus. Însemnătatea unică a jertfei de pe Golgota, proclamată de Sfântul Apostol Pavel, este „*punctul central al istoriei lumii*” și este asemănată de profesorul Chițescu cu statuia lui Augustus din Roma de unde plecau drumurile în toate ținuturile romane. Teologul nostru afirmă că există posibilitatea ca teoria satisfacției elaborată de Anselm să fie influențată de legătura straturilor sociale din acele timpuri.

Un alt motiv pentru care apusenii au părăsit adevărata învățătură despre îndumnezeire este acela că au primit filosofia aristotelică prin Toma de Aquino. Așa cum afirmă Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfinții Părinți ai Bisericii au luat din platonism aurul și au lăsat idolii egiptenilor. Învățătura romano-catolică despre starea lui Adam a reprezentat și ea una din pricinile pentru care apusenii s-au depărtat de dreapta învățătură a îndumnezeirii omului.

Profesorul Nicolae Chițescu arată însemnătatea Întrupării pentru aspectul ontologic al Răscumpărării. Această etapă din istoria mântuirii apare ca o manifestare a bunătății lui Dumnezeu, prin care Acesta devine accesibil omului. Revelația divină pune într-o legătură apropiată întruparea și răscumpărarea.

²⁴ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Despre îndumnezeirea omului, De ce nu primesc romano-catolicii această învățătură?”, p. 52.

„Prin Întrupare omul devine fiu adoptiv, prin Har, al lui Dumnezeu și membru al Trupului tainic al lui Iisus Hristos, trăind din viața lui dumnezeiască. Întruparea ne dă pe Mijlocitorul și pe modelul desăvârșit, pe Marele Preot, care prin Jertfa Sa împacă împacă cerul cu pământul, aducând o ordine nouă și pregătind un cer nou și un pământ nou. Cel prin care totul a fost creat, creează totul din nou”²⁵.

În expunerea acestei legături dintre întrupare și răscumpărare, profesorul Chițescu apelează la operele sfinților părinți dintre care amintim pe sfântul Ioan Hrisostom, sfântul Chiril al Ierusalimului, sfântul Atanasie cel Mare, sfântul Ioan Damaschinul, sfântul Grigorie Teologul, etc.. Dintre aceștia sfântul Atanasie cel Mare va fi primul dintre Sfinții Părinți, a cărui operă va avea un mare ecou în ceea ce privește învățătura despre întrupare. Sfântul Atanasie cel Mare afirmă că omul nu putea fi readus la starea de dinainte de cădere decât prin întruparea lui Iisus Hristos. Acesta afirmă că

„El s-a făcut om pentru ca noi să ne facem dumnezei”„ Logosul n-a luat forma soarelui, lunii ori altor astre, ci s-a întrupat într-un om, deoarece omul, prin căderea lui, produsese perturbare în întreaga fire și el avea nevoie să fie înnoit ca să nu mai ia neantul drept adevăr și fericire. Viața trebuia să ia locul morții în ființa omenească, devenită templu, așa precum cosmosul însuși este locaș al celui Prea Înalt”²⁶.

Sfântul Grigorie Teologul vorbind despre întrupare afirmă că „*dintre firi, una a îndumnezeit și alta a fost îndumnezeită*”²⁷. Același sfânt amintește că firile au fost neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite. Profesorul Nicolae Chițescu vorbește despre „Întruparea

²⁵ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „*Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică*”, în *Ortodoxia*, anul VIII (1956), nr. 4, p. 546.

²⁶ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „*Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică*”, p. 549.

²⁷ SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântul XLVIII, la Teofanie, adică la Nașterea Domnului*, Migne, P.G. XXXVI, col. 325, apud Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „*Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică*”, în „*Ortodoxia*”, p. 551.

Răscumpărătoare” în care Mântuitorul Iisus Hristos apare ca Mijlocitor, fiind consubstanțial atât cu Dumnezeu, prin firea Sa dumnezeiască, cât și cu oamenii prin firea Sa omenească. Consecințele Întrupării se întind asupra omenirii întregi, aceasta devenind obârșia Harului divin care vindecă firea umană de consecințele depărtării de Dumnezeu.

„Întruparea Răscumpărătoare are mai întâi rolul de restaurare a firii omenești prin restabilirea unirii ei cu cea dumnezeiască și prin reîntronarea stăpânirii dumnezeiești asupra stihiiilor potrivnice văzute și nevăzute. Una din urmările acestei uniri săvârșite de Întruparea Răscumpărătoare e biruința asupra morții. Iisus Hristos e cel dintâi născut din morți și prototipul tuturor creștinilor pe care-i înviază”²⁸.

Tema întrupării a fost preferata marilor trăitori pe culmile duhovniciei, aceștia închinându-i nenumărate imne deosebit de frumoase.

În expunerea învățaturii despre răscumpărare, profesorul Chițescu se inspiră foarte mult și din operele Sfântului Maxim Mărturisitorul care afirmă că întruparea și răscumpărarea sunt două momente diferite ale aceluiași act, săvârșit de Fiul lui Dumnezeu, pentru a restaura firea umană și pentru a o desăvârși. Întruparea are un rol unic în istoria mântuirii.

Dumnezeu putea găsi multe alte mijloace pentru a săvârși opera de răscumpărare a lumii. A afirma contrariul înseamnă a îngrădi pe Dumnezeu, lucru ce nu poate fi acceptat sub nici o formă. Celor care spuneau că Dumnezeu putea să mântuiască lumea printr-un singur cuvânt, sfântul Atanasie cel Mare le spune că trebuie să ținem seama și de ceea ce este folositor oamenilor nu doar de puterea absolută a lui Dumnezeu. Acesta s-a folosit mereu de calea cea mai potrivită pentru efectuarea unei acțiuni și nu pot oamenii pune la îndoială înțelepciunea dumnezeiască.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu este într-o strânsă legătură cu răscumpărarea. Logosul s-a întrupat luând trup omenesc, creat, ca să-l ridice până la îndumnezeire. Dacă omul era unit doar cu o făptură nu ar fi putut fi îndumnezeit dar Fiul Omului fiind și Fiul lui Dumnezeu, omul a fost ridicat până la această stare de îndumnezeire.

²⁸ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, ”Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică”, p. 555.

„Teologia întrupării răscumpărătoare a sfinților părinți este teologia îndumnezeirii omului prin însăși această întrupare de care omenirea profită prin unirea cu El, în viața harică. Sfântul Atanasie expune în modul cel mai limpede cu putință acțiunea îndumnezeitoare a întrupării răscumpărătoare”²⁹.

În expunerea acestei legături dintre întrupare și răscumpărare, profesorul Chițescu apelează la operele sfinților părinți dintre care amintim pe sfântul Ioan Hrisostom, sfântul Chiril al Ierusalimului, sfântul Atanasie cel Mare, sfântul Ioan Damaschinul, sfântul Grigorie Teologul, etc.. Dintre aceștia sfântul Atanasie cel Mare va fi primul dintre sfinții părinți, a cărui operă va avea un mare ecou în ceea ce privește învățătura despre întrupare.

Sfântul Atanasie cel Mare afirmă că omul nu putea fi readus la starea de dinainte de cădere decât prin întruparea lui Iisus Hristos. Acesta afirmă că

„El s-a făcut om pentru ca noi să ne facem dumnezei”. „Logosul n-a luat forma soarelui, lunii ori altor astre, ci s-a întrupat într-un om, deoarece omul, prin căderea lui, produsese perturbare în întreaga fire și el avea nevoie să fie înnoit ca să nu mai ia neantul drept adevăr și fericire. Viața trebuia să ia locul morții în ființa omenească, devenită templu, așa precum cosmosul însuși este locaș al celui Prea Înalt”³⁰.

Sfântul Grigorie Teologul vorbind despre întrupare afirmă că „*dintre firi, una a îndumnezeit și alta a fost îndumnezeită*”³¹. Același sfânt amintește că firile au fost neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite.

Profesorul Nicolae Chițescu

²⁹ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, *Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică*, p. 562.

³⁰ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică”, p. 549.

³¹ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântul XLVIII, la Teofanie, adică la Nașterea Domnului*, Migne, P. G. XXXVI, col. 325, apud. Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică”, p. 551.

„deplânge faptul că în epoca modernă s-a evitat odată cu părăsirea ontologic tainică a misterului Răscumpărării, expunerea însemnătății întrupare-răscumpărare”³²

și de aceea tratează despre „Întruparea Răscumpărătoare” în care Mântuitorul Iisus Hristos apare ca Mijlocitor, fiind consubstanțial atât cu Dumnezeu, prin firea Sa dumnezeiască, cât și cu oamenii prin firea Sa omenească.

Consecințele Întrupării se întind asupra omenirii întregi, aceasta devenind obârșia Harului divin care vindecă firea umană de consecințele depărtării de Dumnezeu.

„Întruparea Răscumpărătoare are mai întâi rolul de restaurare a firii omenești prin restabilirea unirii ei cu cea dumnezeiască și prin reîntronarea stăpânirii dumnezeiești asupra stihilor potrivnice văzute și nevăzute. Una din urmările acestei uniri săvârșite de Întruparea Răscumpărătoare e biruința asupra morții. Iisus Hristos e cel dintâi născut din morți și prototipul tuturor creștinilor pe care-i înviază”³³.

Tema întrupării a fost preferata marilor trăitori pe culmile duhovniciei, aceștia închinându-i nenumărate imnuri deosebit de frumoase.

Hristologia este legată indisolubil de răscumpărare.

„Iisus ne-a mântuit prin viața, întruparea și moartea sa și se înțelege și prin înviere. Mântuirea e consecința hristologiei, nu poate fi separată de ea nici mintal, ca în catolicism”³⁴.

Profesorul Nicolae Chițescu se întreabă dacă Întruparea ar mai fi avut loc și în cazul în care Adam nu ar fi păcătuit. În teologia rusească se remarcă părerea lui Sergiu Bulgakov care afirmă că venirea în lume a

³² Lect. Dr. Cristinel IOJA, *Dogmatică și Dogmatişti, Prolegomenă privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului al XX – lea și începutul secolului al XXI – lea*, p. 135.

³³ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică”, p. 555.

³⁴ Prof. Nicolae CHIȚESCU, Pr. prof. Ioan PETREUȚĂ, Pr. prof. Isidor TODORAN, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, p. 49.

Mântuitorului a fost hotărâtă înainte de întemeierea acesteia. Acesta se sprijină în principal pe textul scripturistic de la I Petru:

„Care a fost cunoscut mai dinainte de întemeierea lumii dar care s-a arătat, în anii cei mai de pe urmă, pentru voi” (I Petru; 1, 20). „Sub aspectul de raport între întrupare și răscumpărare, problema a fost cercetată de câțiva dintre cei mai reprezentativi teologi a-i veacului nostru: Bulgakov, Svetlov și Țankov. Profesorul Țankov, arătând însemnătatea imensă a întrupării în lucrarea pământească a Domnului, n-a abordat problema posibilității întrupării Domnului în cazul absenței păcatului; au făcut-o teologii ruși, dându-i un răspuns afirmativ, care, în cazul lui Bulgakov, a atras atenția autorității bisericești. Nefiind în consensul vădit al Descoperirii, ea nu poate fi formulată cu toată siguranța”³⁵.

Cu privire la Teologia Romano-catolică, teologul nostru este de părere că teoria satisfacției, ce reproduce stările sociale din acea perioadă, elaborată de Anselm de Canterbury, se găsește într-o criză și deși măiestria scolastică îi va ajuta și de această dată totuși vor sfârși prin a îmbrățișa învățătura despre îndumnezeire, obligați fiind Tradiția bimilenară și de evlavie creștină ce nu merită să fie lipsită de această dogmă divină.

În romano-catolicism răscumpărarea are la bază teoria satisfacției lui Anselm. Restaurarea omului și comuniunea acestuia cu Dumnezeu nu are mare însemnătate la apuseni. Aceștia au înlocuit concepția biblică și patristică conform căreia răscumpărarea are și un aspect ontologic și au redus-o la un singur aspect, pur juridic și exterior, acela al satisfacerii onoarei lui Dumnezeu. Teologii apuseni nu văd în păcat stricarea ontologică a firii și ruperea comuniunii cu Dumnezeu și tocmai de aceea rolul întrupării nu e acela de refacere a firii și nu se mai poate vorbi despre Întruparea Răscumpărătoare. Teologul N. Chițescu afirmă că făcând comparație între doctrina ortodoxă cu privire la răscumpărare și

„sistemele evolute de mai târziu, atât romano-catolicii cât și protestanții îi scot în relief sărăcia și arhaismul,

³⁵ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică”, p. 571.

confundând de cele mai multe ori principalul cu accesoriul, adică reducând-o uneori chiar la ideea unei Răscumpărări de la diavolul cum s-au complăcut unii dintre ei. Să observăm de asemenea că apusenii rămân unilaterali în concepția lor despre Răscumpărare: romano-catolicii pun accentul exclusiv pe Răscumpărarea juridică, ce se săvârșește la moartea pe cruce, pe când protestanții îmbrățișează de asemenea exclusiv, astăzi, punctul de vedere moral al Răscumpărării. Și unii și alții ignorează regenerarea adusă de însăși unirea Logosului celui veșnic, cu trupul cel stricacios, nefăcând loc nici Învierii Domnului în concepția lor”³⁶.

Profesorul Chițescu expune doctrina catolică bazându-se pe scrierile lui Ioan Duns Scot și arătând că manualele apusene de dogmatică scot în relief mai multe păreri cu privire la raportul dintre întrupare și răscumpărare. Disputele asupra acestei probleme din teologia romano-catolică au fost destule și mai ales

„lipsite de încopcierea organică în cadrul dogmei Întrupării Răscumpărătoare demonstrațiile romano-catolice într-un sens sau în altul, lipsite de cele mai multe ori de temeiuri din Revelație, sunt adeseori simple elevații evlavioase sau exerciții silogistice care, în lipsa unei decizii doctrinare, se vor putea continua la infinit, în toate sensurile”³⁷.

Teologul nostru este de părere că

„nu putem părăsi o tâlcuire biblică și patristică, pentru una care reproduce stările sociale apuse pentru totdeauna, în reprezentarea lui Dumnezeu”³⁸.

Prin întrupare, firea dumnezeiască a îndumnezeit firea umană iar această tâlcuire a răscumpărării a fost numită fizică sau ontologică. Restaurarea firii omenești era necesară după căderea acesteia în păcat.

³⁶ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în operele Sfinților Părinți*, teză de doctorat, p. 183.

³⁷ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-catolică”, p. 575.

³⁸ Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, „Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional”, în *Ortodoxia*, anul XI (1959), nr. 2, p. 206.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost hotărâtă în sfatul Preasfintei Treimi mai înainte de întemeierea lumii (I Petru; 1, 20), fiind absolut necesară din punct de vedere omenesc. Profesorul Chițescu, deși expune părerea mai multor teologi, este prudent în ceea ce privește răspunsul la întrebarea dacă Adam n-ar fi păcătuit, întruparea ar mai fi avut loc? Acesta afirmă că Revelația nu precizează nimic sigur cu privire la această taină și este „*necuviincios*” să se pronunțe acolo unde Revelația nu este categorică.

Cu privire la Teologia Romano-catolică, teologul nostru este de părere că teoria satisfacției, ce reproduce stările sociale din acea perioadă, elaborată de Anselm de Canterbury, se găsește într-o criză și deși măiestria scolastică îi va ajuta și de această dată totuși vor sfârși prin a îmbrățișa învățătura despre îndumnezeire, obligați fiind tradiția bimilenară și de evlavie creștină ce nu merită să fie lipsită de această dogmă divină.

„Pentru Teologia Ortodoxă Română din prima jumătate a secolului al XX-lea, profesorul Nicolae Chițescu aduce o contribuție esențială la înțelegerea unei teme centrate în teologia biblică și patristică, temă marginalizată sau nu de ajuns analizată și aprofundată în Teologia ortodoxă sub influență apuseană”³⁹.

Prin contribuția adusă de profesorul Nicolae Chițescu în cadrul Teologiei Dogmatice din prima jumătate a secolului XX, se începe derularea propriei viziuni asupra acestei teme, totodată zărindu-se și speranța revenirii la teologia biblică și patristică atât de specifică Ortodoxiei.

Concluzii

Aportul profesorului Nicolae Chițescu în ceea ce privește Teologia Dogmatică românească este unul demn de remarcat, marele dascăl român aducând o contribuție importantă la dezvoltarea acesteia atât în prima cât și în cea de-a doua parte a secolului XX.

Soteriologia ortodoxă este privită prin ochii Sfitei Scripturi făcându-se apel, în același timp, și la operele Sfinților Părinți pentru o mai bună înțelegere a acestei învățături.

³⁹ Lect. Dr. Cristinel IOJA, *Dogmatică și Dogmatisti, Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea*, p. 363.

Învățătura despre Sfântul Har este tratată și din punct de vedere istoric, arătându-se că în Ortodoxie, această dogmă a fost timp îndelungat privită la fel ca în Apus. Profesorul Nicolae Chițescu aduce o contribuție importantă în ceea ce privește învățătura despre Sfântul Har și debarasarea ei de influența apuseană nefastă, lămurind în același timp și problema „predestinației” precum și lupta dintre Har și fire. Tema îndumnezeirii a reprezentat pentru profesorul Nicolae Chițescu o preocupare continuă încă din tinerețea sa, considerând că această dogmă reprezintă învățătura centrală a creștinismului. Îndumnezeirea este privită de marele dascăl al Teologiei Dogmatice românești atât în Scriptura Vechiului Testament cât și în Scriptura Nouului Testament precum și în scrierile Sfinților Părinți. Este expusă legătura dintre Întrupare și Răscumpărare, profesorul N. Chițescu vorbind despre „Întruparea Răscumpărătoare”. Această dogmă este privită interconfesional, arătându-se neajunsurile sistemului medieval anselmian, sistem care a înlocuit tâlcuirea biblică și patristică cu una ce reproduce frământările sociale ale Evului Mediu. Contribuția adusă de profesorul Nicolae Chițescu în înțelegerea unor teme esențiale, printre care și Soteriologia, este una de o importanță majoră, acesta contribuind din plin la dezvoltarea Teologiei Dogmatice românești, precum și la revenirea acesteia la teologia biblică și patristică.

Drepturile omului și Biserica Creștină

Drd. Rareș-Ștefan IONESCU

ionescu.rares@ymail.com

Abstract

In this Article the author argues the concept of human rights, his development and his relationship with the Christian Church. The concept of human rights is presented in the context of the Christian religion, Greek philosophy and of the European struggle for freedom and dignity. Magna Charta Liberatatum, The French Revolution or The American Revolution are presented like important steps of these achievements. It is not forgotten the important role of Christian Church and, above all, his treasury and message. In the last part the author treats the relationship between this concept and the Catholic Church.

Keywords:

human rights, freedom, dignity, Christian Church, Orthodox Church, Catholic Church, Protestant Church, Magna Charta Libertatum, the French Revolution, the American Revolution, European Union.

Introducere

În contextul amplelor conflicte armate din Asia de Vest, este astăzi noțiunea „Drepturile omului” din ce în ce mai folosită. Paradoxal, în cele mai dese cazuri, acest concept nu este pus în imediata legătură cu statele afectate de război, precum Siria sau Irak, ci tot cu Europa, prin prisma refugiaților care își caută aici adăpost. Există, astfel, tendința de

a identifica sau de a rezuma Drepturile omului la dreptul de azil sau dreptul de refugiu. Dorim prin următoarele rânduri să atragem atenția asupra acestui fapt, întrucât, noțiunea Drepturile omului cuprinde o sferă mai largă de prerogative decât numai acela de a solicita și de a obține dreptul de azil pe teritoriul unui stat în anumite situații bine determinate. Alături de aceasta, întrebări precum: „Ce înseamnă <<Drepturile omului>>?”, „Cine sunt garanții acestor drepturi?”, sau „Ce aduce Biserica Creștină în apărarea acestei instituții?” își vor găsi răspunsul în urma scurtei analize. Dorit a fi o parte dintr-o tratare mai amplă, articolul va trata și raportarea Bisericii Romano-Catolice la situația și ocrotirea Drepturilor și libertăților umane, aceasta făcând pașii cei mai evidenți spre abordarea temei, fapt ce o și face un adevărat reprezentant al Bisericii Creștine.

1. Istoria Drepturilor omului și principalele sisteme de garantare ale acestora

În Convenția Europeană a Drepturilor omului și a Libertăților fundamentale¹ încheiată la Roma, în 4 noiembrie 1950², precum și în tratatul ce îi stă la bază³, anume Declarația Universală a Drepturilor Omului⁴ din 10 decembrie 1948, sunt prezentate 16, respectiv 26 de drepturi generale. Toate acestea trimit nu doar la pace, ci mai ales la recunoașterea demnității umane. În articolul 1 al Declarației Universale a Drepturilor Omului este prezentată ideea centrală:

„Toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte unii față de altele în spiritul fraternității”⁵.

¹ *Convenția Europeană a Drepturilor Omului*, http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ROM.pdf, accesată la 31.05.2017.

² La care România aderă în anul 1994.

³ *Preambul Convenția Europeană a Drepturilor Omului*, Edidura Hamangiu, București, 2014.

⁴ *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/rum.pdf, accesată la 31.05. 2017.

⁵ *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/rum.pdf, accesată la 31.05. 2017.

Continuându-se cu drepturile omului la viață (art. 2, respectiv, art. 3), la libertate și siguranță (art. 5, respectiv, art. 3), la viața de familie și la căsătorie (art. 8 și 12, respectiv, art. 16) și până la religie (art. 9, respectiv, art. 18), toate aceste drepturi și libertăți asigură niște condiții minime de coexistență în societate. După cum observăm, cele două tratate ocrotesc persoana nu doar în fața altui semen, cât mai ales în fața statului și a aparatului de stat. Numitele corpuri legislative nu sunt și singurele care intervin în protecția drepturilor omului. Declarația Americană privind Drepturile omului (1969), Carta Africană a Drepturilor omului și popoarelor – „Banjul Charta” (1981) sau Charta Arabă a Drepturilor omului (2004) sunt doar alte exemple⁶. Deși există aspecte de diferențiere, lucruri normale privind faptul că fiecare legiuitor își respectă specificul cultural și regional, toate aceste declarații nu intră în niciun fel în contradicție, ba dimpotrivă, ele se susțin reciproc. Pentru a putea înțelege corect mesajul expus de aceste materiale legislative, este necesar a înțelege mai întâi contextul lor de apariție.

Mesajul „Drepturilor omului” nu este unul nicidecum recent. Este întrutotul adevărat că în perioada modernă, ulterioară celor două conflicte mondiale, noțiunea capătă nu doar o nouă valoare, cât mai ales o nouă rezonanță. „Zoon Politikon”-ul dictat de Aristotel (384 – 322 î. Hr.) implică, fără îndoială drepturi ale cetățeanului în societatea greacă⁷. „Homo sacra res homini” (Omul este ceva sfânt pentru semenul său) sau „Neminem despexeris!” (Nu disprețui pe nimeni) spuse de Lucius Annaeus Seneca (4 î. Hr. – 65 d. Hr.) sunt și ele mărci ale drepturilor omului⁸. Valoroasă este și concluzia dată de filozoful Epictet (55 – 135 d. Hr.). Fost sclav și devenit profesor, el reușește să răstoarne teoria lui Aristotel prin care doar cetățenii liberi au drepturi, sclavii fiind doar la nivelul animalelor⁹. Putem merge, fără a greși, chiar și mai departe, la religie, la momentul creării ființei umane. Înzestrarea omului cu

⁶ Prof. Dr. Markus KRAJEWSKI, *Völkerrecht*, Editura Nomos, Baden-Baden, 2017, p. 284.

⁷ Irina MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, Editura Institutului Român pentru Drepturile Omului, București, 2009, p. 14.

⁸ Prof. Univ. Dr. Dumitru MAZILU, *Drepturile omului, concept, exigențe și realități contemporane*, Editura Lumina Lex, București, 2000, p. 32.

⁹ I. MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, p. 13.

rațiune și libertate încă din zidire reflectă cinstea firii omului și capacitatea acestuia de a deține drepturi și libertăți. Comentând versetele

„Și a zis Dumnezeu: <<Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!>> Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (Facere 2, 26-27),

Sfântul Ioan Damaschin explică:

„Cuvintele după chip indică rațiunea și libertatea, iar cuvintele după asemănare arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil”¹⁰.

De asemenea, și faptul că omul a fost pus stăpân peste tot pământul, iar mai apoi s-a folosit greșit de acest privilegiu mâncând din pomul oprit (Facere 3, 6) indică nașterea cu deplina capacitate de a avea drepturi și libertăți. Prin încălcarea poruncii, protopărinții au demonstrat faptul că erau liberi și ca aveau puterea libertății. Acestea vin însă ca dar al lui Dumnezeu. Omul nu a fost cu nimic vrednic de a fi creat liber și cu drepturi. Ele au fost primite de făptură doar din dragostea nesfârșită a Ziditorului.

„Drepturile fundamentale ale omului, în ultimă instanță, nu se bazează nici pe natura umană și nici nu sunt condiționate de realizările individuale sau colective de-a lungul istoriei. Ele reflectă legământul credinței lui Dumnezeu față de poporul său, precum și dragostea Sa pentru lume.”¹¹

Deși existente prin dragostea lui Dumnezeu încă din primele momente ale istoriei omului, concretizarea subiectului „Drepturile omului” se face după începutul celui de-al doilea mileniu. La 12 iunie 1215

¹⁰ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, apud Pr. Prof. Ioan ZĂGREAN, *Teologia Dogmatică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 179-180.

¹¹ Pr. Prof. Univ. Dr. Geroges TETSIS, „Drepturile fundamentale din perspectiva Bisericii. O abordare ortodoxă.”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, ed. îngrijită de Pr. Nicolae Răzvan STAN, Editura Univers Juridic, București, 2010, p. 210.

este semnată în Anglia de către Regele Ioan fără de Țară „Magna Chara Libertatum”, unul din primele documente concrete prin care se apărau cele mai importante drepturi umane¹². Prin adoptarea acesteia, s-a convenit ca oamenii liberi ai Regatului din Londra și din toate orașele și satele din jurisdicție, să poată exercita toate drepturile și libertățile cutumiare. Un element ce ne atrage atenția este faptul că, printre semnarii și promotorii acesteia s-au aflat și prelați ai Bisericii Romane¹³. Un alt moment de mare intensitate este apariția la 13 februarie 1689 a „Bill of Rights”. Acordat de Wilhem de Orania, se stipula cetățenilor: dreptul la siguranță prin interzicerea intrării în Regat a unei armatei pe timp de pace și fără consimțământul Parlamentului, dreptul la ocrotire în fața impozitelor ilegale sau libertatea alegerii membrilor Parlamentului¹⁴.

„Această Declarație de drepturi avea să intre în istorie ca un document de referință pentru reglementarea raporturilor dintre Regalitate și Parlament, care – pentru secolul al XVII-lea a reprezentat un pas înainte.”¹⁵

Reper important este și „Declarația de independență a Americii”, semnată de primele 14 state americane la 4 iulie 1776. Citind întregul document, se poate vedea clar dorința de unitate și de egalitate dintre toți oamenii. Această năzuință este redată chiar începând cu primele paragrafe:

„Avem credința că toți oamenii au fost creați egali; ei au fost înzestrați de Creatorul lor cu anumite drepturi inalienabile; printre aceste drepturi se găsesc viața, libertatea și căutarea fericirii. Guvernele sunt stabilite de oameni pentru garantarea acestor drepturi și dreapta lor putere emană din consimțământul guvernanților”¹⁶.

¹² Prof. Dr. M. KRAJEWSKI, *Völkerrecht*, p. 248.

¹³ Prof. Univ. Dr. D. MAZILU, *Drepturile omului, concept, exigențe și realități contemporane*, p. 50.

¹⁴ I. MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, p. 17.

¹⁵ Prof. Univ. Dr. D. MAZILU, *Drepturile omului, concept, exigențe și realități contemporane*, p. 53.

¹⁶ *Declarația de independență a Statelor Unite ale Americii*, <https://www.uscis.gov/sites/default/files/USCIS/Office%20of%20Citizenship/Citizenship%20Resource%20Center%20Site/Publications/PDFs/M-654.pdf>, accesat la 01.06.2017.

De asemenea, credința că Guvernul este așezat la și pentru voința poporului, în vederea apărării drepturilor și intereselor acestuia, reprezintă o idee centrală, idee puternic apărută de cei 56 semnatari ce-l aveau în frunte pe Thomas Jefferson¹⁷.

Tot din speranța unei lumi egale și lipsite de abuzuri, s-a conceput și „Declarația drepturilor omului și cetățeanului”, de la 20-26 august 1789. Ca rezultat al Revoluției Franceze de la 1789, Declarația a avut un impact semnificativ în nașterea Europei Moderne. La baza acesteia se află, fără îndoială, tratatul lui Jean Jacques Rousseau - „Despre contractul social sau Principiile Dreptului Politic”. Scrisă de un filozof catalogat greșit pentru felul sau de viață și persecutat pentru confesiunea Protestantă pe care o îmbrățișa¹⁸, își croiește întregul mesaj în jurul frazei „Omul s-a născut liber, dar trăiește în lanțuri pretutindeni”¹⁹.

Rousseau notează două mari principii ale bunei comuniuni sociale: libertatea și egalitatea.

„Totul se mărginește la două obiecte principale, libertatea și egalitatea: libertatea, pentru că orice dependență particulară înseamnă tot atâta forță răpită de corpul social, iar egalitatea, pentru că fără ea nu poate dăinui libertatea”²⁰.

După cum a fost știut chiar și până la momentul dat, libertatea se identifică cu omul și omul se identifică cu libertatea.

„A renunța la propria libertate înseamnă a renunța la calitatea de om, la drepturile și chiar la datoriile umane. (...) O asemenea renunțare e în contradicție cu firea omului.”²¹

În forma finală a Declarației franceze sunt regăsite drepturile la libertatea religioasă, a cuvântului, la asociere, la deținerea de arme și mai

¹⁷ I. MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, p. 19.

¹⁸ Jean Jaqueus ROUSSEAU, *Despre contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, Editura Mondero, București, 2007, p. 17.

¹⁹ Jean Jaqueus ROUSSEAU, *Despre contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, p. 24.

²⁰ Jean Jaqueus ROUSSEAU, *Despre contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, p. 65.

²¹ Jean Jaqueus ROUSSEAU, *Despre contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, p. 28.

ales, dreptul la neviolarea proprietății. Pentru prima dată nu se mai făcea diferențiere între oamenii liberi și cei supuși.

„Declarația a marcat o cotitură decisivă în raport cu documentele precedente, fiind prima declarație care se adresa tuturor cetățenilor, tuturor oamenilor, indiferent căror națiuni aparțineau, indiferent de clasa socială din care făceau parte”²².

Această modernă prezentare a Drepturilor omului va avea să aducă spiritul eliberator asupra întregii Europe. Ca răspuns al Congresului de la Viena prin care se dorea reinstaurarea superiorității nobilimii conservatoare și a clerului asupra omului de rând, se va isca Revoluția Europeană a burgheziei, mișcare ce va avea un efect concret și în țara noastră prin Revoluția Țărilor Române de la 1848.

Etape importante în nașterea și dezvoltarea conceptului „Drepturile omului” sunt apropiate și de zilele noastre. Notăm aici cele două conflagrații mondiale. Dezvoltarea fără precedent a tehnicii militare și consecințele îngrozitoare ale acestui fapt, fac necesară întâlnirea la o masă comună a principalelor puteri ale lumii. Astfel cunoaștem noțiunea sub forma de astăzi.

„Ideea referitoare la drepturile omului, cu toate că exprimă o sarcină permanentă pentru persoane, popoare și societăți în vederea realizării libertății și dreptății, este, din punct de vedere istoric, relativ recentă. Libertățile, privilegiile, drepturile claselor sociale și chiar și acelea ale persoanelor au existat, de asemenea, în societățile premoderne. Dar – Drepturile omului – sunt un fenomen al modernității, care a apărut în Occident datorită unui lanț de crize și schimbări spirituale, politice, sociale și economice”²³.

Criza din timpul Primului Război Mondial și mai ales, din cel de-al Doilea, au lăsat răni adânci, incomparabile, în istoria umanității.

²² I. MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, p. 20.

²³ Pr. Prof. Univ. Dr. G. TESTIS, „Drepturile fundamentale din perspectiva Bisericii. O abordare ortodoxă.”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 246.

Lunile de teroare suferite și depășite de foarte puține persoane²⁴ au fost (și încă sunt) mărturii ale necesității unei organizări precise asupra drepturilor umanitare și regulamentelor de război. Persecuțiile, violențele, deportările și uciderile în masă au făcut ca marile puteri ale lumii să se așeze la discuții comune și nu doar să formuleze, cât mai ales să promită respectare acestor proiecte. Organizarea era imperios necesară,

„după abuzurile naziste din cel de-al Doilea Război Mondial, după atrocitățile comuniste din URSS, și anunțând parcă atrocitățile la care urmau să fi supuși cetățenii țărilor din zona ocupată de sovietici”²⁵.

Reglementările se concretizează prin formarea Organizației Națiunilor Unite la San Francisco, chiar în timpul războiului, la 25 aprilie 1945. Două luni mai târziu, la 26 iunie 1945, lucrările vor lua sfârșit prin semnarea tratatului de către cele 51 de țările membre. Țara noastră va adera în anul 1955, alături de alte 15 state²⁶. Proiectul direcționat special spre drepturile omului are ca organ central Comisia Drepturilor Omului, care reunește 43 din cei 193 state membre ale Organizației²⁷. Principalul document prin care această instituție se identifică este Declarația Universală a Drepturilor Omului, semnată la 10 decembrie 1948. Alături de acest sistem este organizată și Convenția Europeană a Drepturilor Omului – instrumentul rezervat țărilor membre Uniunii Europene obligate la protecția cetățenilor lor²⁸. Cele două corpuri legislative se completează reciproc, având scopul comun de a promite nerepetarea cruzimilor precedente și de a asigura respectarea drepturilor omului, prerogative obținute cu mult sacrificiu.

²⁴ Anna FRANK, *Jurnalul Annei Frank*, Editura Humanitas, București, 2016, p. 384-385. Lectură obligatorie în sistemul de învățământ preuniversitar din Germania și Austria.

²⁵ Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile RĂDUCA, „Perspectiva creștină a Drepturilor omului”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme...*, p. 196.

²⁶ I. MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, p. 22.

²⁷ Dr. Ionel CLOȘCĂ, *Drepturile omului în sistemul Națiunilor Unite*, Vol. I, Editura Institutului de Cercetări pentru Drepturile Omului, București, 1997, p. 11.

²⁸ Prof. Univ. Dr. Augustin FUEREA, *Manualul Uniunii Europene*, Editura Universul Juridic, București, 2011, p. 146.

„În spatele drepturilor omului găsim o istorie nesfârșită a durerii și a suferinței, o istorie a nedreptății și umilinței demnității umane, eteronomii diverse și exploratoare, o luptă nesfârșită pentru dreptate și libertate.”²⁹

Având un înțeles mai larg și cu o vădită accepțiune filozofică, morală³⁰ și, mai ales, religioasă³¹, drepturile omului reprezintă un corp de prerogative rezervat tuturor oamenilor, cetățeni ai unui stat sau apatrizi, prin care sunt garantate valorile esențiale vieții, libertății și demnității lor³². Didactic, drepturile omului sunt definite ca

„ansamblul de norme juridice internaționale prin care sunt recunoscute individului attribute și facultăți care îi asigură demnitatea, libertatea și dezvoltarea personalității sale și care beneficiază de garanții instituționale apropiate.”³³

Caracterizate de absolutitate și de inalienabilitate, drepturile omului sunt inerente persoanei, fiind recunoscute prin forța legi și marcate de o capacitate extensibilă în funcție de evoluția societății³⁴.

„Sunt inerente persoanei umane fiindcă ea, persoana umană, a fost dotată de la natură cu anumite prerogative fără de care individualitatea ei nu ar putea fi realizată. Sunt deci drepturi naturale întrucât derivă din natura fizică și psihică a omului, fiindcă îi aparțin încă de la naștere.”³⁵

²⁹ Pr. Prof. Univ. Dr. G. TSETSI, „Drepturile fundamentale din perspectiva Bisericii. O abordare ortodoxă”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 246.

³⁰ ASOCIAȚIA PENTRU APĂRAREA DREPTURILOR OMULUI ÎN ROMÂNIA, *Manualul Drepturilor Omului*, București, 2008, p. 8.

³¹ Pr. Prof. Univ. Dr. V. RĂDUȚĂ, „Perspectiva creștină a Drepturilor omului”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 197.

³² Prof. Dr. Corneliu BÎRSAN, *Convenția europeană a drepturilor omului. Comentariu pe articole*, Vol. I, Editura All Beck, București, 2005, p. 12.

³³ Prof. Dr. Corneliu BÎRSAN, *Convenția europeană a drepturilor omului. Comentariu pe articole*, Vol. I, p. 14.

³⁴ I. MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, p. 27.

³⁵ I. MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, p. 27.

Protecția acestor libertăți ocupă un loc central și în Constituția României³⁶. Ca membră a Declarației universale a drepturilor omului și a celor două pacte (Pactul internațional privind drepturile civile și politice; Pactul internațional privind drepturile economice, sociale și culturale) încă din anul 1955 (respectiv, 1976 pentru cele două Pacte), a Convenției privind eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială (1969), a Convenției privind drepturile copilului (1990), precum și ale altora la fel de importante^{37 38}, dintre care, cea mai reprezentativă și mai cuprinzătoare fiind Carta Uniunii Europene a Drepturilor Fundamentale (în vigoare din anul 2000), la care statul nostru aderă în decembrie 2007, prin Tratatul de la Lisabona și în calitatea de membru al Uniunii Europene³⁹, era normală o armonizare a legislației interne cu cea internațională. Astfel, în legea fundamentală a țării se garantează dreptul la viață și la integritate fizică și psihică (art. 22), dreptul la apărare (art. 24), libertatea conștiinței (art. 29), libertatea de asociere (art. 30). În vederea ocrotirii persoanei și prin perspectiva altor criterii, România se angajează prin tratatele mai sus amintite și mai ales prin Constituție:

„Statul român se obligă să îndeplinească întocmai și cu bună-credință obligațiile ce-i revin din tratatele la care este parte”⁴⁰

și

„dispozițiile constituționale privind drepturile și libertățile cetățenilor vor fi interpretate și aplicate în concordanță

³⁶ ASOCIAȚIA PENTRU APĂRAREA DREPTURILOR OMULUI ÎN ROMÂNIA, *op. cit.*, p. 3.

³⁷ Convenția privind statutul refugiaților (1954), Convenția privind eliminarea tuturor formelor de discriminare împotriva femeilor (1981), Convenția privind apărarea drepturilor omului și libertăților fundamentale din cadrul Consiliului Europei (în vigoare din 1953, România aderând în 1994), Carta socială europeană și Cartea europeană pentru prevenirea torturii și a pedepselor sau tratamentelor inumane sau degradante (1994), Convenția pentru protecția minorităților naționale (1995).

³⁸ ASOCIAȚIA PENTRU APĂRAREA DREPTURILOR OMULUI ÎN ROMÂNIA, *op. cit.*, p. 5-6.

³⁹ Prof. Univ. Dr. A. FUEREA, *Manualul Uniunii Europene*, p. 197.

⁴⁰ *Constituția României*, Editura Lumina Lex, București, 2009, art. 11.

cu Declarația Universală a Drepturilor Omului, cu pactele și cu celelalte tratate la care România este parte”⁴¹.

Acestei promisiuni se adaugă și numeroasele instrumente de sesizare și sancționare a organelor internaționale în cazul constatării unor eventuale abateri din partea garantului nostru prim⁴².

Astfel de penalizări au făcut, din păcate, ca țara noastră să fie una de neîncredere în domeniul respectării drepturilor omului. Cererile recente foarte des introduse împotriva țării⁴³ și mai ales perioada Comunistă⁴⁴, au reprezentat motive de îngrijorare din partea instituțiilor dedicate apărării valorilor umane și teme de studiu în scopul nerepetării acestor erori. Faptul că în perioada dinainte de 1990 România a fost doar semnatară a diferitelor convenții, fără a-și lua și răspunderea respectării lor nu este ceva neadevărat.

„România a adoptat Declarația, dar în toată perioada de până la 1989 a fost departe de a-i respecta exigențele”⁴⁵. Acest lucru nu era unul nou nici pentru celelalte țări comuniste. Fără a mai fi un subiect tabu, drepturile și mai ales libertățile consemnate cu mult entuziasm după Războaiele Mondiale erau absolut ignorate de toate statele din blocul sovietic. România „nu a fost singura țară în care timp de aproape 50 de ani încălcarea drepturilor omului era politică de stat”⁴⁶. Omiterea acestor principii de respectare și valorificare a omului, a avut, pentru unii, consecințe iremediabile. Distrugerea dreptului la viață prin detenția ilegală a născut atât Martiri, cât mai ales simplii mărturisitori ai vremurilor:

„Acum, tinerii de atunci au vârstele între 68 și 80 de ani.
Ca urmare a detenției, ei duc povara unor boli grave, dobândite în sau din cauza perioadei și a regimului de temniță.

⁴¹ *Constituția României*, art. 20.

⁴² Prof. Univ. Dr. D. MAZILU, *Drepturile omului...*, p. 203-204.

⁴³ Prof. Dr. C. BÎRSAN, *Convenția europeană a drepturilor omului. Comentariu pe articole*, Vol. I, p. X.

⁴⁴ I. MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, p. 6.

⁴⁵ Pr. Prof. Univ. Dr. V. RĂDUCĂ, „Perspectiva creștină a Drepturilor omului”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 193.

⁴⁶ Pr. Prof. Univ. Dr. V. RĂDUCĂ, „Perspectiva creștină a Drepturilor omului”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 193.

Tinerețea furată, acei ani pe care nicio lege din lume nu poate să îi înapoieze, nu se vor mai întoarce vreodată.”⁴⁷

2. Creștinismul și Drepturile omului

Deși Uniunea Europeană nu se consideră eminentemente creștină, religia reprezintă un pilon central al organizării acesteia. Conceptul conform căruia Europa are la bază trei piloni: religia creștină, dreptul roman și filozofia greacă, nu este unul rar întâlnit⁴⁸. Europa este născută creștin-democrată⁴⁹. Sigur că, motivul central al Constituției Europene, anume democrația și unitatea în diversitate⁵⁰, promovează și o libertate sau, mai bine spus, o diversitate religioasă. Tocmai această îngăduință față de toate valorile naționale și religioase și tocmai această deschidere spre valorile extra-comunitare au făcut posibilă neintroducerea în Constituția Uniunii Europene numirea caracterul creștin al acesteia. Chiar și așa, nimeni nu poate nega faptul că „Europa este pământ creștin”⁵¹.

Biserica creștină respecta drepturile omului, cu mult înainte de a fi proclamate oficial și cu fast prin Tratat și Convenții. Plata ridicării omului de la starea de supunere la starea de demnitate s-a făcut, nu cu multe vieți cum au fost cele cerute de revoluții, ci cu Sângele Mântuitorului. Oricum ar fi prezentat tezaurul Europei astăzi, nimic nu ne poate face să negăm valoare creștinismului și ceea ce acesta a putut oferi. Fără teama de a ne repeta: deși proclamarea egalității ființei umane se face spre finele mileniului al doilea, ea a fost desăvârșită cu două mii de ani înainte,

⁴⁷ Lăcrămioara STOENESCU, *De pe băncile școlii în închisorile comuniste*, Editura Curtea veche, București, 2014, p. 10.

⁴⁸ <http://www.bpb.de/internationales/europa/europa-kontrovers/38041/standpunkt-bernd-posselt?p=all>, accesat la 03.06.17.

⁴⁹ Pr. Conf. Dr. Daniel BENGĂ, „Reflecții teologice privitoare la integrarea Bisericii Ortodoxe Române în Uniunea Europeană”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme...*, p. 131.

⁵⁰ *Motto-ul Uniunii Europene*, în *Constituția Uniunii Europene*, https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/motto_de, accesat la 03.06.2017.

⁵¹ http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/presse_import/vortrag_naumann.pdf, accesat la 03.06.2017.

prin Jertfa lui Hristos, pregătită cu mult înainte prin legea Vechiului Testament.

„A trebuit să treacă milenii până ce omenirea a ajuns la conștiința egalității în demnitate și drepturi a tuturor ființelor umane, impunând în sfârșit eliminarea oricăror forme de discriminare”⁵².

Este adevărat, în aceeași măsură, că drepturilor omului, în forma lor de astăzi, nu le putem pune o origine direct creștină, dar acest lucru nu neagă pământul fertil al mesajului Sfintei Scripturi care a dus la înflorirea seminței drepturilor omului. Și ca mărturie, ne stă situația drepturilor omului din afara spațiului creștin. Astfel, deși țările musulmane sunt înscrise în sisteme de respectare ale drepturilor omului - Charta Arabă a Drepturilor omului, aplicarea acestor principii cade pe un loc secund. În aceste state, sistemul religios - Sahari’ha- este foarte implicat în viața statului și mai ales a comunităților⁵³.

Religia islamică este ocrotită de Constituție⁵⁴. Consecința este că, diferențierea confesională în câmpul de muncă, discriminarea femeii și violentarea acesteia sau persecuțiile de ordin moral, material sau fizic la momentul schimbării religiei și părăsirii credinței musulmane să reprezinte nu abateri de la principiile Dreptului omului, ci legi divine⁵⁵. Mai precis, conform rapoartelor Comisiei Statelor Unite ale Americii pentru combaterea discriminării religioase⁵⁶, în multe state islamice, identificarea cu un alt curent religios sau, mai ales, schimbarea religiei islamice atrage în numărâte cazuri amenințări, violențe sau chiar ucideri. Așezările nemusulmane au mereu de suferit pierderea membrilor prin

⁵² Pr. Prof. Univ. Dr. Petre SEMEN, „Drepturile omului din perspectivă biblică”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme...*, p. 147.

⁵³ *Constituția Arabiei Saudite*, art. 23, https://www.constituteproject.org/constitution/Saudi_Arabia_2005.pdf, accesat la 03.06.2017.

⁵⁴ *Constituția Arabiei Saudite*, art. 6, https://www.constituteproject.org/constitution/Saudi_Arabia_2005.pdf, accesat la 03.06.2017.

⁵⁵ Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae ACHIMESCU, „Islamul între Europa și drepturile omului”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 334.

⁵⁶ <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=search&skip=0&query=religious+freedom&coi=IRQ>, accesat la 03.06.2017.

numeroasele atentate⁵⁷. Chiar și pentru viziunile mai deschise și mai orientate spre toleranță religioasă, un musulman care renunță la credința în care s-a născut, poate face chiar detenție sau poate fi obligată la control psihiatric. Renunțarea la religia islamică atrage în numeroase cazuri, pierderea tuturor drepturilor civile și politice ale persoanei în speță. Astfel, ea nu mai poate avea dreptul moșteniri, la bunuri mobile sau imobile, nu mai poate încheia căsătorii, iar cele deja încheiate sunt considerate invalide. Nu se mai pot deține funcții publice. Drepturile persoanei sunt afectate chiar și după moartea acesteia: dreptul de a fi înmormântat, fiind redus la înmormântarea în cimitire separate⁵⁸. De asemenea, existența pedepsei capitale, subliniază o încă o dată puternica importanță dată crezului necreștin de constituțiile acestor state și o vădită distanțare dintre noțiunea de valori ale omului și aplicarea lor⁵⁹. Toate pedepsele și discriminările în numele religiei au fundament în Coran:

„Iară răsplata acelor care luptă împotriva lui Allah și a Trimisului Său și caută să semene pe pământ stricăciune este că ei vor muri omorâți sau răstigniți pe cruce sau li se vor tăia mâinile și picioarele cruciș sau vor fi alungați din țară. Aceasta va fi pentru ei rușine în lumea de acum, iar în Lumea de Apoi vor avea ei parte de chin mare.”⁶⁰

Faptul că religia reprezintă fundația pe care este ridicat proiectul Drepturile omului în Europa, în chip special, este acum tot mai evidentă. Chiar dacă, la nivel oficial, beneficiile aduse de Învățătura lui Hristos, fie din punctul de vedere Ortodox, Catolic sau Luteran, sunt puse pe plan secund, nerecunoașterea nu înseamnă și negare a valorii, a lucrului bun ce mesajul creștin îl oferă. Ideea că Biserica creștină reprezintă un liman de salvare în multe situații dificile ale parcursului Europei Unite reprezintă este și ea un adevăr. Mai mult decât atât, în contextul unei lumi fără frontiere, în care misiunea religioasă de factură necreștină

⁵⁷ <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=search&docid=4ae86135c&skip=0&query=religious%20freedom%20persecution&coi=IRQ>, accesat la 03.06.2017.

⁵⁸ Pr. Prof. Univ. Dr. N. ACHIMESCU, „Islamul între Europa și drepturile omului”, *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 329.

⁵⁹ <https://www.deathpenaltyworldwide.org/search.cfm>, accesat la 03.06.2017.

⁶⁰ *Coran*, Sura 5, verset 34, Editura Herald, București, 2016.

cunoaște noi avânturi, expansiunea religiei musulmane și pericolele aferente⁶¹, fac ca înalta administrație europeană să se întoarcă cât mai mult spre Bisericele Creștine. Actele teroriste care îngrozesc astăzi continentul au, în mare parte, fundamentare religioasă. Pe aceste rațiuni este religia

„luată în considerare atunci când se dezbat temele majore privind securitatea și stabilitatea locală, regională sau chiar globală.”⁶²

La proiectul de conlucrare Stat-Biserică, cel de-al doilea subiect, nu doar că își afirmă participarea cu încredere și siguranță, dar găsește prin oferta dată și o cale de a îndeplini porunca lui Hristos, porunca iubirii. Biserica nu se poate feri sau teme de a aplica îndemnul Mântuitorului. Ea „trebuie să trăiască în mijlocul luptelor acestei lumi, exercitând misiunea ei profetică, ce îi este proprie.”⁶³ „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Matei 22, 39) este elementul central al învățăturii predate de Hristos și aplicate de la Sfinții Apostoli până la credincioșii de astăzi.

Pentru Biserica Creștină implicarea în vederea sprijinirii valorilor umane nu este nici lipsită de istorie și cu atât mai mult, nici lipsită de prezent. De la Sfinții Părinți Răsăriteni care nu numai că au dat sfaturi și ajutor concret celor cărora li se încălca drepturile, dar și ei înșiși au experimentat aceste nevoițe, la Ierarhii de astăzi, toți au fost ghidați de dragostea aproapelui. Amintim aici pe Sfântul Ciprian al Cartaginei care a fost exilat și omorât în pribegie chiar pentru drepturile lui religioase⁶⁴; Marele nostru Părinte – Sfântul Ioan Gură de Aur, de asemenea prigonit și făcut apărător al dreptei credințe chiar cu prețul vieții⁶⁵. Exemplele Sfinților Martiri pot continua pe numeroase rânduri, ca

⁶¹ Pr. Lec. Univ. Drd. Sorin PITIC TRAIAN, „Religia, sursă de stabilitate sau factor de conflict?”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 247.

⁶² Pr. Lec. Univ. Drd. Sorin PITIC TRAIAN, „Religia, sursă de stabilitate sau factor de conflict?”, p. 243.

⁶³ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer BEL, „Misiunea Bisericii Ortodoxe față de drepturile omului”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 358.

⁶⁴ Pr. Prof. Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2004, p. 140.

⁶⁵ Pr. Prof. Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, p. 404.

dovadă a crezului dreptății și al păcii exprimat de Biserică. În același chip, cultul creștin (și mai cu seamă cel ortodox) a ieșit în evidență prin iubirea și căutarea neoprită a păci. Dând exemplele legate de încercările cele grele din secolul XX – Primul și cel de-al Doilea Război Mondial, sunt evidente îndemnurile la pace⁶⁶, nemulțumirile față de Război⁶⁷, implicările în ajutarea poporului⁶⁸.

„Biserica e cea dintâi instituție care respectă integral și în acest domeniu setea de dreptate a poporului, nu pentru că ar avea o anumită culoare politică, ci pentru că este concrescută cu durerile și lipsurile, necazurile și suferințele poporului.”⁶⁹

Aflat și astăzi în fața unor încercări, cultul ortodox răspunde prezent în vederea implicării. Mult mai accesibile întâlnirile și lucrările comune, acest tip de ședințe sunt desfășurate astăzi atât în sânul Bisericii Ortodoxe, cât mai ales la întregul nivel Creștin. Închiderea mesajului răsăritean în propriile granițe, nu este doar nefolositoare, ci mai ales nedemnă și ne-caracteristică spiritului învățaturii Evangheliei. Conceptele de păstrare a dogmei ortodoxe neatinse și evitarea discuțiilor cu celelalte Biserici Creștine sunt puncte de vedere neinspirate și nepotrivite tăriei crezului nostru.

„Izolaționismul și Retragera din viața publică cu scopul de a păstra puritatea religioasă este o trădare a misiunii Bisericii. Ortodoxia trebuie să înfrunte aceste provocări și să găsească soluții originale și creative, chiar să iasă în întâmpinarea lor”⁷⁰.

⁶⁶ Diac. Prof. Grigore T. MARCU, „Chezășia păcii”, în *Revista Teologică*, anul XXXV, nr. 11-12, Sibiu, 1945, p. 425-427.

⁶⁷ Diac. Prof. Grigore T. MARCU, „Atitudinea preoțimii noastre față de evenimentele actuale – Note pe marginea unor îndemnuri arhieresti”, în *Revista Teologică*, anul XXIX, nr. 10-11, Sibiu, 1939, p. 405-411.

⁶⁸ Diac. Prof. Grigore T. MARCU, „Se caută nași ai orfanilor de războiu – o generoasă inițiativă a Î. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului”, în *Revista Teologică*, anul XXXV, nr. 3-4, Sibiu, 1945, p. 144-145.

⁶⁹ Nicolae GORUN, „Statul democrat și Biserica – o declarație ministerială”, în *Revista Teologică*, anul XXXV, nr. 3-4, Sibiu, 1945, p. 147.

⁷⁰ Pr. Prof. Dr. Radu MUREȘAN, „Provocări și perspective ale Bisericii Ortodoxe în Uniunea Europeană”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 155.

Toate cele trei mari Biserici creștine sunt datoare a desfășura o muncă comună în vederea instaurării păcii și a promovării dragostei aproapelui, element comun și central în teologia Bisericii Ortodoxe, Catolice și Evanghelice. Ele sunt chemate „să devină factor de pacificare într-o lume divizată, să adopte poziții etice și politice în sensul Evangheliei”⁷¹. Ideea că implicarea principalelor comunități care împărtășesc mesajul Mântuitorului ar duce la schimbarea în bine a lumii, nu este una nouă. Jean Jacques Rousseau afirma acest lucru, acum mai bine de trei secole:

„pentru ca societatea să fie liniștită, iar buna înțelegere să dăinuiască, ar trebui ca toți cetățenii, fără excepție, să fie la fel de buni creștini”⁷².

Introducerea Bisericii în problemele administrativ ale Statelor, nu ar reprezenta în niciun caz un pericol pentru cele din urmă. Biserica a coexistat și continuă să își desfășoare viața în deplină conlucrare cu puterile statale. Îndemnul Mântuitorului „Dați Cezarului cele ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu” (Matei 22, 21) este punctul central care cârmuiește relația dintre cele două instituții și elementul care ghidează viața oricărui creștin spre iubire a lui Dumnezeu și a semenilor și spre supunerea față de cârmuitorii pământești. Cele două instituții, anume cea statală și cea divino-umană nu au făcut niciodată abstracție una de cealaltă. Cu momente mai bune sau mai dificile, în întreaga istorie una a știut de existența celeilalte, iar o ignorare nu a existat niciodată. Relațiile bilaterale au cunoscut, indiscutabil, un alt nivel după anul 313, când Sfântul și Împăratul Constantin cel Mare dă drept de existență creștinilor prin Edictul de la Milano. Putem spune că din acel moment Biserica Creștină s-a făcut stâlp de susținere al puterii administrative. Ea nu s-a ferit de participarea în lumea laică conform poruncii lui Hristos. Chiar dacă reușitele au fost mai mari sau mai mici, cert este că Hristos nu a cerut Ucenicilor Săi să fugă din cetăți și să trăiască în solitudine prin munți. Nici mai departe, Sfinții Apostoli nu și-au învățat as-

⁷¹ Pr. Prof. Univ. Dr. Valer BEL, „Misiunea Bisericii Ortodoxe față de drepturile omului”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 361.

⁷² J. J. ROUSSEAU, *Despre contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, p. 140.

cultătorii să formeze o altă cetate, doar a creștinilor lepădând pe cei păcătoși. Gândul este continuat și desăvârșit de Fericitul Augustin, prin lucrarea „De Civitate Dei”⁷³. Sfântul prezintă faptul că există două cetăți: cea lumească și cea dumnezeiască. Chiar dacă prima nu se arată mereu doritoare să o susțină pe cea de-a doua, este datoria celei din urmă să o ajute pe cea dintâi.

Ca îndeplinitoare al mesajului iubirii și al îndemnului sprijinului puterii lumești, Bisericele creștine au făcut pași concreți în lucrarea cooperării pentru soluționarea problemelor la nivel european și mondial. Beneficiile sunt cunoscute de toate grupările naționale.

„Prin apropierea dintre Biserici se realizează și un progres spiritual. Noi am experimentat de veacuri relația dintre diferitele confesiuni care au existat în România. De la modul vivendi – unul lângă altul, am ajuns la unul cu altul și trebuie să ajungem la unul pentru altul”⁷⁴.

Pe această linie, în urma întâlnirilor inter-creștine de la Basel (1989), Trondheim (1996) și Graz (1997) s-a decis de comun acord necesitatea unei propovăduiri creștine în Europa – Charta Oecumenică⁷⁵. S-a concluzionat că, într-un mediu caracterizat de lipsa de orientare și de înstrăinare a valorilor creștine, dar și de variata și continua căutare de sens a omului, creștinii nu doar au dreptul, cât mai ales datoria de a-și mărturisi credința. S-au întărit angajamente în vederea schimbului de experiență în cateheză și duhovnicie, prin implicare politică și socială. Se promovează și se cere o egalitate și o corectitudine între principalele confesiuni creștine de la nivel european. Astfel, este dată libertatea fiecăruia să își aleagă orientarea confesională în mod liber, se interzice presiunea morală sau de orice fel în vederea evanghelizării. Nimănui nu îi

⁷³ Fericitul AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, traducere de Paul GĂLEȘEANU, Editura Științifică, București, 1998.

⁷⁴ Î. P. S. Prof. Dr. Laurențiu STREZA, „Biserica Ortodoxă Română și Uniunea Europeană. Așteptări, speranțe și temeri”, în *Revista teologică*, anul LXXVIII, nr. 1, Sibiu, 2006, p. 7-13.

⁷⁵ Pr. Conf. Dr. D. Benga, „Reflecții teologice privitoare la integrarea Bisericii Ortodoxe Române în Uniunea Europeană”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 140.

poate fi luat dreptul la o convertire realizată în mod liber⁷⁶. Proiectul nu înseamnă doar un schimb de teorii și metode pentru evanghelizare ci, mai mult decât atât, o activitate concretă social-filantropică, culturală și de tineret, în vederea ocrotirii familiei, precum și a altor subiecte actuale, ca de exemplu refugiații. Parteneriatul este continuat și la nivelul parohiilor⁷⁷ sau la cel al asociațiilor creștine⁷⁸.

Existând puterea de a se recunoaște greșelile trecutului, cele trei mari corpuri creștine de pe continent nu se feresc să sublinieze pașii pe loc făcuți prin conceptele de diferențiere inter-creștină, concepte care au făcut rău nu doar confesiunilor între ele, ci și întregii creștinătăți.

„Potențialul reconciliator și creator, atotcuprinzător al creștinismului este afectat de fracturile confesionale de pe întreg continentul, responsabile în mare parte de atitudinea negativă a postmodernității față de creștinism”⁷⁹.

Spre rezolvarea acestor obstacole ale dialogului creștin, sunt pornite alte și alte acțiuni. Una cel mai importante este „Healing of memories in Europa”⁸⁰ – un proces de reconciliere la nivelul Bisericilor din sud-estul continentului. Născut cu scopul de a se armoniza și de a se depăși tensiunile dintre creștinii europeni, are un fir de desfășurare atât în orizontală – în granițele teritoriale ale fiecărei Biserici⁸¹ – cât și în verticală – de la pastoralele și enciclicele celor mai mari din Biserică⁸², până la predica

⁷⁶ Pr. Conf. Dr. D. Benga, „Reflecții teologice privitoare la integrarea Bisericii Ortodoxe Române în Uniunea Europeană”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: Paradigme, fundamente, implicații*, p. 140.

⁷⁷ <http://www.erzbistumfreiburg.de/html/oekumene420.html?t=701b80623upapraudc90aonm1&tto=2d40bba6&&>, accesat la 20.05.2017.

⁷⁸ <https://www.dicvfreiburg.caritas.de/pressemitteilungen/chartaoecumenicasocialis/142262/?searchterm=charta>, accesat a 20.05.2017.

⁷⁹ Pr. Conf. Dr. D. BENGĂ, „Reflecții teologice privitoare la integrarea Bisericii Ortodoxe Române în Uniunea Europeană”, *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 138.

⁸⁰ <http://www.healingofmemories.ro/>, accesat la 20.05.2017.

⁸¹ <http://basilica.ro/la-patriarhia-romana-va-debuta-conferinta-internationala-healing-of-memories/>, accesat la 20.05.2017.

⁸² http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_en.html, accesat la 20.05.2017.

fiecărui preot sau pastor. Salutând și înțelegând utilitatea unor astfel de proiecte, Biserica Ortodoxă Română își manifestă interesul asupra temei și cu alte programe de acest tip⁸³.

Utilitatea activităților este recunoscută nu doar la sfera inter-bisericască, cât mai ales la nivelul Drepturilor Omului din Europa. În aceeași măsură, implicare actuală a bisericilor creștine în tema Drepturilor și libertăților omului la nivel comunitar, nu mai poate fi negată sau pusă pe plan secund. Este adevărat faptul că, în perioada premodernă principalii exponenți ai învățaturii Evangheliei au abordat această temă cu o prioritate scăzută. Frica de ceea ce oferea libertatea și traducerea fenomenului prin concepte nefericite au avut consecințe triste. Revoluția Franceză a fost văzută de clerul romano-catolic ca un factor de regres moral, ca o teamă de distragere a omului de la adevăratele valori religioase. În contextul Reformei Bisericii Evanghelice de la 1517, Revoluția de la 1789 a însemnat temerea unei noi rupeți în Biserică. Valorile și promisiunile făcute de acest fapt istoric au fost văzute cu scepticism de ierarhii cultului apusean.

Drepturile și libertățile omului au fost asociate cu anarhia libertății și cu o teamă de atingere a tradițiilor catolice. La doi ani de la momentul de cumpănă, în 1791, Papa Pius VI caracteriza libertatea ca una „absurdissima”⁸⁴ – absurdă, iar în 1832, Papa Grigore al XVI o numea drept „deliramentum”⁸⁵, adică delir. Mai departe, și papa Grigore al XVI asocia drepturile omului cu o eroare incompatibilă religiei. Teoria conform căreia, teologia scolastică a avut un impact negativ în Drepturile omului, reducând discuția asupra libertății umane, este recunoscută astăzi în sânul Bisericii de Apus⁸⁶.

⁸³ Pr. Conf. Dr. D. BENGĂ, „Reflecții teologice privitoare la integrarea Bisericii Ortodoxe Române în Uniunea Europeană”, *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 140-143.

⁸⁴ Pr. Univ. Dr. C. DELIKOSANTIS, „Drepturile omului și Ortodoxia. Comentarii despre libertatea și autonomia creștină”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 249.

⁸⁵ Pr. Univ. Dr. C. DELIKOSANTIS, „Drepturile omului și Ortodoxia. Comentarii despre libertatea și autonomia creștină”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 249.

⁸⁶ „Kirche: Menschenrechte auch für Gläubige?”, în *Herder Korrespondenz*, Vol. 62, Freiburg, 2013, p. 604.

Pe de altă parte, și inițiatorii mișcării revoluționare au manifestat o reticență față de Instituția Catolică, asociată cu abuzuri și stagnare.

„Această mișcare a văzut religia ca o rămășiță a trecutului și ca pe un factor care împiedică progresul”⁸⁷. Dialogul a fost evitat, așadar, de ambele părți.

Nici în celelalte două mari culte creștine situația nu a fost alta. Dacă Biserica Răsăriteană era ocupată cu problemele ei interne și manifesta o reticență față de evenimentele din Europa, Protestantismul întâmpina dificultăți în acceptarea antropologiei optimiste a iluminismului, pe care o asocia cu o uitare și o subapreciere a păcatului⁸⁸. Aceștia din urmă aveau însă avantajul Reformei, al mișcării pentru obținerea propriei libertăți creștine. Faptul că mai înainte cu două secole și protestanții s-au luptat pentru obținerea unor drepturi, îi făcea acum în măsură să se raporteze altfel față de dorința de eliberare. În același timp, mișcările îndrăznețe reușite de Martin Luther și de ucenicii lui au fost un model și o încurajare pentru francezi. Dorința de rupere de sub jugul Catolic, dorință concretizată cu publicarea Tezelor în 1517, reprezintă o bază solidă a drepturilor și mai ales, a libertăților umane.

„Nu ne putem imagina formarea ideii drepturilor omului fără mișcarea pentru eliberarea religioasă din timpurile de început ale modernității”⁸⁹.

Distanțarea a continuat până aproape de jumătatea secolului XX. Deși mesajul de pace și opunerea față de ororile Războiului Mondial au existat, cele trei culte au fost reținute în cooperarea cu instituțiile guvernamentale imediat după 1948, când subiectul se născuse în forma actuală.

⁸⁷ Pr. Univ. Dr. C. DELIKOSANTIS, „Drepturile omului și Ortodoxia. Comentarii despre libertatea și autonomia creștină”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 249.

⁸⁸ Pr. Univ. Dr. C. DELIKOSANTIS, „Drepturile omului și Ortodoxia. Comentarii despre libertatea și autonomia creștină”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 249.

⁸⁹ Pr. Univ. Dr. C. DELIKOSANTIS, „Drepturile omului și Ortodoxia. Comentarii despre libertatea și autonomia creștină”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 250.

„Inițial, Bisericile nu s-au angajat oficial în elaborarea diverselor Declarații: Biserica Romano-Catolică nu putea să depășească reticențele în fața unei mișcări marcate de protestantism și iluminism, Bisericile protestante de teama legalismului, iar Bisericile ortodoxe, din cauza contextului politico-social în care se găseau în 1948”⁹⁰.

În acele vremuri, lupta pentru drepturile umane s-a făcut independent de guverne⁹¹, în cadrul fiecărui cult.

3. Drepturile omului în viziunea Bisericii Romano-catolice

Este foarte important să menționăm că, deși în această perioadă nu s-au întreprins acțiuni concrete în programul Drepturilor omului, ideea nu a fost niciodată omisă sau în opoziție cu Bisericile Creștine. Drepturile omului nu au fost considerate „obiect străin” tradiției creștine. Promovarea mesajului de pace și participarea în acțiuni filantropice dintotdeauna a Bisericii de la Roma, precum și ale celorlalte două mari Biserici dovedesc afinitatea acestora față de problema nevoilor omului și destabilizează ideea unei contradicții între instituția Divino-umană și cea a Drepturilor omului.

Dacă în trecut relația Bisericii Creștine – Drepturi ale Omului a fost una instabilă și ștearsă, astăzi perspectiva de abordare este cu totul alta. Biserica Apuseană valorifică acum noțiunea de libertate sănătoasă mai ales în corpul ei canonic. Înțelegându-se distanțarea dintre credincioși și instituția catolică și nevoia imperioasă de reorientare a acesteia din urmă în sfera socială, sunt deschise sesiunile de lucru ale Conciliului II Vatican (11 octombrie 1962 – 8 decembrie 1965) sub îndrumarea fericitului Papă Ioan al XXIII-lea⁹².

În cadrul creat, pornesc discuțiile despre conceptul modern al Drepturile omului, analize continuate și astăzi prin atingerea unor puncte de mare interes public, cum ar fi drepturile și discriminările

⁹⁰ Pr. Univ. Dr. V. RĂDUȚĂ, „Perspectiva creștină a Drepturilor omului”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigme...*, p. 195-196.

⁹¹ Papa PIUS XII, *Cuvântul de Crăciun*, 24 decembrie 1942, <https://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/P12CH42.HTM>, accesat la 05.06.2017.

⁹² Isidor MĂRTINICĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, Vol. I, trad. după Card. Angelo Sodano, Editura Universității din București, București, 2006, p. 201.

femeii în Biserică și chiar, problemele și modalitățile de raportare la homosexualitate⁹³.

Primii pași făcuți perceptibil în acest sens au luat forma enciclicei Papei Ioan XXIII, „*Pacem in Terris*”⁹⁴, de la 11 aprilie 1963. Orientată precis spre tema drepturilor omului, se subliniază încă din primele paragrafe că, ordinea în lume nu poate fi făcut cu forța și cu violența, așa cum unii susțin (paragraful 4). Cheia adevăratei orânduiri este legea lui Hristos, predată prin Apostolii Săi. Desconsiderarea egalității și promovarea luptei între clasele sociale sunt demontate cu argumentele teologice ale omului creat egal și pus peste toate cele zidite (Facere 1, 26) sau cu cinstea dată de Dumnezeu omului, după cum spune Psalmistul:

„Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui” (Ps. 8, 4-6).

Întocmai ca în manualele juridice, în „*Pacem in Terris*”, Drepturile omului prezentate a fi universale, inviolabile și inalienabile⁹⁵. Este dată și o definire a acestora:

„Omul are dreptul de a trăi. El are dreptul la integritatea corporală și la căile necesare pentru dezvoltarea conformă a vieții, prin hrană, îmbrăcăminte, adăpost, servicii medicale și, în cele din urmă, servicii sociale. În consecință, el are dreptul de a fi îngrijit în caz de boală, de pierderea capacității de muncă, văduvie, bătrânețe, negăsirea unui loc de muncă și în orice alt caz în care, fără voia lui, este privat de mijloacele de trai”⁹⁶.

⁹³ „*Kirche: Menschenrechte auch für Gläubige?*”, art. cit., p 604.

⁹⁴ Papa Ioan XXIII, *Pacem in Terris*, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, paragraful 9, accesat la 04.06.2017.

⁹⁵ Papa Ioan XXIII, *Pacem in Terris*, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, paragraful 9, accesat la 04.06.2017.

⁹⁶ Papa Ioan XXIII, *Pacem in Terris*, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, paragraful 11, accesat la

Mai departe, sunt prezentate dreptul la participarea religioasă (14), drepturile economice (18 – 22), de asociere (23 - 24), de azil (25), politice (26-27) precum și îndatoririle fiecăruia, puternic legate cu existența drepturilor (28 – 34). Nu se uită nici egalitatea umană, remarcându-se faptul că „posesia drepturilor umane implică și recunoașterea sau respectul celorlalți oameni”⁹⁷ și nici obligația statelor de a se implica activ în nedreptățile sociale:

„unul din principalele drepturi ale guvernelor este potrivita și adecvata administrare și coordonare a drepturilor omului în societate. Aceasta trebuie făcută într-o asemenea cale: 1. exercitarea dreptului de către un cetățean să nu împiedice dreptul altor cetățeni; 2. individul, în utilizarea dreptului lui, să nu împiedice pe alții în exercitarea dreptului lor; 3. drepturile tuturor vor fi efectiv păzite și complet reparate în cazul violării lor.”⁹⁸

Ca o continuare a lucrărilor începute de Papa Ioan al XXIII-lea, este scrisă și declarația „*Dignitatis Humanae*”⁹⁹, un act care tratează tema drepturilor persoanei în societate, în special din punctul de vedere al orientării religioase pe care aceasta o deține. Se scoate în evidență faptul că, prin Conciliul II Vatican, sunt notate de aceste dorințe ale drepturilor oamenilor și se declară în deplin acord cu proclamarea lor în contextul adevărului și al justiției. Tradiția sacră și tezaurul doctrinar al Bisericii continuă să aducă, mai departe, noi elemente care sunt în armonie cu cele vechi¹⁰⁰.

04.06.2017.

⁹⁷ Papa IOAN XXIII, *Pacem in Terris*, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, paragraful 44, accesat la 04.06.2017.

⁹⁸ Papa IOAN XXIII, *Pacem in Terris*, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, paragraful 62, accesat la 04.06.2017.

⁹⁹ Papa PAUL VI, *Dignitatis Humanae*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html, accesat la 05.06.2017.

¹⁰⁰ Papa PAUL VI, *Dignitatis Humanae*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html,

În acest document se declară, în special, dreptul de libertate religioasă al fiecăruia, drept recunoscut ca dintre unul fundamentale ale societății și cuprins în articolele fiecărei Constituții¹⁰¹. Este analizată această libertate în contextul familiei, Bisericii și întregii societăți moderne¹⁰², fără a se uita îndatorirea Bisericii așezate de Sfântul Apostol Petru de a învăța toate popoarele (Matei 28, 19-20)¹⁰³.

Teologia Catolică rezervă astăzi un spațiu mare acestei teme. Cu multă încredere se afirmă faptul că, „rădăcinile drepturilor omului, de fapt, constau în a privi demnitatea care aparține fiecărei ființe umane”¹⁰⁴. Acesta este împletită cu rațiunea dată fiecărui om încă din zidire. Chiar dacă prin căderea în păcat, omul a fost alterat, Întruparea și Jertfa Fiului au făcut reșezarea demnității omului.

„Fundamentul natural al drepturilor apare încă mai solid dacă, în lumina supranaturală, se consideră că determinarea umană, după ce a fost dăruită de Dumnezeu și a fost profund rănită de păcat, a fost înălțată de Isus Cristos, prin Întruparea Sa, moartea și învierea Sa”¹⁰⁵.

Omului nu îi revine niciun merit în a câștiga drepturile acestea. Toate sunt primite ca dar al Creatorului, dar dat tuturor oamenilor. Tocmai din acest motiv, ele au caracter universal – fiind prezente în toți oameni, indiferent de spațiu sau timp, inviolabile – ca fiind zidite în firea

accesat la 05.06.2017., par. 1.

¹⁰¹ Papa PAUL VI, *Dignitatis Humanae*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html, *accesat la 05.06.2017.*, par. 2.

¹⁰² Papa PAUL VI, *Dignitatis Humanae*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html, *accesat la 05.06.2017.*, par. 5, 7, 10, precum și următoarele.

¹⁰³ Papa PAUL VI, *Dignitatis Humanae*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html, *accesat la 05.06.2017.*, par. 14.

¹⁰⁴ Papa PAUL VI, *Gaudium et spes*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html, *accesat la 05.06.2017.*

¹⁰⁵ Isidor MĂRTINICĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, trad. după Card. Angelo Sodano, Vol. II, Editura Universității din București, 2006, p. 96.

umană și în inalienabile – căci nimeni nu poate priva de aceste drepturi pe aproapele său. Dogmatica romană marchează și faptul că drepturile omului sunt, în ansamblul lor, un corp comun. Nu se poate ca cineva să aducă atingere unui drept fără a afecta întregul corp al demnității umane ocrotite. Asta se traduce și prin ideea că niciunul din aceste drepturi nu este mai important sau mai puțin important decât altul. Chiar dacă încălcarea unui drept, cum ar fi cel religios, de exemplu, stârnește mai puțin atenția celorlalți decât o încălcare a integrității corporale prin tortură, să zicem, toate au aceeași valoare pentru om și pentru doctrina creștină. Ele au un corp comun și indisolubil.

„Drepturile omului sunt tutelare nu numai în mod singular, dar în ansamblu: o protecție parțială s-ar traduce într-o lipsă de recunoaștere.”¹⁰⁶

Se poate constata că valorosul concept „Drepturile omului” ocupă un loc central și în actualul Codex Iuris Canonici. În Cartea II a Codului de Drept Canonic, Titlul I tratează „De omnium christifidelium obligationibus et iuribus”, anume „Obligațiile și drepturile tuturor credincioșilor”. Pe parcursul a 15 canoane, se analizează: egalitatea oamenilor „datorită renașterii lor în Cristos”¹⁰⁷, dreptul „neștirbit de a manifesta Păstorilor Bisericii necesitățile proprii, mai cu seama cele spirituale, precum și dorințele proprii”¹⁰⁸, dreptul de a înființa asociații caritative și de milostenie¹⁰⁹, dreptul la educația creștină¹¹⁰, precum și dreptul „de a fi feriți de orice fel de constrângere în alegerea stării de viață”¹¹¹. În același timp, nu sunt omise nici îndatoririle membrilor cultului. Ei sunt obligați la păstrarea comuniunii cu Biserica¹¹², de a „depune tot efortul ca mesajul divin al mântuirii să ajungă din ce în ce mai mult la toți oamenii din toate timpurile și din întreaga lume”¹¹³ și de a

¹⁰⁶ Isidor MĂRTINICĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, Vol. II, p. 97.

¹⁰⁷ *Codul de drept canonic*, canonul 208, textul oficial și traducerea în limba română de Pr. Ioan Tamaș, Editura Sapiientia, Iași, 2004, p. 149.

¹⁰⁸ *Codul de drept canonic*, canonul 212, alin. 2, p. 151.

¹⁰⁹ *Codul de drept canonic*, canonul 215, p. 151.

¹¹⁰ *Codul de drept canonic*, canonul 217, p. 153.

¹¹¹ *Codul de drept canonic*, canonul 219, p. 153.

¹¹² *Codul de drept canonic*, canonul 209, p. 149.

¹¹³ *Codul de drept canonic*, canonul 211, p. 151.

„veni în sprijinul nevoilor Bisericii, pentru ca ea să aibă la dispoziție cele ce sunt necesare pentru cultul divin, pentru operele de apostolat și de caritate și pentru întreținerea demnă a slujitorilor săi.”¹¹⁴

Mesajul promovat de cultul de la Roma nu se rezumă doar la ideea de drept al omului și al exercitării lui, ci merge în contextul larg, întreg al problemei – drepturile popoarelor. Pacea se realizează nu doar în respectarea acestor drepturi la nivelul persoanei, cât mai ales la nivelul guvernelor și al popoarelor. „Ceea ce este adevărat pentru om este adevărat, de asemenea și pentru popoare”¹¹⁵. Nerespectarea libertăților persoanei prin negarea și presiunile asupra independenței unui stat, sunt de asemenea, mărci ale încălcării drepturilor omului. „Drepturile națiunilor nu sunt altceva decât drepturile omului privite la nivelul vieții comunitare”¹¹⁶. Fiecare stat și fiecare popor are drepturile lui care trebuie să fie respectate prin implicarea tuturor statelor.

„Ordinea internațională cere un echilibru între particularitate și universalitate iar la realizarea ei sunt chemate toate națiunile, pentru care prima îndatorire este aceea de a trăi într-o atmosferă de pace, de respect și de solidaritate cu celelalte națiuni.”¹¹⁷

Din păcate, în problematica Drepturilor Omului aspectul cel mai dificil nu îl reprezintă expunerea în forme oficiale a acestor drepturi, ci tocmai respectarea lor și ocrotirea lor la nivelul cel mai înalt.

„Proclamarea solemnă a drepturilor omului este contestată de o dureroasă realitate de constatări, războaie și violări de orice tip, în primul rând exterminarea în masă, (...)

¹¹⁴ *Codul de drept canonic*, canonul 222, p. 155.

¹¹⁵ Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Scrisoare. Cincizeci de ani de la aniversarea începerii celui de-al doilea Război Mondial*, apud I. MĂRTINICĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, Vol. II, p. 99.

¹¹⁶ *Discursul la Adunarea Generală a Națiunilor Unite cu ocazia aniversării a 50 de ani de la fondarea sa*, apud. I. MĂRTINICĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, Vol. II, p. 100.

¹¹⁷ I. MĂRTINICĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, Vol. II, p. 100.

traficul de persoane, copii soldat, exploatarea muncitorilor, traficul de droguri, prostituția”¹¹⁸.

Este o constatare întrutotul adevărată că, de multe ori, până și în statele cele mai civilizate, aceste drepturi sunt puse pe un plan secund. Se pare că, de multe ori, interesele de diferite feluri au puterea suficient de mare încât să ignore principiile umane enunțate în Constituții. „Chiar și în țările unde sunt forme de guvernare democratice aceste drepturi nu sunt întotdeauna respectate”¹¹⁹. Rămâne, astfel, obligația principalelor culte creștine să fie și ele, la rândul lor, garante ale instituției drepturilor omului, căci nu trebuie să uităm că religia creștină este prima care statuează drepturile omului¹²⁰.

Concluzii

Conceptul „Drepturile omului” este unul mult mai larg și mai complex decât ne putem imagina și implică o analiză mult mai vastă decât cea de mai sus. Elementul problematic în această temă, nu mai este numirea și prezentarea drepturilor în forme oficiale, ci respectarea Declarațiilor, atât la nivelul dintre persoane, cât mai ales la nivelul instituțiilor și statelor. Constatăm astăzi, cu regrete, că respectarea perfectă a acestor articolelor rămâne mai mult o speranță și o năzuință decât un element concret. Nedreptățile, abuzurile și discriminările sunt încă întâlnite atât la nivel european, cât mai ales la nivel mondial. Supradezvoltarea socială, deschiderea tuturor frontierelor lumii, globalizarea și îndreptarea spre o societate de consum aduc și ștergerea a ceea ce înseamnă propriu, național sau demn pentru fiecare neam. Toată această fugă spre modernizare are consecința uitării a ceea ce este bun și valoros în om. Convertirea lumii moderne într-o piață a vânzării și a cumpărării face ca persoana umană să fie considerată, de multe ori, un simplu bun care nu are ceva mai mult decât o valoare pecuniară. Este adevărat că această

¹¹⁸ I. MĂRTINICĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, Vol. II, p. 100.

¹¹⁹ Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html, accesat la 05.06. 2017.

¹²⁰ Pr. Univ. Dr. D. BENGĂ, „Reflecții teologice privitoare la integrarea Bisericii Ortodoxe Române în Uniunea Europeană”, în *Biserica Ortodoxă și Drepturile Omului: paradigmă...*, p. 134.

supraaglomerare umană pune o uriașă presiune pe guvernele statelor, precum și pe instituțiile împuternicite cu apărarea omului, însă nu trebuie ca unele persoane să beneficieze mai mult sau mai puțin de ceea ce aceste organe au legiferat. În aceeași măsură, este datoria și a Bisericii creștine, mai cu seamă, să se implice și să fie și ea garantă a principiilor numite. Aflată la rândul ei în niște vremuri de grea încercare, în niște momente în care valorile adevărate sunt detronate de modernitate și, uneori, asociate cu păcatul, Biserica Creștină încă reprezintă un element important și viu în Europa. Din acest motiv, nu doar cultul Ortodox, cât și celelalte două Biserici surori trebuie să se implice continuu și concret. Proiectele începute reprezintă un prim pas, însă lupta pentru adevăr trebuie continuată și făcută cu toată puterea. Biserica nu trebuie să uite tezaurul și mai ales, mesajul lăsat de Iisus Hristos: „Aceasta este porunca Mea să va iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu” (Ioan 15, 12).

Fundamente scripturistice în gândirea dogmatică a părintelui Iustin Popovici

Arhid. Drd. Vicențiu ROMÂNU

vicentiuromanu@yahoo.com

Abstract

In this study, I have tried to point out that the biblical structure of Father Justin's writings is a true evangelical, apostolic, patristic and philocalic anthology, Father Justin often using traditional liturgical and doxological formulations that develop the testimony of a spiritual affinity between biblical text and its interpreter.

For Father Justin, this reading of Divine Revelation as an „event” expressed in the poor cloth of human words, is no longer the reading of an unknown text, but the clarification of the „already living” because the reading of Holy Scripture is not intelligible without the intense living of the truths Revealed in it. He only intuitively recognizes the phenomenon in the relation between the text and the interpreter as Western theologians understand, but he has not defined any intention regarding the way and the way this biblical method is used in Western theology, Father Justin not using any kind Category in his hermeneutical theology. This means that the critical-historical method of Western biblical sciences is a foreign exegesis and not used by Father Justin in interpreting new-testamentary texts, avoiding, in a near-radical way, the usual isagogical questions of the New Testament.

We have also shown that, for the Serbian exegete, the Church offers the unique principle for the interpretation of Holy Scripture; In his conception, it is the Church that gives the Bible the divine authority of the Word of God, because the Holy Tradition is the one preceding the Scripture. It is only the Tradition of the Church that can assure the

authentic interpretation of Holy Scripture, showing that the rules of truth have lost sight of the fact that the Holy Scriptures can not interpret the Truth against the meaning of the Holy Tradition.

At the end of the study, I pointed out that, by applying his Christology to the Chalcedonian dogma, Father Justin avoided any nestorization or fusion of his teaching of the two entities in the Person of Christ, indicating through the richness of Scriptural texts this „asymmetrical Christology” of the hypostatic union.

In conclusion, the Serbian theologian is one of the greatest neo-patristic exegetes, because the interpretation he makes in the books of Holy Scripture is created according to the patristic exegetic model, because, as we have shown, in the biblical foundation of his dogmatic thought, Father Justin confesses continuously that the Person of the Savior Jesus Christ, true God and true Man, is the keystone of his theology.

Key words:

biblical exegesis, Holy Scripture, dogma, neo-patristic exeget.

1. Considerații generale

Personalitatea eruditului teolog sârb Iustin Popovici (1894-1979) este uriașă, iar încercarea de a analiza opera acestei figuri teologice proeminente este susceptibilă de riscul fragmentării și relativizării gândirii ilustrului teolog.

Părintele Iustin Popovici scrie cele mai frumoase pagini ale Bisericii Ortodoxe Sârbe și astăzi nu se poate înțelege Ortodoxia sârbă fără opera teologică a eruditului profesor dogmatist, care prin viața și scrierile sale, s-a întretesut pe sine în viața Bisericii Sârbe, ceea ce l-a determinat pe teologul grec Ioannis Karmiris să-l numească „*conștiința ascunsă a Bisericii Sârbe, dar și martirul Ortodoxiei în general*”¹.

Mesajul vieții și operei teologice a părintelui Iustin este cel al Evangheliei Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu în Persoana divino-umană a lui Hristos, întreaga sa gândire fiind un imn teologic adus Întrupării și Învierii lui Hristos; în scrierile sale, eruditul teolog sârb s-a străduit să găsească un limbaj duhovnicesc, biblic și imnologic care să ateste adevăratul creștinism al Bisericii, fiindcă gândirea profundă și originală a părintelui Iustin Popovici a asimilat organic întreaga Tradiție eclezială vie a Ortodoxiei bizantine.

¹ Jean KARMIRIS, „Ascète, theologien, patrologue”, în *Le Messager Orthodoxe*, 88, Paris, 1981, p. 27.

De aceea, necesitatea cunoașterii și studierii operei părintelui Iustin este legată de faptul că teologul sârb se dovedește a fi unul din reprezentanții de seamă ai direcției neopatrstice care a racordat teologia contemporană la izvoarele patristice și a adoptat o nouă metodă de a face teologie, prin recitirea și valorificarea tezaurului patristic. Părintele Iustin rămâne un model de teolog în care se îngemănează știința teologică și experiența Duhului, aplicând în viața sa, întru totul, dictonul evagrian: „dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”. Considerat „un veritabil Părinte al Bisericii” care vorbește și acționează în plin secol al războaielor și conflagrațiilor mondiale, părintele Iustin Popovici se manifestă ca și continuator al teologiei apostolice și patristice, încât s-a putut afirma despre el că „de la sfântul Nicodim Aghioritul, Orientul nu mai cunoscuse o astfel de figură”².

Cheia de boltă a întregii viziuni teologice a părintelui Iustin este Persoana lui Hristos și lucrarea Sa mântuitoare³, Cel prin Care, în Care și pentru Care au fost create, ceea ce înseamnă că pentru părintele Iustin, ca și pentru înaintașii săi teologi, Hristos nu este o noțiune teoretică, ci

„Dumnezeu-Om, Care este cea mare valoare și cel mare tezaur al Bisericii; toate celelalte valori le primește Biserica Ortodoxă ca pe niște raze de soare din singurul Soare Hristos...iar imitarea lui Hristos este viața interioară și deplină în Hristos, o hristo-viață...în-hristizarea și hristificarea omului”;

esența învățaturii creștine o reprezintă înomenirea Fiului lui Dumnezeu, în a cărei taină sunt cuprinse „toate tainele cerului și ale pământului” și mai ales Taina Bisericii:

„Toate taina credinței creștine se află în Biserică, toată taina Bisericii este în Dumnezeu-Omul, iar toată taina Dumnezeu-Omului stă în faptul că Dumnezeu S-a făcut trup și a sălășluit în trup toată plinătatea dumnezeirii Lui,

² Patric RANSON, *Introduction à la Père Justin Popovitch, L'Homme et le Dieu-Homme*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989, p. 23.

³ 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.

toate vredniciile și desăvârșirile Sale dumnezeiești, toate Tainele lui Dumnezeu”⁴.

1. Exegeza părintelui Iustin - model doxologic pentru teologia biblică

În prefața primului volum al monumentalei *Filosofii ortodoxe a Adevărului. Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, episcopul Atanasie Jevtici, ucenicul părintelui Iustin Popovici, îl descrie pe renumitul dogmatist sârb ca fiind

„un autentic teolog ortodox neopatristic, un gânditor inspirat de Sfânta Scriptură și un ascet locuit de Sfânta Liturghie, un martor și un profet al Evangheliei lui Hristos, Dumnezeu-Omul răstignit și înviat, Unicul Prieten al Omului,...un adevărat continuator, în același timp fidel și creator, al kerygmei apostolice și al Tradiției vii a sfinților Părinți”⁵.

Scrierile teologice ale exegetului sârb vin să confirme din abundență acest lucru și ne determină să constatăm „*structura biblică a scrierilor sale, o adevărată antologie evanghelică, apostolică, patristică și filocalică*”⁶.

Într-adevăr, Sfânta Scriptură și Tradiția patristică au hrănit scrisul teologic al părintelui Iustin, care s-a adăpat din aceste două fântâni ale credinței pentru a scoate de acolo un stil teologic exceptional, atemporal și imemorial.

⁴ SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Biserica Ortodoxă și ecumenismul*, traducere din limba sârbă de Adrian TĂNĂSESCU, Mănăstirea Sfinții Arhangheli Petru Vodă, 2002, p. 4. De asemenea, „*Biserica este pleroma tuturor desăvârșirilor dumnezeiești și omenеști...cea mai mare și sfântă Taină a lui Dumnezeu din toate lumile, a-tot-taina....este Dumnezeu-Omul Hristos prelungit prin toate veacurile și în toată veșnicia*”, p. 6, 7.

⁵ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Eglise Orthodoxe*, traduit du serbe par Jean-Louis Palierne, préface de Monseigneur Athanase Jevtitch, introduction de P. Patric Ranson, tome premier, collection *La Lumière du Thabor*, Ed. L'Age d'Homme, Paris, 1992, p. 16.

⁶ Jean BESSE, „Une figure patristique”, în *Le Messager Orthodoxe*, 88, Paris, 1981, p. 34.

În operele literar-teologice ale părintelui Iustin, lucrările exegetice sunt cele mai des întâlnite⁷; interesant e faptul că teologul sârb nu a fost preocupat deloc de alcătuirea unor comentarii asupra cărților Vechiului Testament, iar lipsa studiilor exegetice vechi-testamentare, în general, în lucrările moderne exegetice din mediile ortodoxe a fost taxată drept „*un marcionism latent*”⁸, fiind urmarea unui principial dispreț față de Vechiul Testament, și, mai ales, considerarea scrierilor vechi-testamentare ca fiind „*revelație de clasă secundară*”⁹. Nu putem acredita această idee, mai ales în cazul propriu al părintelui Iustin, dat fiind faptul că el s-a dedicat necesităților moderne ale teologiei sârbe. În timpul când își scria cele mai importante lucrări, ca profesor la Facultatea de Teologie din Belgrad și la Seminariile Ortodoxe din Karloviț și Bitola, eruditul teolog sârb a cunoscut profesori emeriți care țineau cursuri de Vechiul Testament și care scriau studii isagogice excelente despre teologia vetero-testamentară. Catedra de Vechiul Testament la Facultatea de Teologie de la Belgrad a fost întotdeauna ocupată de nume teologice competente și cu rezonanță academică în lumea teologică.

Cu totul altfel au stat lucrurile în ceea ce privește studiul și aprofundarea scrierilor nou-testamentare, fiindcă exegeza Noului Testament în limba sârbă a fost foarte săracă, lipsind chiar comentarii comune la cărțile nou-testamentare. De cele mai multe ori, studenții teologi, slujitorii Bisericii și chiar simpli credincioși erau constrânși să citească traduceri rusești ale exegeților nou-testamentari și, destul de des, comentarii romano-catolice ale teologilor croați, dată fiind identitatea lingvistică a sârbilor și croaților, chiar și în zilele noastre, un cititor ortodox sârb având acces la bogata literatură catolică în limba croată. Aceasta explică faptul că părintele Iustin s-a simțit răspunzător pentru noua generație sârbă de teologi, fiind decis să umple golul cultural în Ortodoxia sârbă, devenind primul exeget al Noului Testament.

Vorbind despre exegeza biblică a părintelui Iustin, teologul ortodox John Meyendorff mărturisește că ea servește ca model doxologic pentru teologia biblică ortodoxă în general, model care o ferește de riscul unei

⁷ O listă completă a operelor sale poate fi consultată la Bogdan LJUBARDICI, *Justin de la Celije și Rusia: Căile receptării filozofiei și teologiei rusești*, Novi Sad, 2009, pp. 194-201.

⁸ V. TOPALLOVIĆ, „Justin Popović als Exeget”, în *Teologia*, 62 (2015), nr. 1, p. 100.

⁹ V. TOPALLOVIĆ, „Justin Popović als Exeget”, p. 101.

sistematizări scolastice¹⁰. Acest caracter doxologic se oglindește în scrierile sale despre Dumnezeu, creație, lume, om, Biserică, mântuire, care, toate, sunt cuvântări de laudă despre dragostea lui Dumnezeu și despre purtarea Lui de grijă față de întreaga existență și umanitate. Fiecare comentariu al unui anumit text nou-testamentar cuprinde un puternic patos doxologic, părintele Iustin utilizând adeseori în textele sale comentate formulări liturgice și doxologice tradiționale. Adeseori, aceste formulări sunt rezumate în mici texte care se repetă, ceea ce ne poate lăsa impresia că sunt fără sens și inutile. Introducerea pe care părintele Iustin o face la prima epistolă către Corinteni mărturisește explicit acest patos doxologic al neobositului exeget sârb:

„moartea nu mai există ! Da, Domnul Hristos a transformat toată amărăciunea umanității în bucurie, care nu se mai sfârșește niciodată, chiar în nicio altă lume ! Cu Hristos, Om fiind, se dobândește cu adevărat o veșnică și negrăită bucurie ! Bucurie dincolo de orice bucurie și milă mai presus de orice milă!”¹¹.

Deși această emoționantă efervescență doxologică pare lipsită de importanță în interiorul exegeților rezonabili ai școlilor biblice apusene, ea rămâne mărturia unei afinități spirituale între textul biblic și interpretul lui. În cazul părintelui Iustin, el nu se erijează în a fi un „cercetător obiectiv” al Sfințelor Scripturi, ci mai mult „un căutător al sensului scripturistic”¹² care are anumite exigențe înaintea textului nou-testamentar. Părintele Iustin înțelege textul biblic în general înainte de a-l citi. Această pre-inteligibilitate a textului, înaintea înțelegerii lui definitive, îl desemnează eruditul exeget sârb ca „eveniment” și „lucrare”.

„Mai întâi ar trebui să trăim și apoi să înțelegem, afirma părintele Iustin referindu-se la cuvântul lui Hristos, care zice: *Cine este pregătit să facă voia lui Dumnezeu, Acela va cunoaște dacă această învățătură este de la Dumnezeu* (In. 7, 17). *Fă ca să înțelegi ! Aceasta este regula de bază a exegezei ortodoxe*”¹³.

¹⁰ John MEYENDORFF, „In memoriam: „Archimandrite Justin Popovich”, în St. Vladimir's Theological Quarterly 23 (1979), p. 118.

¹¹ Iustin POPOVICI, *Tâlcuire la epistola I și a II-a către Corinteni*, Beograd, 1983, p. 5.

¹² V. TOPALOVIC, „Justin Popović als Exeget”, p. 102.

¹³ Iustin POPOVIC, *Tâlcuire la Evanghelia după Matei*, Beograd, 1979, p. 8.

Astfel, exegetul sârb mărturisește că Sfintele Scripturi trebuie expariate înainte de a fi citite și apoi învățătura lor aplicată în propria viață, pentru că, în cele din urmă, ele vor conduce la o deplină înțelegere. Pentru părintele Iustin, această citire a Revelației dumnezeiești ca „*eveniment*”, exprimată în haina săracă a cuvintelor omenești, nu mai reprezintă citirea unui text necunoscut, ci lămurirea celor „*trăite deja*”, fiindcă lectura Sfintei Scripturi nu este inteligibilă fără trăirea intensă a adevărilor revelate în ea¹⁴, iar întreaga exegeză ortodoxă se bazează pe acest principiu.

Despre înțelegerea relației text-autor au vorbit mai mulți teologi occidentali în secolul al XX-lea, specialiști ai teologiei hermeneutice, între care Rudolf Bultmann și Hans Georg Gadamer, care abordează așa numitul „*Sinn des Vorverständnisses*”¹⁵.

Părintele Iustin, deși nu avusese cunoștințe despre hermeneutica teologică apuseană, totuși recunoaștem în exegeza lui ideea despre „*Vorverständnis*”.

Tocmai caracterul doxologic de care amintea părintele John Meyendorff este rezultatul pre-înțelegerii și relației sale speciale vizavi de Sfânta Scriptură, fiind totodată rezultatul înrudirii personale cu textele sfinte. Despre această afinitate spirituală între textul scripturistic și interpretul lui, precum și despre faptul că autorul are deja cu anticipație anumite așteptări de la textul pe care-l interpretează, părinte Iustin oferă câteva indicații atunci când ne spune că

¹⁴ V. TOPALOVIĆ, „Justin Popović als Exeget”, p. 102. Toate operele teologice ale părintelui Iustin arată că eruditul arhimandrit sârb tratează egal înțelegerea textului biblic ca „*eveniment*” și „*lucrare*” cu participarea la Sfintele Taine și dobândirea virtuților în spațiul teandric al Bisericii.

¹⁵ Rossino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999, p. 59. A se consulta și excelentul articol al biblistului grec Stylianos PAPADOPOULUS, „Teologie și limbaj. Teologia empirică – limbaj convențional”, în *Revista teologică*, anul IX (1999), nr. 1, pp. 3-35, care ajunge la concluzia că experiența adevărului precede teologiei, adică exprimării adevărului, limbajul fiind un factor relativ, iar adevărul, absolut. Profesorul grec arată că limbajul și cuvintele Teologiei sunt semnificative și indicative ale adevărului, pe care nu-l cuprind și nici nu-l determină, fiindcă limba are rol indicativ și semiotic, neavând analogie cu ființa adevărului; dar cu toate acestea, alegerea limbajului și a cuvintelor în teologie (în exprimarea adevărului) constituie o misiune responsabilă a omului angajat în cunoașterea adevărului.

„în Sfânta Scriptură, fiecare se poate descoperi pe sine însuși, căci acolo totul este descris și interpretat precis; toate virtuțile pe care le poți avea sau nu; acolo tu vei găsi drumul pe care va merge sufletul tău: drumul de la umanitate la îndumnezeire sau drumul spre păcat”¹⁶.

Trebuie luat în considerare faptul că părintele Iustin nu este un exeget al Sfintei Scripturi în sensul pe care îl înțelege teologia hermeneutică occidentală, care, trebuie spus, nu a avut niciun fel de influență asupra sa; desigur, ar fi fals dacă l-am număra pe eruditul exeget sârb în rândul reprezentanților ortodocși ai gândirii teologice apusene, pentru că la el nu este clar definită, noțiunea de „*Vorverständnis*”, în spiritul și înțelesul științelor biblice occidentale; el recunoaște doar intuitiv fenomenul respectiv în relația dintre text și interpret, așa cum o înțeleg și teologii bibliști occidentali, însă el nu a definit nicio intenție vizavi de felul și modul în care această metodă biblică este utilizată în teologia occidentală. Părintele Iustin nu folosește niciun fel de categorie în teologia sa hermeneutică, cu toate că are, așa cum am arătat, înțelegeri asemănătoare, ca și hermeneutica biblică apuseană, vizavi de relația text-interpret.

Reținem, așadar, ideea că exegetul sârb nu are cuvinte de laudă pentru hermeneutica biblică apuseană și ne mărturisește faptul că principiul său de interpretare și înțelegere a Scripturii este curățenia inimii, care reprezintă calea de cunoaștere-vedere a lui Dumnezeu despre care spune Hristos în Fericiri: „*Feriți-vă cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu*” (Mt 5, 8). Sfânta Scriptură este accesibilă oamenilor credincioși, cu inima deschisă către Hristos-Cuvîntul „*ascuns în poruncile Sale*” și găsit de cei ce le împlinesc¹⁷, Biblia fiind, spune părintele Iustin, „*un râu în care o furnică poate înota, iar un elefant se poate îneca*”¹⁸. Aceasta înseamnă că metoda critic-istorică a științelor biblice apusene este o exegeză străină și nefolosită de părintele Iustin în interpretarea textelor nou-testamentare, el evitând, într-un mod aproape radical, întrebările uzuale isagogice ale Noului Testament despre timpul apariției scrierii respective, autenticitatea autorului ș.a. Am putea spune că

¹⁶ Iustin POPOVIČ, *Tâlcuire la Evanghelia după Matei*, p. 6.

¹⁷ Sf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească, în 200 de capete*, Filocalia volumul I, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, editura Humanitas, București, p. 252.

¹⁸ Iustin POPOVIČ, *Tâlcuire la Evanghelia după Matei*, p. 532.

exegetul sârb chiar neglijează folosirea unor astfel de informații istorice și contextuale atunci când își începe comentariile sale la cărțile Noului Testament, denumind peiorativ întreaga isagogie ca fiind „*transformare a Bibliei*”¹⁹. În 1923, părintele Iustin scria despre isagogia biblică:

„materialul isagogic ar trebui să fie redus substanțial, fiindcă se uită ușor și repede și nu servește niciunei sarcini despre grija față de suflet; în locul acestuia, ar trebui folosit timpul pentru cercetarea hermeneutică”²⁰.

Interesant este faptul că exegeza biblică nu este o parte proprie teologiei în care arhimandritul sârb omite și nu menționează critica la textul istoric.

Aceleași direcții de interpretare le folosește părintele Iustin și atunci când folosește textele patristice; și avem în acest caz un exemplu elocvent în teza sa despre teologia sfântului Macarie Egipteanul în care evită în mod conștient problemele ridicate de autenticitatea scrierilor macariene în ceea ce privește pe autorul lor, precum și contextul istoric în care au apărut. Dimpotrivă, pentru exegetul Iustin toate scrierile macariene reprezintă un întreg, neinteresându-l ceea ce spun criticii de text cu referire la opera asceticului egiptean.

În aceeași perspectivă, Sfintele Scripturi reprezintă întregul revelațional al lui Dumnezeu și legătura cu Hristos cel mort și înviat, ceea ce-l determină pe părintele Iustin să rămână fidel metodei sale exegetice, reprezentativă pentru cea mai mare parte a interpreților ortodocși²¹. Pentru teologul sârb, atât Scriptura cât și Tradiția sfinților Părinți, reprezintă Revelația dumnezeiască, ceea ce înseamnă că ambele trebuie interpretate după aceeași metodă doxologică.

Dat fiind faptul că temele isagogice lipsesc din comentariile biblice ale părintelui Iustin și datorită poziției sale critice față de teologia apuseană, în special vizavi de științele biblice, putem înțelege reacția dură a criticilor față de comentariile nou-testamentare ale părintelui Iustin suspectate de „*ostilitate față de știință*”²². Atitudinea sa extrem de rezervată și radicală față de teologia biblică apuseană, precum și vehemente

¹⁹ Iustin POPOVIČ, *Tâlcuire la Evanghelia după Matei*, p. 534.

²⁰ Iustin POPOVIČ, *Tâlcuire la Evanghelia după Matei*, p. 534.

²¹ Iustin POPOVIČ, *Calea cunoașterii lui Dumnezeu*, Beograd, 1987, p. 21.

²² V. TOPALOVIC, „Justin Popović als Exeget”, p. 105.

sale perorații la adresa culturii și civilizației europene, față de ecumenism și vizavi de tot ce înseamnă modernitate, îi determină pe opozanții săi să concluzioneze că el este un ortodox fanatic, un teolog de provincie care nu a procesat eșecul personal al studiilor sale în Apus, nefiind nici în postura de a găsi elemente pozitive în lumea neortodoxă, din cauza modului său naționalist exacerbant de a vedea lucrurile²³, opera sa fiind considerată unilaterală și anistorică.

Totuși, pentru o citire și înțelegere corectă a operei exegetice a părintelui Iustin ar trebui să luăm în considerare faptul că, în timpul formării și dezvoltării personalității marelui teolog sârb, științele biblice vest-europene trec prin momente scandaloase, începând cu Adolf von Harnack, care a încercat să reînvie ideea marcionistă²⁴, și până la teologii bibliști apuseni care au fost considerați social-națiști și protagoniști ai „*iudai-zării creștinismului*”; părintele Iustin a văzut unde poate duce o astfel de exegeză dacă este construită pe principii raționale.

Pentru exegetul sârb, Biserica oferă principiul unic pentru interpretarea Sfintei Scripturi; în concepția sa, Biserica este cea care oferă Bibliei autoritatea dumnezeiască a Cuvântului lui Dumnezeu, și nu invers, fiindcă Sfânta Tradiție este cea care precede Scriptura. Numai Tradiția Bisericii este cea care poate asigura criteriul autentic de interpretare a Sfintei Scripturi, arătând că

„regulile adevărului au pierdut din vedere faptul că Sfintele Scripturi nu pot să interpreteze Adevărul împotriva sensului Sfintei Tradiții”²⁵.

În multe opere ale științei biblice apusene ale timpului în care a trăit părintele Iustin, el a recunoscut interpretări împotriva sensului teologic al Tradiției Bisericii; de aceea, teologul sârb este rezervat și suspicios față de hermeneutica biblică apuseană, care nu are niciun fel de considerație față de Tradiția patristică, ba mai mult, pun la îndoială autenticitatea Sfintei Tradiții. O interpretare a Sfintei Scripturi în afara Tradiției este inacceptabilă pentru părintele Iustin, fiindcă el consideră că Revelația

²³ V. TOPALOVIC, „Justin Popović als Exeget”, p. 105.

²⁴ Adolph von HARNACK, *Ein marcionitischer Erlösermythos*, 1924, aici pp. 372-380 și *Die Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen, eine Quelle des Muratorischen Fragments*, Berlin, 1926, aici pp. 160-163.

²⁵ Iustin POPOVIČ, *Philosophie orthodoxe de la Verite*, p. 51.

dumnezeiască a Scripturii are valoare numai dacă poate fi interpretată în lumina Tradiției patristice, care reprezintă criteriul ultim al Bibliei²⁶.

Doar în această lumină și perspectivă social-teologică contextualizată putem înțelege reticența părintelui Iustin față de metodele și rezultatele teologiei apusene. Totuși, acest lucru nu înseamnă că trebuie să acceptăm în totalitate punctele de vedere, opiniile și aprecierile teologice ale părintelui Iustin, fiindcă teologul nostru, adeseori, înclină să generalizeze judecăți unilaterale față de cultura și civilizația apuseană care, cu siguranță, trebuie nuanțate²⁷.

Cu toate acestea, multe metode ale științelor biblice occidentale și-au găsit drum spre exegeza părintelui Iustin, în special, așa-numita „*exegeză dogmatică*”, exact cum o denumeste hermeneutica apuseană. E interesant de observat faptul că, pe de o parte, teologul sârb respinge toate metodele textului concentrat, precum interpretările canonice și cele literar-științifice, iar pe de altă parte, așa-numitele „*metode obiective*”, centrate pe text, sunt foarte prezente în comentariile sale biblice, în special în interpretările dogmatice, care, la rândul lor, nu sunt interesate de

²⁶ V. TOPALOVIC, „Justin Popović als Exeget”, p. 106.

²⁷ Semnalăm aici nuanțe critice notabile asupra gândirii teologice a părintelui Iustin pe care le aduc cei doi mari teologi români contemporani, Ioan ICĂ sn. și fiul său, Ioan I. ICĂ jr., în prefața cărții *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, în care sunt subliniate „*hristocentrismul și concentrația lui ecleziologică și mistico-ascetică, devenite radicale și exclusive, care simplifică reducăționist și sacrifică inacceptabil complexitatea antropologică concretă a fenomenului uman în specificitatea lui culturală și istorică...lipsind o justificare ca atare a omului, a culturii și a istoriei umane în ele însele, care să facă dreptate creativității umane pozitive, culturii și civilizației occidentale*” (p. 29). Pe bună dreptate, continuă cei doi teologi contemporani, „*umanismul și Occidentul sunt în mod constant judecate exclusiv din punct de vedere religios, din perspectiva consecințelor potențial negative ale perversității lor istorice, iar judecățile privitoare la civilizația europeană și Biserica Catolică sunt departe de a fi nuanțate*”, p. 29. Se atrage atenția astfel, asupra riscului de a cădea în aprecieri la limita fanatismului religios la adresa Europei și umanismului apusean, aprecieri care aduc deservicii uriașe Ortodoxiei care se caracterizează prin smerenie și discernământ și evită idealisme religioase reacționare și iresponsabile: „*Ortodoxia autentică nu se poate defini negativ prin opoziție structurală față de catolicism, europenism și modernitate, caz în care nu ar deveni decât o ideologie și o confesiune în plus, iar nu Revelația eclezială a divino-umanității*”, p. 30 .

textul literar sau de text în contextul său literar, ci de ceea ce trimite spre conținut; scopul Dogmaticii îl reprezintă conducerea credincioșilor spre înțelegerea învățaturii de credință, fiind interpretarea Adevărilor creștine aduse de Evanghelie; exegeza dogmatică servește acestei interpretări, în timp ce hermeneutica biblică devine o parte a îndrumării credincioșilor spre învățătura de credință.

Atât exegeza dogmatică apuseană, cât și hermeneutica biblică folosită de părintele Iustin supun textele Sfintei Scripturi unui sistem dogmatic textual extern. Conform eruditului teolog sârb, exegeza dogmatică trebuie să se dezvolte într-o „*lectio continua*” în textele biblice, iar expunerea dogmatică trebuie să aibă loc în fața Scripturii, nu în sensul de citate scripturistice, ci ca puncte de referință. Pe acest fundament, exegeza părintelui Iustin nu are niciun fel de problemă metodologică la interpretarea hristologică a Evangheliei, fiindcă toate titlurile hristologice ale evangheliilor sinoptice, teologul nostru le poate citi ca expresii ale „*hristologiei celor două naturi*”²⁸, supunând hristologia creștinismului primar al credinței calcedoniene; de exemplu, exegeza părintelui Iustin nu vede în expresia biblică „*Fiul Omului*” o anumită transcendență a Mijlocitorului Hristos la sfârșitul veacului, ci un indiciu al naturii umane reale a lui Hristos²⁹.

În lumina celor expuse până acum, putem constata că teologul sârb este unul dintre cei mai mari exegeți neopatristici, fiindcă interpretarea pe care o face la cărțile Sfintei Scripturi este creată după modelul exegetic patristic, fapt care explică, indubitabil, lipsa metodelor științifice centrate pe text. De aceea, lectura comentariilor nou-testamentare realizate de părintele Iustin trebuie făcută cu mare prudență și, mai ales, contextualizată, iar critica sa necruțătoare la adresa științelor biblice apusene nu trebuie interpretată unilateral; de aceea, suntem invitați să evităm posibilele înțelegeri greșite față de opera exegetică a părintelui Iustin și de moștenirea sa teologică.

Este demn de observat faptul că părintele Iustin utilizează două principii metodologice în scrierile sale teologice: așa-numitul „*svetootački*”, care înseamnă „*a se referi la sfinții Părinți*”, așadar, Tradiția patristică fiind pentru părintele Iustin cel mai decisiv principiu, iar celălalt fiind recursul la cărțile scripturistice ale Noului Testament, în special la

²⁸ V. TOPALOVİČ, „Justin Popović als Exeget”, p. 107.

²⁹ Iustin POPOVIČ, *Tâlcuire la Evanghelia după Matei*, p. 319.

epistolele pauline. Pentru a cunoaște mai îndeaproape principiul scripturistic abordat de părintele Iustin în comentariile sale nou-testamentare, trebuie să înțelegem mai întâi metoda citării sale din Sfânta Scriptură și apoi modul argumentării ideilor sale teologice cu ajutorul textelor biblice.

O analiză statistică a textelor scripturistice citate (cu referire preponderentă la eclesiologia sa) ne arată că un sfert din citatele biblice provin din epistola către Efeseni a sfântului Apostol Pavel, apoi textele din epistola către Coloseni (într-un procent de 17%), epistola 1 Corinteni (10,9 %), Evanghelia după Ioan (9,1 %), epistola către Filipeni (6,3 %) și epistola către Romani (5,8 %), următoarele texte folosite fiind din epistola 1 Ioan, Evanghelia după Matei, epistola către Galateni, Evanghelia după Luca și epistolele 2 Corinteni, 1 Petru și Evrei³⁰. Mai important este modul în care teologul sârb utilizează citatele scripturistice, folosind așa-numitul mod „asociativ”. Această metodă asociativă nu urmărește o linie argumentativă proprie, ci se lasă condus de textul respectiv pe care-l folosește și rămâne fidel conținutului propriei interpretări. Această metodă asociativă folosită de exegetul sârb îl ajută la interpretarea propriilor idei de bază și nu la dezvoltarea acestora, chiar dacă argumentarea concretă este influențată apoi de această metodă asociativă³¹.

³⁰ Thomas BREMER, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1992, p. 170.

³¹ Pentru exemplificare este suficient să observăm interpretarea pe care părintele Iustin o face termenului „*sabornost*” (catolicitate – al treilea atribut al Bisericii), iar la redactarea acestei descrieri el folosește textul din epistola către Coloseni 1, 19-22: „*căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea*” (v. 19), pentru a găsi descrierea biblică vizavi de sobornicitate și prin aceasta să descrie în ce constă Biserica. Versetele: „*El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate și El este capul Trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate*” (17-18) îi permit teologului sârb o continuare directă a ideilor de care el leagă ideea despre universalitatea Bisericii cu termenul Dumnezeu-Om. Observăm aici descrierea Bisericii ca fiind sinonimă cu Dumnezeu-Om cu expunerea despre incorporarea oamenilor în Biserică, respectiv în Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat; urmarea este înhristizarea oamenilor conduși la mântuire, înțeleasă ca iertare, împăcare cu Dumnezeu, pentru ca „*printr-Însul toate să le împace, fie*

2. Hristologia calcedoniană - mărturisirea biblică a teologiei părintelui Iustin

În fundamentarea biblică a gândirii sale dogmatice, părintele Iustin ne arată că Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat reprezintă cheia de boltă a teologiei sale³². În abordarea hristologică a exegezei sale, teologul sârb descrie pe Hristos ca Dumnezeu-Om, cele două firi, dumnezeiască și omenească, fiind unite în Persoana Sa, fiindcă

„toate tainele dumnezeiești și omenești sunt întrupate în El și aceasta face din El o Persoană unică și extraordinară, care nu are asemănare în niciun fel de lume, o taină atât pentru oameni cât și pentru îngeri”³³, sau în cuvintele sfântului Ioan Damaschin, „singurul lucru nou sub soare”³⁴.

Privit în realitatea Sa istorică, Mântuitorul Hristos Se manifestă printr-o viață reală în care Îl arată pe Dumnezeu, fiindcă actele, lucrările și cuvintele Sale manifestă viața lui Dumnezeu; de aceea, trebuie să aplicăm la viața pământească a lui Hristos o metodă inductivă riguroasă și consecventă, prin care descoperim adevărul ultim și fundamental care-L revelează pe Hristos ca Dumnezeu și Domn, fără de care nu am putea explica nimic din viața și învățăturile Sale. Analiza istorică cea mai

cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale, iar pe voi, care erați înstrăinați și vrăjmași cu mintea voastră către lucrurile rele, de acum v-a împăcat, prin moartea Fiului Său, în Trupul cărnii Lui, ca să vă pună înaintea Sa sfinți, fără de prihană și nevinovați”. Această scurtă interpretare arată că părintele Iustin s-a lăsat condus de descrierea textului biblic și pe baza enunțurilor pe care le oferă textul biblic în acest loc, el a dezvoltat descrierea tipică a Bisericii ca sinonimă cu Dumnezeu-Om, a procesului soteriologic ca încorporarea oamenilor în Hristos și a mântuirii lor, ca iertare și împăcare cu Dumnezeu.

³² Noțiunea centrală și cea mai importantă folosită de părintele Iustin în secțiunea hristologică a teologiei sale este *Dumnezeul-Om* (în limba sârbă: *bogočovek* - богоцовеk, dar părintele Iustin folosește de multe ori și adjectivul *bogočovečanski* - богоцовечански).

³³ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Eglise Orthodoxe*, tome deuxième, p. 28.

³⁴ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Expositio accurata fidei orthodoxae* , în P. G ., 94, 984 B.

detaliată a realităților evanghelice, care îmbrățișează viața lui Hristos, trebuie să descopere în El pe Dumnezeu adevărat al realităților istorice imediate și nu al unei transcendențe îndepărtate și inaccesibile. Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit, Se manifestă ca Dumnezeu în timpul și spațiul istoric al umanității; de aceea, numai o percepție literară a faptelor istorice evanghelice ne poate conferi o concepție exactă și clară a lui Hristos ca Domn și Dumnezeu, fiindcă a renunța la realitatea istorică a Revelației dumnezeiești ar însemna să renunțăm la singurul drum capabil de a ne aduce la percepția și cunoașterea umană despre o concepție fidelă și adevărată a Persoanei lui Hristos.

Vorbind despre relația celor două Testamente, care-L anunță și-L revelează pe Hristos, părintele Iustin ne mărturisește că

„în plenitudinea realității Sale personale, Iisus din Nazaret reprezintă împlinirea și realizarea completă a celor prezise, făgăduite și prefigurate în Vechiul Testament despre Mesia, care va salva prin Persoana Sa divină și prin acțiunile Sale dumnezeiești întreaga umanitate din păcat și moarte...iar Noul Testament este construit pe faptele care arată și demonstrează incontestabil că Iisus din Nazaret este Mesia, Dumnezeu cel mult așteptat, Care este adevăratul Fiu al lui Dumnezeu; prin adevărul său divin, Vechiul Testament a intrat în realitatea nou-testamentară și a devenit o parte constituantă a acesteia”³⁵.

Însuși Hristos a spus despre Sine: *„să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; nu am venit să stric, ci să împlinesc”* (Mt 5, 17), fiindcă *„adevărat zic vouă: înainte de a trece cerul și pământul, o iotă sau o cirtă din lege nu va trece, până ce se vor face toate”* (Mt 5, 18). Astfel, Noul Testament a devenit *„nou”*, deoarece el abundă de manifestări și semne supranaturale care marturisesc și confirmă indubitabil că Hristos este Dumnezeu adevărat. În însăși vestea pe care îngerul o aduce Fecioarei întâlnim mărturia originii dumnezeiești a lui Hristos și a modului inefabil al Nașterii Sale: *„Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri”* (Lc 1, 35). Nașterea din Fecioara și de la Duhul Sfânt împlinește profeția de la Isaia 7, 14, fiind la fel de tainică ca și nașterea Sa veșnică din Tatăl; numindu-L *„Iisus”*,

³⁵ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 31.

îngerul vestește păstorilor și nouă întreaga activitate dumnezeiască a lui Hristos: mântuirea oamenilor din păcat și moarte. Tainele dumnezeiești și însușirile divine Îl însoțesc pe Hristos chiar de la zămislire și naștere, iar începând de la Botezul primit de sfântul Său Înainte-Mergător Ioan, Hristos Se manifestă ca a doua Persoană a Sfintei Treimi, ca Fiul lui Dumnezeu Cel veșnic, după cum Însuși Tatăl mărturisește: „*Acesta este Fiul meu cel iubit, întru Care am binevoit*” (Mt 3, 17). Părinților Săi trupești le spune chiar din copilăria Sa că adevăratul său Tată este Dumnezeu, căci „*nimeni nu S-a suit la cer, decât Cel Care S-a pogorât din cer, Fiul Omului, Cel ce este în cer*” (In 3, 13). Atunci când va merge spre activitatea Sa publică, Hristos va declara progresiv, dar clar și ferm, că-Și trage originea din cer, ca Fiu unic al Tatălui ceresc.

Părintele Iustin ne arată în continuarea fundamentării biblice a hristologiei sale că dumnezeirea lui Hristos este adevărul central al Noului Testament; învățătura lui Hristos este noutatea divină și taina dumnezeiască, iar lucrările Sale reprezintă expresia însușirilor divine ale Persoanei dumnezeiești. Mesajul veritabil al Evangheliei este tocmai mărturia că dacă Hristos nu ar fi Dumnezeu adevărat, atunci nu S-ar putea manifesta și acționa ca Fiul cel veșnic al Tatălui. În caz contrar, ar mai fi putut fi proclamat ca Mesia, ca Cel Care aduce Împărăția cerurilor, ca Cel Care va boteza cu Duh Sfânt și cu foc, ca Cel ce este Judecătorul tuturor ?

Încercând să lămurească acest aspect al dumnezeirii lui Hristos, părintele Iustin face adevărate incursiuni scripturistice de unde culege textele care mărturisesc pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Căci dacă Iisus Hristos nu ar fi Dumnezeu, se întreabă dogmatistul sârb, cum ar fi putut învinge în pustiul Carantaniei pe diavol și toate tentațiile propuse de el? (Mt 4, 1-11); cum ar fi Lumina mare pentru cei ce ședea în lătura și în umbra morții ? (Mt 4, 16); cum simpli pescari au lăsat totul la chemarea lui Hristos și L-au urmat, dacă Dumnezeu nu ar fi lucrat în sufletul lor? (Mt 4, 18-22); cum ar fi putut Hristos să vindece bolile și slăbiciunile oamenilor dacă nu este Dumnezeu? (Mt 4, 23-24); cum ar fi putut să vindece, numai prin cuvânt de la depărtare, pe sluga sutașului din Capernaum? (Mt 8, 6-13); sau cum ar fi putut vindeca pe cei zece leproși dacă nu era Doctorul tuturor celor bolnavi ? (Lc 17, 12); cum ar fi putut merge pe mare către ucenicii Săi? (Mt. 8, 24); cum i-ar fi putut vindeca pe cei doi demonizați din Gadara și de ce demonii îl ascultă și I se supun, dacă Hristos nu ar fi Dumnezeu adevărat ? (Mt 8, 28-34

); cum ar fi putut vindeca femeia cu scurgere de sânge (Mt 9, 18) sau cum ar fi putut învia pe Lazăr dacă nu ar fi Domnul vieții ? (In 11, 39-44); dacă nu ar fi Dumnezeu, Cel Care iartă păcatele oamenilor, cum ar fi putut să dea Bisericii și slujitorilor ei această putere ? (Mt 18, 18)³⁶. Dar dovada cea mai elocventă și convingătoare despre dumnezeirea lui Hristos o reprezintă minunata și tainica Sa înviere din morți, când întreaga existență mărturisește cu cutremur acest fapt irepetabil al istoriei ? (Mt 27, 50-52); cum s-a arătat ucenicilor după înviere, vorbindu-le despre Împărăția lui Dumnezeu, cum S-a urcat la cer și șade de-a dreapta Tatălui (Mt 28, 6; Mc 16, 19), dacă nu este Domnul cel minunat Care, de la Înomenirea Sa, a devenit punctul de cotitură al istoriei umane?³⁷

Dumnezeirea atotputernică și atoatemilostivă a Domnului Hristos este mărturisită într-o manieră accentuată și în cartea *Faptele Apostolilor*, fiindcă ea reprezintă, în viziunea părintelui Iustin, „*Faptele lui Dumnezeu*”³⁸. Aceste acte mărturisesc că Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Care, după a Sa promisiune, trăiește și lucrează întotdeauna în ucenicii Săi și împlinește prin ei fapte asemănătoare cu ale Sale, căci „*cel ce crede în Mine, va face și el lucrurile pe care le fac Eu; și mai mari decât acestea va face* (In 14, 12). Nu există în aceste acte apostolice nimic abstract, ci totul este pragmatic și fundamentat pe o experiență trăită, personală, înscrisă în cadrele unei activități, în același timp, umană și dumnezeiască. Toată credința în Hristos-Dumnezeu și toate faptele acestei credințe sunt fondate pe realitatea teandrică a unicei Persoane a Domnului. Primul martir pentru Hristos, arhidiaconul Ștefan și, după el,

³⁶ Lista textelor scripturistice care confirmă dumnezeirea lui Hristos continuă, părintele Iustin, inventariind minunile și actele dumnezeiești ale Mântuitorului așa cum sunt ele expuse de cei patru evangheliști și de celălalte cărți ale Sfintei Scripturi, cf. p. 34-53 din *Dogmatica* sa. Ar fi interesant de aflat faptul dacă nu cumva eruditul dogmatist sârb a preluat această metodă de la sfântul Grigorie Teologul care, pentru a sublinia comunicarea însușirilor celor două firi ale lui Hristos și accentuând unicitatea Persoanei Sale, recurge la această culegere a textelor scripturistice pentru a argumenta adevărul dumnezeiesc al teandriei lucrărilor Mântuitorului Iisus Hristos, cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere de pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, Editura Anastasia, București, 1993.

³⁷ Jaroslav PELIKAN, *Iisus de-a lungul secolelor*, traducere de Silvia Palade, editura Humanitas, București, 1998, p. 45.

³⁸ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 41.

toți martirii, mărturisitorii și credincioșii Bisericii au găsit o sursă ineputabilă de entuziasm și bucurie pentru propriul martiriu și mărturisirea lor de credință în această vedere mistică, precum Ștefan, că Hristos este veșnic Domnul viu și Fiul ce stă de-a dreapta Tatălui în Împărăția iubirii Preasfintei Treimi³⁹.

În urma acestei fundamentări biblice a hristologiei pe care părintele Iustin o întreprinde prin textele nou-testamentare, el mărturisește faptul că Revelația Noului Testament este Duh și Viață numai prin dumnezeirea lui Iisus Hristos. Dacă noi negăm divinitatea Persoanei și lucrările lui Hristos, El nu rămâne decât un corp uman muritor, iar Revelația dumnezeiască încetează de a mai fi descoperirea Adevărului și a Vieții. De aceea,

„putem spune, afirmă exegetul sârb, că dacă umanitatea lui Hristos reprezintă într-un anumit sens trupul Revelației, dumnezeirea Sa este sufletul Acesteia...căci fără divinitatea Sa, Hristos nu este Dumnezeu, nici Mântuitor, nici Răscumpărător, nici Adevăr, nici Cale, nici Viață...iar Biserica ar reprezenta, fără dumnezeirea Capului ei, o casă a morților și un teatru al umbrelor”⁴⁰.

Iată rațiunea pentru care Biserica nu poate renunța la o astfel de miză teologică, păstrând în această lume dogma despre dumnezeirea lui Hristos, ființa ei care salvează omenirea.

Încercând apoi să evidențieze veridicitatea naturii umane pe care Fiul lui Dumnezeu a asumat-o la zămislirea din Preacurata Fecioară, părintele Iustin mărturisește că înomenirea Logosului divin reprezintă intrarea reală a lui Dumnezeu în istoria umană cu semnificații profunde pentru întreaga existență. Dacă Hristos ar fi doar Dumnezeu, nu ar fi putut să se amestece cu viața umană într-o manieră irezistibilă și inevitabilă care face ca întreaga existență antropologică să fie modificată. Dacă Fiul lui Dumnezeu nu și-ar fi asumat condiția umană în toată

³⁹ Precum în cazul Evangheliilor, părintele Iustin trece în revistă toate capitolele cărții *Faptele Apostolilor* din care extrage mărturiile vii ale lucrării dumnezeiești a lui Hristos în apostoli și ucenicii lor, cf. p. 42-43; epistola către Romani, cf. p. 44-45; epistolele 1-2 Corinteni, cf. p. 45-47, epistolele către Galateni și Efeseni, cf. p. 47-48, epistolele către Evrei, 1-2 Petru, 1-2 Ioan și Apocalipsa, cf. p. 49-51.

⁴⁰ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 53.

plenitudinea sa, ar fi rămas transcendent vieții și istoriei umane, ceea ce ar fi putut duce la considerarea Sa ca ființă mitică, nereală și fără valoare; de aceea, remarcă părintele Iustin

„numai prin realitatea corporală, tangibilă și umană a Persoanei Sale, Domnul Iisus Hristos a putut crea Noul Testament, oferind un răspuns real tuturor întrebărilor sufletului omenesc și devenind pentru neamul omenesc o valoare imuabilă...; în caz contrar, Hristos ar fi fost un personaj fără istorie evanghelică”⁴¹.

Numai din Persoana divino-umană a lui Hristos decurge realitatea istorică a creștinismului, singura Vestă bună în această „*lume a amărăciunilor*”. Veridicitatea firii umane asumate de Hristos-Dumnezeu ne oferă fundamentul istoric al creștinismului și edificiul creștinătății de-a lungul veacurilor, care este Biserica, Trupul teandric al lui Hristos⁴².

Parcurgând cu meticulozitate și acribie duhovnicească textele nou-testamentare care ne vorbesc despre autenticitatea firii umane asumate de Hristos, părintele Iustin recurge, ca și în cazul fundamentării biblice a dumnezeirii lui Hristos, la întrebări retorice: cum ar fi putut pescarii din Galileea, simpli și neliterați, să-L urmeze pe Hristos, dacă El nu ar fost om autentic în toate actele, gândurile, cuvintele Sale, precum și în toată viața Sa ? În cuvintele și faptele expuse în Evanghelia Sa, Mântuitorul Hristos ne arată că nimeni nu s-a îndoit de istoricitatea Sa; dacă nu ar fi fost om adevărat, cum ar fi putut fi El o persoană atât de iubitoare și atașată de nenumăratele mulțimi de oameni cu inima simplă, dar și subiect de ură pentru farisei și cărturari, fiindcă un Hristos ireal și fantasmagoric nu ar fi fost zi și noapte prilej de neliniște pentru ei, cei

⁴¹ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 62.

⁴² A se consulta Thomas BREMER, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, în special subcapitolele despre Biserică ca Trup și imagine a lui Hristos, pp. 179-188. Aici teologul german subliniază faptul că teologul sârb Iustin Popovici tratează realitatea Bisericii întotdeauna doar în contextul ființei sale teandrice, ca și continuare a întrupării Fiului lui Dumnezeu, ca și comunitate de iubire a oamenilor cu Hristos, fără însă a preciza modul și structura acestei comunități tainice; de aceea, spune teologul german, „*Popovici vorbește mai degrabă despre ‘Trup’ sau despre ‘trupul divino-uman’ în sensul teologiei pauline*”, p. 178-179.

care căutau să-l aresteze și să-l ucidă. Dar ceea ce este mai important, subliniază părintele Iustin e faptul că

„dacă Hristos nu ar fi fost o persoană umană reală, El nu ar fi putut reînnoi Legământul cu sângele Său, fiindcă Noul Testament este Noul Legământ (Mt 26, 28), fiindcă totul în Noul Testament respiră parfumul preasfânt și pur al sângelui divino-uman al lui Hristos. Tot Legământul Nou, de la începutul evanghelic și până la împlinirile Sale apocaliptice, arată și demonstrează că Hristos este Fiul Omului, ca om, căci în El, omul este dăruit în toată plenitudinea și desăvârșirea sa”⁴³.

De la început și până la final, Noul Testament reprezintă istoria lui Iisus din Nazaret; acest Fiu al Mariei se naște, crește, trăiește, acționează, vorbește, plânge, suferă și moare cu adevărat, fiindcă toate evenimentele vieții Sale sunt reale și vizibile pentru ucenici și pentru toți oamenii. Dușmanii săi au contestat de cele mai multe ori dumnezeirea Sa, mesianitatea și deoființimea Sa cu Tatăl, însă nimeni nu a contestat umanitatea Sa. Firea Sa umană este astfel mai presus de orice susceptibilitate, fiindcă acuzatorii Săi nu au dorit decât un lucru, având un singur țel, anume, uciderea Lui, tocmai pentru ca ei să se elibereze de teribila realitate, de prezența umanității Sale concrete.

Episodul evanghelic despre nașterea Sa din Fecioara Maria mărturisește indubitabil că Hristos este cu adevărat Fiul Omului, Care are ascendenți până la Adam, conform celor două genealogii de la Matei 1, 1-17 și Luca 3, 23-28. Toate evenimentele legate de zămislirea Sa mai presus de legile biologiei umane, de purtarea Sa în pântecele preacurat al Maicii Sale, de bucuria păstorilor și de darurile magilor, de tăierea-împrejur după obiceiul iudaic, de aducerea Sa în templu la 40 de zile, de fuga în Egipt din cauza pruncuciderilor săvârșite de Irod, arată încă o dată realitatea istorică a umanității Sale dincolo de orice suspiciune dochetistă. Însăși stabilirea Sa în Nazaret (Mt 2, 23) arată veridicitatea unei persoane istorice care trăiește în categoriile timpului și ale spațiului. Botezul în apa Iordanului pe care îl primește de la Ioan prin condescendență iconomică (Mt 3, 13-17), postirea în pustiul Carantaniei timp de 40 de zile care atrage manifestarea concretă a afectului foamei (Mt

⁴³ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 63.

4, 1-11), chemarea primilor apostoli care îl urmează fără nicio clipă de îndoială (Mt 4, 18-22), faptul că Hristos trăiește într-o convivialitate suspectă cu păcătoșii, după spusele fariseilor (Mt 11, 19), reprezintă tot atâtea temeuri biblice prin care părintele Iustin își fundamentează hristologia sa. Transfigurarea Domnului pe muntele Tabor arată că trupul Său omenesc este pnevmatizat prin lucrarea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt, Care este în Hristos împreună cu Tatăl (Mt 17, 1-5); dacă umanitatea lui Hristos ar fi fost iluzorie și nu ar fi avut un trup evident și tangibil, se întreabă părintele Iustin, cum ar fi putut vinde iudeii o viziune și cum mai marii iudeilor ar fi putut da bani pentru prinderea, arestarea și uciderea unei năluci (Mt 26, 14); de asemenea, fără o umanitate autentică asumată din pânțele fecioresc al Maicii Sale, cum ar fi putut revela Hristos la Cina cea de Taină faptul că Noul Său legământ cu umanitatea va fi un testament în Sângele Său, pe Care-L va vărsa pentru viața lumii și pentru păcatele oamenilor înstrăinați de Părintele Său (Mt 26, 26-28) ?⁴⁴.

Aplicarea hristologiei sale la dogma calcedoniană, îl ferește pe părintele Iustin de orice nestorizare sau contopire a învățaturii sale despre celor două firi în Persoana lui Hristos, indicând prin bogăția și substanțialitatea textelor scripturistice această „*hristologie asimetrică*” a unirii ipostatice. Continuând periplusul biblic, exegetul sârb arată în continuare faptul că veridicitatea naturii umane enipostaziată în Persoana divină a Mântuitorului este dovedită și de existența afectelor, fiindcă Hristos lăcrimează la moartea prietenului Său Lazăr (In 11, 33), le spune apoi Apostolilor că „*sufletul Meu este întristat până la moarte*” (Mc 14, 32), rugându-L pe Tatăl să „*depărteze de la Mine paharul acesta*”⁴⁵. Patimile și moartea lui Hristos sunt veritabile, fiindcă dacă trupul Său nu ar fi gustat amărăciunea morții, cum ar fi putut învia, firea Sa dumnezeiască fiind nepătimitoare și, deci, nemuritoare ? După înviere, Domnul înviat

⁴⁴ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 65.

⁴⁵ LÉTHEL, F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Théologie historique 52), Paris, 1979, în special capitolul „*Negation de l'hypothese: le refus de la Passion n'est pas une vraie volonté humaine, mais seulement mouvement naturel de la chair*”...mais ce refus ne saurait être considéré comme vraie volonté humaine”..., așa cum reiese din explicarea ultimei părți din *Psephos*, care reinterpretează agonia lui Hristos din Ghetsimani, cf. pp. 44-47.

se arată ucenicilor Săi, fiind oarecum întristat de îndoiala și suspiciunea, oarecum firească și omenească a Apostolilor Săi, care, atunci când Hristos apare în fața lor, au impresia că văd o nălucă, ceea ce atrage reproșul Învățătorului: „*de ce sunteți tulburați și se ridică astfel de gânduri în inimile voastre ?*” și apoi urmează încredințarea:

„vedeți mâinile Mele și picioarele Mele, că Eu Însumi sunt; pipăiți-Mă și vedeți că Duhul nu are carne și oase, așa cum mă vedeți pe Mine că am” (Lc 24, 38-40).

După învierea Sa, Mântuitorul se arată cu trupul Său, ca om adevărat, timp de 40 de zile Apostolilor Săi, vorbindu-le despre Împărăția lui Dumnezeu, înălțându-Se apoi la cer cu umanitatea noastră pnevmatizată și îndumnezeită, cu promisiunea că va veni din nou pe pământ ca adevărat Fiul al Omului (FA 1, 9-11).

Noul Testament reprezintă istoria vieții Fiului lui Dumnezeu înomenit și continuarea acestei istorii atât de semnificativă, care mărturisește că Hristos Se manifestă ca om adevărat în toate momentele vieții Lui pământești. Sfântul Ioan Evanghelistul ne oferă, într-o scurtă și concisă aserțiune, toată mărturisirea nou-testamentară despre umanitatea Logosului întrupat: „*Cuvântul trup S-a făcut*” (In 1, 14); în aceste cuvinte culminează tot realismul Noului Testament despre Domnul Hristos, Care poartă în sufletul și trupul Său toată sensibilitatea condiției umane, cu excepția păcatului: Mântuitorul a simțit afectul foamei (Lc 4, 2: „*și în acele zile nu a mâncat nimic...și a flămânzit*”) și al setei (In 19, 28: „*Iisus a zis: Mi-e sete*”), nevoia de a Se odihni și a dormi (In 4, 6: „*Iisus, ostenit de călătorie...*” și Mc 4, 38: „*...iar El era pe partea de dindărăt a corabiei, dormind...*”), S-a mâhnit și a plâns (In 11, 33), manifestă bucuria în manieră umană (Lc 10, 21: „*în ceasul acesta, El S-a bucurat cu duhul*”). Prin toată viața și învățătura Sa, Domnul Hristos a mărturisit că este Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, dar în același timp a dovedit că este și om adevărat, cu trup și suflet adevărate, asemenea nouă. Însuși Domnul își dă numele mesianic de „*Fiul Omului*” prin care proclamă realitatea naturii Sale umane; Fiul veșnic al Tatălui a devenit Fiul Omului „*și a venit să semene adevărurile și lucrările dumnezeiești în câmpul acestei lumi*”⁴⁶. Adeseori, Mântuitorul a declarat că va veni timpul când va pătimi, va muri și va învia pentru iertarea păcatelor oamenilor (Mt

⁴⁶ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième p. 67.

17, 22); apoi, în cuvântările Sale eshatologice, El mărturisește că va veni ca judecător al oamenilor, al îngerilor și a întregii creații, iar crucea Sa va fi semnul venirii Sale (Mt 24, 30), iar Dumnezeu-Tatăl a dat toată judecata Fiului Său, tocmai fiindcă El a devenit om adevărat și a experimentat toate trăirile ființei umane; Hristos a trăit viața noastră până în cele mai profunde zone ale conștiinței umane și nimeni dintre oameni nu ar putea să-I spună:

„Tu nu ai dreptul să ne judeci pe noi oamenii, fiindcă tu nu ai fost un om și nu știi care este suferința unei ființe umane”⁴⁷.

Mântuitorul Hristos a legat viața veșnică a oamenilor de comuniunea euharistică cu El, prin care intrăm în metabolismul vieții divine:

„adevărat, adevărat, zic vouă, dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață veșnică în voi...căci Trupul Meu este adevărată mâncare și Sângele Meu adevărată băutură” (In 6, 53, 55).

Vorbind de expresia biblică „*Fiul Omului*”, părintele Iustin spune că acest nume atribuit lui Hristos este cel mai utilizat de evangheliști și subliniază, prin excelență, faptul că a doua Persoană a Sfintei Treimi, Cuvantul, S-a înomenit; vorbind iudeilor, Însuși Hristos Se numește „*omul*”: „*Voi căutați să mă ucideți pe Mine, Omul, Care v-am spus adevărul pe care l-am auzit de la Tatăl*” (In 8, 40). Faptul că Hristos a înveșnicit umanitatea Lui și a noastră, că S-a înălțat la cer ca Om și Dumnezeu și șade de-a dreapta Tatălui, este atestat de primul martir al Bisericii Universale, arhidiaconul Ștefan, care „*privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu*” (FA 7, 55).

Predica sfinților Apostoli este o mărturie oculară neîncetată despre adevărul și realitatea istorică a lui Hristos, ca Dumnezeu și Om adevărat, mărturie care-i apropie de Hristos și face de nezdruccinat învățătura lor; realitatea lui Dumnezeu Care a intrat în arena istoriei umane, îi face pe Apostoli martori oculari și auriculari ai tainelor dumnezeiești, ceea ce-l determină pe apostolul Pavel să spună că „*cele ce ochiul nu a văzut și urechea nu le-a auzit, acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L*

⁴⁷ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe vérité*, tome deuxième, p. 68.

iubesc" (1 Co 2, 9). Pe de altă parte, atunci când dușmanii lui Hristos le interzic să pomenească numele Mântuitorului, ei exclamă fără frică: „*judecați dacă înaintea lui Dumnezeu este drept să ascultăm de voi mai mult decât Dumnezeu*" (FA 4, 19); acest lucru demonstrează faptul că, în apostoli, toată credința în Hristos cel mort și înviat și toată învățătura despre El, sunt fundamentate pe experiența și mărturisirea lor personală, și, iată de ce, sfântul Apostol Petru subliniază că toată credința este întemeiată pe realitatea istorică:

„Fiindcă, nu luându-ne după basme meșteșugite v-am făcut noi cunoscute puterea și venirea Domnului Iisus Hristos, ci pentru că noi înșine cu ochii noștri l-am văzut măreția" (2 Ptr 1, 16)⁴⁸.

După înălțarea Domnului la cer, Acesta îi lasă „*martori în Ierusalim, și-n toată Iudeea...și până la marginea pământului*" (FA 1, 8), devenind în același timp și martiri pentru adevărul Fiului Omului, fiindcă apostolatul este într-adevăr, „*o mărturisire pentru adevărul lui Hristos, o mărturisire până la martiriu prin martiriu*"⁴⁹.

Fundamentând scripturistic teologia martorului/martirului pentru adevărul divino-uman al lui Hristos, teologul sârb ne amintește că nu numai apostolii sunt mărturisitorii lui Hristos, ci toți creștinii sunt chemați să mărturisească prin viața lor, adevărul și realitatea vieții și faptelor teandrice ale lui Iisus Hristos, Dumnezeu și Om adevărat.

⁴⁸ Părintele Iustin arată că „*datoria și vocația lor de apostoli reprezintă mărturisirea tuturor faptelor pe care le-au văzut în timpul petrecerii pământești a Mântuitorului alături de ei, începând de la Botezul Său în Iordan și până în ziua înălțării Sale la cer*" (FA 1, 2-23), cf. *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 69.

⁴⁹ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 70. Dogmatistul sârb subliniază faptul că Apostolul Pavel nu a fost printre apostoli în timpul vieții pământești a Mântuitorului, dar cu toate acestea apostolatul său a constat în mărturisirea pe care el o face despre voia lui Dumnezeu pe care a cunoscut-o pentru că „*în fața tuturor oamenilor Îi vei fi martor despre cele ce ai văzut și ai auzit*" (FA 22, 15). Înțelegând și desăvârșind slujba sa apostolică, ca mărturisire a lui Hristos, apostolul Pavel arată că el, în realitate, a împlinit poruncile lui Hristos, pe care le-a primit în întâlnirea cu Domnul pe drumul Damascului, Care i-a spus: „*...spre aceasta m-am arătat ție, să te rânduiesc slujitor și martor al celor pe care le-ai văzut și al celor întru care mă voi arăta ție*" (FA 26, 16).

Reluând firul argumentării scripturistice despre autenticitatea umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat, părintele Iustin se întreabă cum ar fi putut muri, dându-Și Sângele pentru mântuirea oamenilor dacă nu ar fi fost și Om adevărat (cf. Rm 5, 6-10), fiindcă

„dacă cei mulți au murit prin greșeala unuia, cu mult mai mult, harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți prin harul unui singur Om, Iisus Hristos” (Rm 5, 15);

lipsa firii umane în Persoana divină a Fiului atrage după sine concluzia că moartea Domnului și învierea Sa reprezintă o minciună, la fel ca și botezul mântuitor săvârșit în numele Său (cf. Rm 6, 3-5); rămâne în acest caz inaplicabil idealul uman al Noului Testament despre *„starea de bărbat desăvârșit”* care ajunge la *„măsura vârstei deplinătății lui Hristos”* (Ef 4, 13). Taina lui Hristos constă în faptul că *„Dumnezeu S-a arătat în trup”* (1 Tim 3, 16), făcându-Se părtaș la trup și sânge (Evr 2, 14).

Teoria dochetistă a unei umanități fantasmagorice a lui Hristos este denunțată de părintele Iustin atunci când el mărturisește că suferințele omenești îndurate de Hristos în timpul pătimirilor pe cruce au fost dătătoare de viață pentru oamenii tuturor timpurilor care au ales să intre cu bucurie în arena mântuitoare împotriva păcatului și a morții, suportând cele mai crude suplicii pentru Mântuitorul lor (Evr 12, 1-4). Ba, mai mult,

„cel ce nu-L mărturisește pe Iisus Hristos ca venit în trup, nu este de la Dumnezeu, ci este al lui Antihrist” (1 In 4, 3).

De altfel, toate profețiile, prefigurările și promisiunile despre Mesia, ca Om adevărat, născut din Fecioara, despre viața și activitatea Sa pământească, despre pătimirile și moartea Sa, au fost împlinite și desăvârșite de Fiul Omului, Iisus Hristos, Dumnezeu și Om adevărat⁵⁰.

⁵⁰ E interesant de lecturat întregul corp al paremiilor de la Ceesurile împărătești și de la Vecernia din ajunul Nașterii Domnului care mărturisesc despre realitatea firii umane a Pruncului Care se va naște din Fecioara Maria; a se vedea în acest sens *Mineiul* pe luna decembrie, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

În continuarea fundamentării biblice a hristologiei sale, părintele Iustin abordează problema unirii ipostatice a celor două firii în Persoana divino-umană a lui Hristos, arătând că principiul perihoretic al umanității și dumnezeirii în Hristos este mai presus de înțelegere, firile fiind subordonate unicei Sale Persoane; toate lucrările teandrice sunt ale Ipostasului unic al Domnului, Care face ca proprietățile fiecărei firi să fie comunicate celeilalte fără amestecare sau schimbare; astfel, prima consecință a unirii ipostatice este comunicarea însușirilor celor două firii în unitatea Persoanei Domnului Hristos prin care I se atribuie proprietățile și lucrările care aparțin firii Sale umane, iar ca Om, I se atribuie însușirile și energiile care aparțin firii Sale dumnezeiești, datorită unității Ipostasului, purtător al celor două firii. Astfel, Hristos este numit: „*Domnul slavei răstignit*” (1 Co 2, 8), Cel Care „*a câștigat Biserica cu scump sângele Său*”, ceea ce înseamnă că Hristos nu a suferit de loc în firea Sa dumnezeiască, ci Își atribuie Lui suferințele îndurate în trupul Său, fiindcă acest trup nu este trupul unui om oarecare, ci este Trupul lui Dumnezeu (FA 20, 28), „*începătorul vieții omorât*” (FA 3, 15), „*Omul cel de-al doilea Care este din cer*” (1 Co 15, 47), fiind împăcați cu Dumnezeu-Tatăl „*prin moartea Fiului Său*” (Rm 5, 10), Cel Care atât a iubit lumea „*încât L-a dat pe Fiul Său Cel Unul-Născut, pentru ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică*” (In 3, 16)⁵¹. De asemenea, atunci când apostolul Pavel afirmă că

„*deși a fost răstignit în virtutea slăbiciunii, El, dimpotrivă, este viu în virtutea puterii lui Dumnezeu*” (2 Co 13, 4),

vrea să spună că Dumnezeu a suferit în trupul Său, fiindcă firea Sa dumnezeiască este dincolo de orice slăbiciune sau pătimire.

În aceeași manieră, susține părintele Iustin, se atribuie adeseori în Sfânta Scriptură Mântuitorului Hristos ca Om, însușiri care aparțin naturii sale divine, precum: omniprezență: „*Nimeni nu S-a suit la cer, decât Cel Care S-a pogorât din cer, Fiul Omului, Care este în cer*” (In 3, 13) sau puterea de a ierta păcatele: „*dar ca să știți că putere are Fiul Omului pe pământ să ierte păcatele*” (Mt 9, 6); filiația divină veșnică: „*Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?...Tu esti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu-Cel- Viu*” (Mt 16, 13, 16); judecarea lumii la sfârșitul veacurilor: „*putere*

⁵¹ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 170.

I-a dat să facă judecata, pentru că El este Fiul Omului” (In 5, 27); atotputernicia dumnezeiască: „de acum Îl veți vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului” (Mt 26, 64); adorarea divină care se cuvine adusă Fiului lui Dumnezeu, deși El

„S-a golit pe Sine, luând chip de rob, devenind asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, făcându-Se ascultător până la moarte, și încă moarte pe cruce; pentru aceea și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit lui nume care este mai presus de orice nume... și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl” (Flp 2, 7-9, 11)⁵².

Analizând a doua consecință a unirii ipostatice din perspectiva hristologiei, părintele Iustin arată că în Hristos este absentă orice urmă sau înclinare spre păcat, fiindcă sfințenia absolută a Fiului întrupat a fost transmisă și firii Sale omenești, care a rămas însă în limitele și categoriile umane; toată viața pământească a Mântuitorului Hristos este o mărturie în acest sens, iar Noul Testament, în integralitatea sa, trăiește această realitate. Păcatul nu este parte constitutivă a naturii, este o stare anti-naturală și de aceea orice înclinație interioară spre această stare contrară firii lipsește din umanitatea asumată de Hristos, căci „*Sfântul Care Se va naște, Fiul lui Dumnezeu Se va chema*”(Lc 1, 35). De aceea, Mântuitorul îi întreabă pe farisei: „*cine dintre voi poate să Mă vadăască de păcat?*” (In 8, 46); de asemenea, atunci când Hristos revelează taina iconomiei sale mântuitoare, El declară că în El nu se găsește nicio manifestare a păcatului, căci „*stăpânitorul acestei lumi nu are întru Mine nimic*” (In 14, 30). Pe baza experienței personale cu Învățătorul lor și în comuniunea de dragoste cu El, apostolii mărturisesc că „*voi știți că El S-a arătat ca să ridice păcatele, iar păcat în El nu este*” (1 In 3, 5), iar Petru, înflăcărat de credință, exclamă că: „*El, păcat nu a săvârșit și în gura Lui nu S-a aflat vicleșug*” (1 Ptr 2, 22), Domnul nostru fiind „*Arhiereu Care suferă cu noi în slăbiciunile noastre, Unul după asemănarea noastră întru toate ispitit, în afară de păcat*” (Evr 4, 15).

Părintele Iustin ne arată în continuare că lipsa păcatului în Hristos este cauza îndumnezeirii firii umane, fire unită ipostatic cu Dumnezeu-Cuvântul, fără ca prin aceasta să iasă din granițele creaturalității; în el

⁵² Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome deuxième, p. 171.

însuși, trupul, fiind creat, era muritor, dar devine nemuritor prin îndumnezeire, căci „Dumnezeu L-a preainălțat”, fiindcă era Trupul Cuvântului unit cu El; chiar voința umană a lui Hristos este îndumnezeită, unită cu voința Sa dumnezeiască, fără însă a fi schimbată activitatea sa naturală, fiindcă atunci când Cuvântul a vrut să se ascundă „*nu a putut să rămână tăinuit*” (Mc 7, 24), prin acesta arătând că în voința Sa umană se găsea slăbiciunea firii umane.

Dat fiind faptul că în Mântuitorul Hristos cele două firi sunt unite ipostatic și indivizibil, consecința dogmatică a acestei mărturisiri de credință este adorarea unică, care se cuvine lui Hristos, Dumnezeu și Om adevărat; asumarea firii umane de către Logosul divin s-a făcut pentru veșnicie, ea devenind natura umană a lui Dumnezeu-Cuvântul. Aceasta înseamnă că, atât înainte de întrupare, cât și după, Fiul lui Dumnezeu devenit Fiu al Omului este Unul și Același, adorat printr-o singură închinare. Însuși Hristos vorbește despre această adorare unică, când afirmă, că Dumnezeu și Om adevărat: „*pentru ca toți să cinstească pe Fiul așa cum îl cinstesc pe Tatăl*” (In 5, 23). Apostolul Pavel, vorbind despre întruparea lui Dumnezeu-Fiul și moartea Sa mântuitoare pe cruce, mărturisește adorarea unică și nedespărțită a lui Hristos,

„*pentru ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești, al celor pământești și al celor dedesubt*” (Flp 2, 10).

Adorarea se referă și la trupul Său, fiindcă este trupul lui Dumnezeu înomenit, adevăr mărturisit de femeile mironosițe care „*apropiindu-se, I-au cuprins picioarele și I S-au închinat*” (Mt 28, 9)⁵³.

În continuarea fundamentării scripturistice a consecințelor dogmatice ale unirii ipostatice, părintele Iustin ne spune că

„în natura economiei mântuirii și a raportului său cu lumea, este logic, după o logică sublimă și divino-umană, ca aceea care a născut pe Dumnezeul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, să devină și să rămână pentru veșnicie Pururea-Fecioară și Maica lui Dumnezeu”⁵⁴.

⁵³ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome premier, pp. 209-210.

⁵⁴ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, tome premier, p. 222.

Pururea-fecioria Maicii lui Dumnezeu a fost prezisă prin proorociile vechi-testamentare și confirmată prin realitățile divino-umane ale Noului Testament; în acest sens, „*evangelistul Vechiului Testament*”, proorocul Isaia glăsuia:

„Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și vor chema numele lui Emanuel, ceea ce înseamnă: Dumnezeu este cu noi” (Is 7, 14).

Moise a văzut la poalele muntelui Horeb tainica apariție a rugului aprins ca o prefigurare a Fecioarei Maria, care zămislește și naște pe Dumnezeu întrupat, rămânând Pururea-Fecioară; într-o minunată viziune, Domnul descoperă profetului Iezechiel incontestabilul adevăr al Preasfintei Mame a lui Dumnezeu, anume fecioria sa atotpură înainte și după naștere, prin viziunea porților sfinte prin care va trece numai Domnul, rămânând după aceea închise (Iz 44, 1-2)⁵⁵.

De asemenea, Noul Testament ne arată că Născătoarea de Dumnezeu Maria a născut pe Mântuitorul Hristos ca Fecioară, dincolo de legile biologiei umane; edificator este dialogul pe care îngerul Gavriil îl poartă cu Fecioara (Lc 1, 31, 34, 35). Cuvintele evangelistului Matei: „*și nu a cunoscut-o pe ea până ce a născut pe Fiul ei Întâiul-Născut*” (Mt 1, 25) nu semnifică faptul că după nașterea lui Hristos ar fi avut relații intime cu Maria, ci expresia „*până ce*” nu indică o limită temporală⁵⁶. De asemenea, cuvântul „*Primul-Născut*”, desemnează pe cel care este născut primul, dar unicul, fără a se înțelege că urmează și alți frați⁵⁷; evangelistul Matei vorbește în continuare despre frații și surorile Domnului, Iacob, Iosif, Simon și Iuda (cf. Mt 13, 55), dar suntem chemați să înțelegem

⁵⁵ În acest text, ca și în textele liturgice referitoare la sărbătoarea Buna-Vestire, se găsește o mărturie clară despre adevărul fecioriei Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, nu numai înainte de nașterea Domnului, ci și în timpul și după naștere, așa cum sugerează și sfântul Ioan Damaschin, explicând textul profetic din Iezechiel 44: „*După cum Domnul a păstrat fecioria celei care L-a născut, tot așa, după naștere, păstrează nevătămată fecioria ei*”, în *Expositio accurata fidei orthodoxae*, în PG 94, 1161 A.

⁵⁶ G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 590. Cu același sens, această expresie este folosită și în Vechiul Testament: Fac 8, 7; Ps 89, 2, Ps 109, 1 etc.

⁵⁷ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, în P. G., 94, 1161 B.

că în Sfânta Scriptură, cuvântul „*frate*” desemnează rudele apropiate, și nu doar frații de sânge⁵⁸. Descriindu-L pe Hristos ca Fiul al Fecioarei, Dumnezeu și Domn, Revelația divină cuprinsă în Sfânta Scriptură arată și demonstrează theotokologia Mariei; Evanghelia afirmă că dumnezeiața profetie a lui Isaia (cf. Is 7, 14) a fost împlinită, fiindcă ea a născut pe Emanuel, Dumnezeu în trup, Dumnezeu-Omul (Mt 1, 23); atunci când Elisabeta o vizitează pe Fecioara Maria,

„s-a umplut de Duhul Sfânt și cu glas mare a strigat: binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelei tău; și de unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului meu”? (Lc 1, 41-43),

ceea ce arată că aceasta sintagmă unică în Noul Testament vine din inspirația Duhului Sfânt. La rândul său, apostolul Pavel spune: „*la plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege*” (Ga 4, 4), despre care sfântul Ioan Damaschin scrie:

„apostolul nu a spus printr-o femeie, ci dintr-o femeie, arătând că Acela Care a fost născut dintr-o femeie este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, născut trupește și devenind om în esență; El a ipostaziat în Ipostasul Său dumnezeiesc un trup însuflețit de un suflet rațional și cuvântător...iată de ce noi avem dreptul de a numi pe Maria, Mama lui Dumnezeu, fiindcă acest nume conține întreaga taină a iconomiei mântuirii; cum ar fi posibil altfel ca Dumnezeu să fie născut dintr-o femeie dacă nu devine om ?”⁵⁹.

⁵⁸ În acest sens sunt invocate textele vechi-testamentare în care Avraam și Lot sunt numiți frați (Fac 13, 8), chiar dacă Lot a fost fiul lui Aram, fratele lui Avraam sau textul din Fac 29, 15 unde Iacob și Laban sunt numiți frați, chiar dacă Iacob fusese fiul surorii lui Laban, Rebeca, soția lui Isaac. După unii sfinți Părinți, acești frați și surori ai lui Hristos au fost copiii lui Iosif din prima căsătorie, cf. Epiphanius of SALAMIS, *Panarion*, Nag Hammadi and Manichaeon Studies, vol. 63, Book I (Sects 1-46), Boston, 2009, p. 56; GRIGORIE DE NYSSA, *In Christi resurrectionem orationes quinque*, *Oratio 2* în P. G., 46, 648 BC.

⁵⁹ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, în P. G., 94, 1020 BC.

Vorbind despre Hristos, același apostol spune că „*Dumnezeu a apărut în trup*” (1 Tim 3, 16), iar romanilor le spune că

„israeliților...ai căroră sunt părinții și din care este născut Hristos după trup Care este Dumnezeu mai presus de toate” (Rm 9, 5)

și arată că aceea care L-a născut după trup nu poate fi decât Maica lui Dumnezeu. Născându-L pe Fiul în trup, sfânta Fecioară a unit pe Dumnezeu cu omul și cerul cu pământul, eveniment ce fusese prefigurat în Vechiul Testament prin patriarhul Iacob care avusese o viziune despre o scară ce unea cerul cu pământul, pe care urcau și coborau îngerii lui Dumnezeu și la capătul căreia se afla Domnul Dumnezeu (Fac 28, 10-17).

„Iată de ce, spune părintele Iustin, această viziune simbolică oferă una din textele Bisericii de la sărbătoarea Buna-Vestire, alături de o altă lectură vechi-testamentară despre Înțelepciunea lui Dumnezeu, Care și-a zidit Sieși casă, adică a asumat trup din Sfânta Fecioară, făcând-o astfel Mama lui Dumnezeu”⁶⁰.

Înțeles ca adevăr fundamental al credinței nou-testamentare că Iisus Hristos este Domn și Dumnezeu adevărat, Biserica a mărturisit întotdeauna prin glasul Evangheliei că Sfânta Fecioară este pentru veșnicie Maica lui Dumnezeu, căci: „*astăzi vi S-a născut Mântuitor, Care este Hristos Domnul*” (Lc 2, 11), fiindcă îngerul nu a zis: „*Care va fi Domn*”, ci „*Care este Domnul*”, mărturisire pe care o face și apostolul Petru lui Corneliu: „*și a trimis fiilor lui Israel cuvântul, binevestind pacea prin Iisus Hristos: Acesta este Domn peste toate*” (FA 10, 36).

În urma acestor analize scripturistice folosite de părintele Iustin pentru exprimarea adevărului hristologic al teologiei sale, putem mărturisi cu toată convingerea că opera biblică a părintelui Iustin reprezintă,

⁶⁰ Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la Verité*, tome premier, p. 228. În conștiința sa, Biserica universală a trăit și experimentat liturgic adevărul dumnezeiesc revelat în Sfânta Scriptură despre Sfânta Fecioară Maria ca Maica lui Dumnezeu. Convinși de această conștiință universală vivifiantă a Tradiției Bisericii, sfinții Părinți nu au putut să ignore și să nu recunoască, prin mărturiile lor teologice, că Fecioara din Nazaret este Pururea-Fecioară.

„expresia teologică a unității scripturistice și patristice și plenitudinea teandrică, dând gândirii sale toate formele transmise prin tradiția ecleziastică și, mai ales, comentariile la Sfânta Scriptură”⁶¹.

Concluzii

În acest studiu am încercat să evidențiez faptul că structura biblică a scrierilor părintelui Iustin reprezintă o adevărată antologie evanghelică, apostolică, patristică și filocalică, părintele Iustin utilizând adeseori în textele sale comentate formulări liturgice și doxologice tradiționale, care dezvoltă mărturia unei afinități spirituale între textul biblic și interpretul lui.

Pentru părintele Iustin, această citire a Revelației dumnezeiești ca „*eveniment*”, exprimată în haina săracă a cuvintelor omenești, nu mai reprezintă citirea unui text necunoscut, ci lămurirea celor „*trăite deja*”, fiindcă lectura Sfintei Scripturi nu este inteligibilă fără trăirea intensă a adevărilor revelate în ea. El recunoaște doar intuitiv fenomenul respectiv în relația dintre text și interpret, așa cum o înțeleg și teologii bibliști occidentali, însă el nu a definit nicio intenție vizavi de felul și modul în care această metodă biblică este utilizată în teologia occidentală, părintele Iustin nefolosind niciun fel de categorie în teologia sa hermeneutică. Aceasta înseamnă că metoda critic-istorică a științelor biblice apusene este o exegeză străină și nefolosită de părintele Iustin în interpretarea textelor nou-testamentare, el evitând, într-un mod aproape radical, întrebările uzuale isagogice ale Noului Testament.

Am arătat apoi că, pentru exegetul sârb, Biserica oferă principiul unic pentru interpretarea Sfintei Scripturi; în concepția sa, Biserica este cea care oferă Bibliei autoritatea dumnezeiască a Cuvântului lui Dumnezeu, și nu invers, fiindcă Sfânta Tradiție este cea care precede Scriptura. Numai Tradiția Bisericii este cea care poate asigura criteriul autentic de interpretare a Sfintei Scripturi, arătând că regulile adevărului au pierdut din vedere faptul că Sfintele Scripturi nu pot să interpreteze Adevărul împotriva sensului Sfintei Tradiții.

⁶¹ P. RANSON, *Le père Justin Popovitch ou la vision de L'Eglise*. Introduction à Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Eglise Orthodoxe*, tome premier, p. 22.

În finalul studiului am evidențiat faptul că, prin aplicarea hristologiei sale la dogma calcedoniană, părintele Iustin evită orice nestorizare sau contopire a învățăturii sale despre celor două firi în Persoana lui Hristos, indicând prin bogăția și substanțialitatea textelor scripturistice această „*hristologie asimetrică*” a unirii ipostatice.

În concluzie, teologul sârb este unul dintre cei mai mari exegeți neopatristici, fiindcă interpretarea pe care o face la cărțile Sfintei Scripturi este creată după modelul exegetic patristic, deoarece, așa cum am arătat, în fundamentarea biblică a gândirii sale dogmatice, părintele Iustin mărturisește neîncetat că Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, reprezintă cheia de boltă a teologiei sale.

Aspecte eshatologice în unele icoane ale Praznicelor Împărătești ale Mântuitorului nostru Iisus Hristos

Drd. Sorin Gheorghe SĂPLĂCAN

ssosoghe@yahoo.com

Abstract:

This study is a starting point for research of the eschatology aspects reflected in the Christian orthodox icons. The possibility to paint an icon is the Incarnation of Jesus Christ. Because of Lord's passios, death, resurrection and the ascension to Heaven and because of the restoration of the human being, the icon became eschatological reflecting the grace light of God and opens a window to Heavens. The restoration of human kind and the spiritual light transcend from the icon within us leading us to view the eight day of Christ Heavenly Kingdom. The study treats about the Icon of Nativity of Christ and the eschatological meaning of incarnation first step to human restoration. The Circumcision of our Lord show us the eight day of the eschaton. The Baptism of Christ reflects the epiphany of Holy Trinity in front of whom we will stay at the end of days and the beginning of eternity. The Baptism of Christ consecrates the nature within water opening to human kind path to holiness. The Transfiguration of Christ reveal the spiritual light of God and transmit to us the light of the eight day of eternity. The Entry into Jerusalem open the Gate of Heavenly Jerusalem and show us Christ as a righteous judge. Even if the Crucifixion of Jesus Christ icon doesn't belong to a Great Feasts, because the feast of the Cross is The Universal Exaltation (Elevation) of the Life-Creating Cross, the study has a chapter dedicated to the eschatology reflected from this icon because the

Cross is the Throne of Jesus Christ, the centre of the world, the bound of Earth and Heaven and the door to Heaven. The Resurrection reflects the ascending from death, the restoration of human's nature, the opening of Heaven eternity and the path to theosis. The Ascending of Christ give us the image of our possible ascending and show us the Church of Christ as the leading path to Heaven. The Pentecost, the descent of the Ghost upon the Apostles reflect the uncreated grace as fire and light that our destiny to the eternity is with God who give us the grace of Holy Ghost leading us on the Salvation Path to the day without evening of the Kingdom of Christ. The icons show us the holy light leading our view to the Heaven window. The future research of the subject is to treat about the other icons of Great Feast, the icons of Virgin Mary, the icons of bible history and event, the icons of saints and as a separate study the icon of Final Judgement.

Keywords:

icon, eschatology, eschaton, image, representation

Introducere

Studiul acesta este un punct de plecare pentru cercetarea eshatologiei reflectată în iconografia creștin ortodoxă. În lucrarea de față se explică pentru început etimologia cuvântului eshatologie urmând a se lămuri pe scurt câteva aspecte eshatologice care rezultă din icoana ortodoxă, pictată după erminia bizantină. Urmează o analiză succintă a aspectelor eshatologice reflectate în câteva icoane ale Praznicelor Împărătești, la care se adaugă și icoana Sfintei Cruci care deși nu face parte direct din sărbătorile Praznicelor Împărătești, sărbătoarea fiind Înălțarea Sfintei Cruci, am considerat important să fie abordată pentru că eshatologia este direct reflectată de Cruce ca Tronul lui Hristos, ca axa și centrul lumii. Deși ar fi fost de așteptat, totuși lucrarea nu tratează despre icoana Judecata de Apoi și icoanele conexe, acest subiect făcând obiectul unui alt studiu.

Eshatologia, conform cu Dicționarul de Teologie Ortodoxă este

„învățătura despre realitățile ultime legate de sfârșitul istoriei mântuirii adică despre instaurarea împărăției lui Dumnezeu sau viața veacului ce va să vină, ca încoronare a operei răscumpărătoare a lui Hristos-Împăratul, care se manifestă la sfârșitul istoriei, plin de slavă, să judece vii și

morții”¹, cum arată Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni 1, 20—23 și Epistola I către Tesaloniceni 5, 1—11. Etimologic, cuvântul eshaton provine din limba greacă de la *escatov* care este tradus prin ultim, final, iar *escatoș* înseamnă din urmă, de apoi, iar *ta escato* însemnând cele din urmă. Putem afirma că eshatologia este învățătura despre partea finală a existenței creației și despre realitățile ultime ale mântuirii.

Părintele Dumitru Stăniloae explică înțelesul de parte finală în sensul că această etapă finală durează veșnic, nemaifiind urmată de nici o altă etapă.² Părintele Ion Bria atrage atenția că „eshatologia nu trebuie confundată cu «sfârșitul lumii» și nici nu trebuie limitată la descrierea evenimentelor care însoțesc a doua venire a lui Hristos, adică Parusia: învierea morților, judecata, raiul și iadul. Eshatologia se referă la o nouă ordine de existență, la o stare ultimă de transfigurare, dincolo de istorie, stare care este obiectul rugăciunii și speranței sau nădejzii creștine: «Vină împărăția Ta» (Matei 6, 10), dar care este deja prezentă aici și acum, și care confruntă istoria actuală: «împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru» (Luca 17, 21). Deși se întâmplă la «sfârșitul» istoriei, Împărăția eshatologică nu este rezultatul unui proces istoric. Lumea începe din nou având ca scop nu sfârșitul, ci eternitatea. De la Întruparea Fiului, lumea este locul manifestării împărăției lui Dumnezeu și al transfigurării omului, iar de la Cincizecime, Duhul introduce și menține împărăția în istorie, schimbând istoricitatea lineară, cronologică, în prezența eshatologică, veșnică. În acest sens, istoria nu este numai trecut, «anamnesis» ci și anticipare și pregustare reală a veșniciei. Sau mai bine-zis, istoria și eshatologia formează o unică realitate în iconomia mântuirii, care nu se confundă cu timpul acesta”³.

Această fază finală și eternă constituie motivul vieții în Hristos pe pământ,

¹ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 154.

² Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 143.

³ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, „Eshatologia sau lumea viitoare”, în *Orthodoxia*, anul XLVII, nr. 1-2, 1995, p. 61.

„pentru ea S-a întrupat, a murit pe cruce și a înviat Hristos și ne-a chemat și a rămas prin conlucrarea noastră în comuniune cu noi. Pentru ea este toată iconomia dumnezeiască gândită dinainte de veci. Spre aceasta desăvârșire finală în Dumnezeu ar fi înaintat lumea dacă nu s-ar fi produs căderea strămoșilor. Deci cu această țință a creat Dumnezeu lumea. Dacă n-ar exista această fază finală, ar fi zadarnică toată viață noastră pământească cu Hristos. Creștinii cred că însuși sensul vieții s-a împlinit în Hristos, întrucât El a dat posibilitatea să se ajungă la desăvârșirea finală și la viața de veci. Desigur și celelalte religii cred într-o eshatologie si prin aceasta atribuie un sens vieții pământești”.

Comuniunea cu Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru vecie ca om și intrat ca atare în relație intimă veșnică cu noi, ne asigură că devenim persoane pentru veșnicie, că ne îndumnezeim și deci ne asigură adevărata fericire eternă, conștientă și deplină. Viața viitoare în care ne menținem eterni ca persoane este decisivă pentru sensul vieții pământești întrucât ea are nu numai forma unei vieți eterne fericite pentru cei ce au acceptat în Hristos un sens deplin al vieții pământești, ci și a unei vieți eterne nefericite pentru cei ce n-au acceptat acest sens. Planul eshatologic, sau viața eternă de după moarte, nu e însă numai ceva viitor pentru că ea a început prin și în Hristos care a înviat ca om din morți. Iar întrucât Hristos rămâne cu cei credincioși într-o legătură intimă sau chiar în ei, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel, viață eternă a început ca arvună.

„Odată cu Hristos a început sfârșitul veacurilor, pentru că aceste veacuri s-au umplut prin Hristos cel prezent în ele de arvuna vieții veșnice”⁴.

Arta creștină urmând dezvoltarea doctrinei, experienței și spiritualității Bisericii, în Ortodoxie, a suferit și unele influențe provocate de întâlnirea cu civilizația occidentală. În arta occidentală accentul în icoană cade cu precădere pe dimensiunea obiectivă a trupului și a biologicului, de aceea unii privesc icoana doar din acest punct de vedere, iar alții doar din punct de vedere istoric, a faptelor pe care le-a făcut Hristos în istorie.

⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 143-144.

În răsărit însă, icoana este privită în special din punct de vedere hristologic și eshatologic, deoarece în Biserică, în Liturghie și în icoană noi trăim însăși prezența lui Hristos celui întrupat, răstignit, îngropat, înviat și înălțat pentru păcatele noastre. Istoria își găsește plinătatea în icoană deoarece icoana nu este o simplă imagine ce reproduce o realitate istorică, ea ne prezintă și trecutul și prezentul nostru care este Hristos și ne menține vie comuniunea cu Dumnezeu. Deci icoana nu este o simplă imagine, nu este o simplă reproducere ci este însăși prezența continuă a dumnezeirii în viața noastră care ne deschide o fereastră spre Cer.

1. Aspecte eshatologice în icoană

„Spre deosebire de Vechiul Testament – unde Dumnezeu era nevăzut și numai auzit – în Hristos, Dumnezeu S-a arătat în trup, a dobândit o figură vizibilă și, ca atare, reprezentabilă iconografic”.

Icoana, ca obiect de cult, este justificată în primul rând datorită întrupării Fiului lui Dumnezeu și pentru nevoia de concret a omului. Prin întrupare, materia a devenit un mijloc prin care Se poate exprima Dumnezeu, iar omul simte nevoia receptării mesajului divin cu toată ființa lui, prin toate căile de acces ale lumii exterioare către adâncul Ființei divine. Prin icoană ni se descoperă ceea ce se exprimă prin Cuvânt.⁵ De aceea, icoana nu poate lipsi din misiunea sfântă a Bisericii pentru că ea concretizează eshatologia creștină, atât ca obiect liturgic cât și ca o pedagogie în imagini pentru orientarea credincioșilor pe calea spre îndumnezeire.

Icoana în deplină concordanță cu mărturisirea Bisericii că „Dumnezeu S-a făcut om” pentru ca „omul să devină dumnezeu”, se referă, prin modul reprezentării, în special la roadele Întrupării Mântuitorului, adică îndumnezeirea omului, prin harul Sfântului Duh.⁶ Astfel că în icoană a fost înfățișată, de-a lungul timpului, din ce în ce mai desăvârșit imaginea omului devenit moștenitor al împărăției cerurilor și fiu al lui Dumnezeu prin har, reliefându-se, în special prin lumină ca

⁵ SFÂNTUL TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 21.

⁶ Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei*, Editura Anastasia, București, 1994, p. 132-133.

fondul de aur și aureola sfinților, caracterul ei eshatologic. Prin conținutul ei icoana devine o permanentă chemare spre Cerul luminat de harul lui Dumnezeu.

Liturghia ortodoxă evidențiază Sfânta Euharistie ca anticipare a plinirii eshatologice, întrucât evocă a doua venire a Mântuitorului ca pe un eveniment ce s-a produs deja: „Aducându-ne aminte așadar, de această poruncă mântuitoare... Și de cea de-a doua și iarăși venire...”⁷ Părintele Dumitru Stăniloae arată că teologia ortodoxă unește aspectul anamnetic al Sfintei Euharistii cu cel eshatologic într-o unitate care depășește timpul și spațiul, prin care viitorul lui Dumnezeu pătrunde în prezentul omului și-l transfigurează. Afirmarea acestei dimensiuni eshatologice are consecințe precise și practice în teologia ortodoxă, întrucât ea înseamnă posibilitatea lumii materiale, a istoriei și a omului de a se transfigura de acum, de a pre-gusta viața veșnică⁸. Icoanele, prin felul și conținutul reprezentărilor, reflectă caracterul eshatologic pentru că, asemeni cu Sfânta Euharistie afirmă posibilitatea transfigurării eshatologice, prezentând materia și trupurile noastre ca destinate transfigurării și chiar îndumnezeirii.

Icoana corespunde Tainei dacă reprezintă un trup asupra căruia moartea nu mai are nici o putere (Romani 5, 8-9), așa cum este Trupul lui Hristos în slavă. Trupul lui Hristos înfățișat în icoană este același „Trup al lui Dumnezeu care strălucește de slava dumnezeiască, nestricăcios, sfânt și de viață făcător”. Ca mărturie a Întrupării, icoana este aici legată de eshatologie, întrucât înfățișează Trupul preaslăvit al lui Hristos care este Trupul de la A Doua Sa Venire și de la Judecată. Astfel devine evident și necesar avertismentului din cel de-al treilea canon al Sinodului de la 869-870: „Dacă cineva nu cinstește icoana Mântuitorului Hristos, nici să nu-L vadă la Cea de-A Doua Sa Venire”⁹.

Astfel că valoarea eclesiologică și ritual sacramentală a icoanei se referă la efortul omului de a se menține și crește în Hristos, adică la asemănarea icoanei tot mai mult cu Arhetipul ei. Biserica este un spațiu de

⁷ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 152.

⁸ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Teologia Euharistică”, în *Ortodoxia*, anul XX (1969), nr. 3, p. 346.

⁹ Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei*, Editura Renașterea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2012, p. 485-486.

geneză a icoanei atât a celei văzute, dar mai ales a celei nevăzute. Este mediul în care icoana prinde contur și absența căreia nici nu poate căpăta identitate. Sf. Ioan Damaschin îi vede și un rol ritualic care procedural presupune gestul închinării. După acesta, nu se poate disocia icoana de închinare, deoarece aceasta are un caracter ce impune o anumită stare sufletească.

În icoană, lumea văzută se schimbă și devine chipul unității din veșnicie a întregii făpturi. Tot ce se oglindește din icoană reprezintă ordinea dumnezeiască, pacea în care logica omenească este depășită și bucuria revărsată de lumina harului. Dacă omul devine ceea ce contemplă, lumina de dincolo, care țâșnește din icoană, pătrunde în adâncul ființei lui. Iluminarea omului nu este altceva decât „îndumnezeirea” de care vorbesc în mod frecvent Părinții Bisericii. De aici vine afirmația marelui Sfânt Grigore Palama, după care, a participa la energiile dumnezeiești înseamnă a deveni tu însuși, într-un anume fel, lumină. Personajele din icoană pătrunse de această lumină necreată participă în mod intim la viața lui Dumnezeu căci, „apropiindu-se de lumină, sufletul se transformă și el în lumină”¹⁰.

Împărăția cerească și lumea creată restabilită sunt înfățișate împreună în icoană ca unitate eshatologică. Icoana este inundată de lumină, prin fundalul de aur, care alcătuiește chiar fondul icoanei înlocuind total firmamentul albastru. Lumina, simbolul sfințeniei, al adevărului, al fericirii izvorăște neîncetat de la Dumnezeu, de harul acesta se împărtășesc sfinții, încă din veacul acesta și continuă să se împărtășească în cel viitor, în veșnicie. De aceea,

„utilizarea din abundență a aurului pentru fondul de lumină al icoanei se explică prin faptul că spre deosebire de culori, el nu trăiește din lumină pentru că el însuși este lumină”¹¹.

„Harul Duhului Sfânt este cel care face să apară sfințenia atât a persoanei reprezentate, cât și a lucrurilor pictate în icoană și, tot prin Duhul Sfânt, se produce relația între credincios și sfântul reprezentat, prin intermediul icoanei acestuia. Potrivit credinței ortodoxe, icoana este locul unei

¹⁰ Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 106.

¹¹ Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, p. 108.

prezențe a harului, ca o epifanie (arătare) a lui Hristos (a Maicii Domnului, a sfinților sau a altor persoane sfinte reprezentate în ea); și aceasta, pentru a putea să ne rugăm în fața ei..., pentru că prin icoană ni se comunică un ajutor, ca și cum el ar proveni de la persoanele care sunt reprezentate în icoană”¹²,

aceasta arătând legătura directă eshatologică cu Cerul cu absolutul cu „lumea de dincolo”, cu Împărăția lui Hristos.

Icoana sfințește locul unde ea se află și creează în credincios sentimentul unei prezențe divine tangibile. Ea este realmente o întâlnire, pentru că a te ruga în fața icoanei lui Hristos, înseamnă a te ruga, de fapt, în fața Lui. După cum, în Euharistie forma pâinii și vinului nu este Hristos, ci locul prezenței sale reale, la fel icoana nu este Hristos, ci locul prezenței Sale duhovnicești. Model de sfințenie, prezență, revelare a transfigurării cosmice viitoare a lumii, icoana ni se dăruiește ca o mare carte deschisă. Trebuie să știi să citești în ea pentru a învăța să descifrezi fețele cu care te întâlnești pe stradă și pentru a găsi acea „mlădiță unică” grefată pe Hristos.¹³

2. Nașterea Domnului

Nașterea Domnului Iisus Hristos este un praznic atât al întrupării, cât și al creației din nou a lumii și a omului și care subliniază scopul final, eshatologic, trăirea fericirii veșnice împreună cu Dumnezeu în Rai. În Hristos prin realitatea întrupării Cuvântului Celui veșnic, Fiul lui Dumnezeu, începe restaurarea omului căzut în păcat dar și faptul că prin această întrupare care culminează cu patimile, moartea, învierea și înălțarea Domnului, lumea este răscumpărată și transfigurată.¹⁴

Iconografia praznicului își are izvorul în Evanghelia după Luca pentru naștere și în cea după Matei pentru închinarea magilor. În schimb, scenele îmbăierii Pruncului și cea cu Iosif de-o parte își au sursa în relatările apocrife ale căror scopuri didactice nu pot să fie ignorate. Icoana tradițională ortodoxă a Nașterii ne spune ceea ce și Scriptura ne spune, și o

¹² Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, p. 109.

¹³ Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, p. 112.

¹⁴ John BAGGLEY, *Porți spre veșnicie*, Editura Sofia, București, 2004, p. 212.

face într-o manieră foarte clară, foarte vie și reală, prin forme și culori. Argumentele pictării icoanei Nașterii Domnului, se sprijină nu numai pe mărturii din Sfânta Scriptură, ci și pe Sfânta Tradiție. Condacul sărbătorii, compoziție a Sfântului Roman Melodul a rezumat în chip minunat în cuvinte, melodie și ritm, cele istorisite de Sfânta Scriptură:

„Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște și pământul peștera Celui neapropiat aduce; îngerii cu păstorii slavoslovesc, iar magii cu steaua călătoresc, că pentru noi S-a născut Prunc tânăr, Dumnezeu cel mai înainte de veci.”¹⁵

Conținutul dogmatic al sărbătorii se degajă cu o ierarhie de valori foarte precisă care reflectă eshatologicul, adică finalitatea pentru om. În primul rând, Dumnezeu, în mișcare coborâtoare; urmează apoi minunea nașterii feciorelnice, răspunsul divin la acel „fiat” al Fecioarei și care a fost condiția omenească a întrupării, făptura naște propriul Făcător; natura dumnezeiască și omenească neamestecată, neschimbată, neîmpărțită și nedespărțită; și, în sfârșit, scopul Dumnezeieștii iubiri de oameni, îndumnezeirea omului ca „ultim” popas în veșnicie.

Astfel că în conținut, icoana Nașterii lui Hristos are două aspecte fundamentale: în primul rând, dezvăluie însăși esența evenimentului, faptul incontestabil al întrupării lui Dumnezeu; ne pune în fața unei mărturii văzute a dogmei fundamentale a credinței creștine, subliniind, prin detalii, atât dumnezeirea, cât și natura umană a Cuvântului Care S-a făcut trup. În al doilea rând, icoana Nașterii sugerează efectul acestui eveniment în viața lumii, oferă o perspectivă a tuturor consecințelor ei.¹⁶ Pentru că, după cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz, Nașterea lui Hristos

„nu este o minune a creației, ci a re-creării lumii, a unei reînnoiri, care sfințește întreaga făptură stricată mai dinainte prin călcarea poruncii”¹⁷.

¹⁵ Condacul Nașterii Domnului, glas 3, *Antologhion*, Editura Episcopiei Aradului, 2007, p. 372.

¹⁶ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, Editura Sofia, București, 2003, p. 169

¹⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări Teologice*, Editura Herald, București, p. 152.

Prin întruparea lui Dumnezeu, întreaga creație dobândește un nou sens, legat de scopul final al existenței ei, eshatonul, transfigurarea ei ultimă în veșnicie. Așadar, toată creația ia parte la evenimentul Nașterii, iar în jurul Pruncului nou-născut vedem reprezentanți ai întregii lumi create, fiecare aducându-și prinosul lui sau, cum spune Biserica, fiecare mulțumind în felul său.

„Ce vom aduce Ție, Hristoase? Că Te-ai arătat ca un om pe pământ, pentru noi. Toată făptura cea zidită de Tine mulțumire Ți aduce; îngerii cântarea, cerurile steaua, magii darurile, păstorii minunea, pământul peștera, pustiul ieslea, iar noi pe Maica Fecioară”¹⁸.

Dumnezeu își asumă firea noastră omenească pentru a ne iniția în taina omului, a acestui om de acum hristificat, îndumnezeit, a omului ce avem misiunea să devenim. Altfel spus, Dumnezeu-Omul ne descoperă destinul nostru primar și final, acela de a deveni om-dumnezeu, orice adevărată umanitate incluzându-L pe Hristos, adică dumnezeirea.

„Cerul și pământul astăzi s-au împreunat, născându-Se Hristos. Astăzi Dumnezeu pe pământ a venit și omul la cer s-a suit” (Vecernia Praznicului, Litie, glas 1).

Intrarea lui Hristos în lume face posibilă nașterea noastră în El¹⁹.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu nu este doar restaurarea omului în puritatea lui originară, ci și împlinirea celor pe care primul Adam nu le putuse împlini. Asumându-și natura umană, Hristos a umplut-o de slavă făcând-o să participe la viața divină și a croit omului o cale spre împărăția lui Dumnezeu, calea îndumnezeirii, a transfigurării. Datorită vieții perfecte din Hristos, chipul dumnezeiesc a fost restituit omului. Prin Patima Sa liber acceptată, El a năruit puterea păcatului originar, conducând omul spre împlinirea țelului pentru care a fost creat: asemănarea cu Dumnezeu. În Hristos, această asemănare se realizează în grad absolut, perfect, prin îndumnezeirea naturii umane. Într-adevăr, îndumnezeirea reprezintă concordanța perfectă, unirea totală între umanitate și Divinitate, între voința umană și voința divină, prin sinergia lor. Iată de

¹⁸ Stihiră la Vecernia Nașterii Domnului, *Antologhion*, p. 363.

¹⁹ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, Editura Christiana, București, 1999, p. 155-156.

ce, asemănarea cu Dumnezeu nu îi este posibilă decât omului înnoit, în care chipul lui Dumnezeu este purificat și reconstituit. Dobândirea asemănării cu Dumnezeu nu este posibilă în afara libertății, căci ea se realizează prin contactul viu dintre Dumnezeu și om. Omul intră în mod conștient și liber în voia Sfintei Treimi și creează în el însuși asemănarea cu Dumnezeu, cu ajutorul Duhului Sfânt și în măsura posibilităților sale. Renașterea omului constă în preschimbarea „actualei stări de umilință” a naturii sale, astfel încât să participe la viața divină, urmându-L pe Hristos, integrându-se în Trupul Său, omul poate restabili în sine asemănarea divină, făcând-o să strălucească în tot universul.

Potrivit spuselor Sfântului Pavel:

„... noi toți, privim ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă ...” (II Corinteni 3,18).

Atunci când persoana umană atinge acest scop, ea participă la viața divină, transformându-și propria fire. Omul devine fiu al lui Dumnezeu, templu al Duhului Sfânt (I Corinteni 6, 19). Sporind înzestrările harului, el se depășește pe sine și se ridică mai presus de Adam de dinaintea căderii, fiindcă nu revine doar la puritatea omului original, ci se îndumnezeiește, se transfigurează, „se unește cu frumusețea lui Dumnezeu”, devine dumnezeu după har în veșnicia Împărăției.

3. Tăierea Împrejur a Domnului

În a opta zi de la Nașterea Sa, Mântuitorul Iisus Hristos a primit tăierea împrejur, așa cum prevedea Legea Vechiului Testament. Și, de vreme ce S-a născut și a trăit într-un timp și un loc anume, a ținut toate rânduielile și obiceiurile locului. De aceea, S-a tăiat împrejur, ca să fie arătată umanitatea Sa deplină, adică trupul și sufletul real, pentru că dacă nu S-ar fi îmbrăcat cu trupul nostru, nu ar fi fost cu putință să se taie împrejur,²⁰ , după cum mărturisește Sfântul Efreem Sirul:

„Dacă n-a fost trup, pe cine a tăiat Iosif împrejur? Cel ce a fost cu trup adevărat S-a și tăiat împrejur ca un om, și cu

²⁰ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, Hristologia, în *Studii Teologice*, anul XLIII (1991), nr. 3, p. 3-52.

sângele Său S-a roșit Pruncul, ca un fiu omenesc și, durându-L, plângea, precum se cădea firii omenești”²¹.

Domnul Iisus Hristos a primit tăierea împrejur pentru a înlătura rânduiala Legii Vechiului Testament și pentru a pune în loc tăierea Împrejur cea după Duh, cea nefăcută de mână omenească,²² ci de „mâna” Dumnezeului celui viu, Duhul Sfânt care curățește toată întinăriunea și mântuiește.

A opta zi de la Nașterea Sa, ziua tăierii Domnului Împrejur, ne aduce înaintea numărului opt căruia cuvântul din *Viețile Sfinților*, îi atribuie o semnificație eshatologică, legându-l de ziua a opta a Împărăției lui Dumnezeu: „Iar a opta zi S-a tăiat împrejur, scriindu-ne nouă cu sângele Său viața cea viitoare, care ... se socotește a fi a opta zi”. Textul patristic face apoi referire în același sens la cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa: „Cea de a opta zi s-a așezat prin lege ca veacul al optulea, ce va să fie prin optime, să mi-l însemneze mie”²³.

Deși icoana Tăierii Împrejura a Domnului nu este foarte mult pictată și utilizată, totuși ea apare în Erminia picturii bizantine unde este descrisă pictarea acesteia.

„Scena tăierii împrejur are loc în sinagogă, unde este o masă acoperită cu un baldachin și deasupra ei cădelniță de aur. Hristos este înfățișat ca prunc de opt zile pus pe spate pe un jeț de aur pe masă. Proorocul Zaharia, îmbrăcat cu podoabe arhieresti și cu mitră pe cap, ține în mână dreaptă un cuțit și cu mâna stângă desfașă pe Mântuitorul. Fecioara Maria și Iosif stau de-o parte privind pe Hristos cu umilință”²⁴.

²¹ *Viețile Sfinților pe luna Ianuarie*, retipărite și adăugite cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române după ediția din 1901-1911, ediția a II-a, Editura Episcopiei Romanului, 2001, p. 9.

²² *Viețile Sfinților de peste tot anul după sinaxarele din minee, triod și penticostar*, Editura Biserica Ortodoxă Alexandria, 2003, p. 211.

²³ *Viețile Sfinților pe luna Ianuarie*, p. 10.

²⁴ DIONISIE DIN FURMA, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sofia, București, 2000, p. 102.

Sunt și o serie de variații ale icoanei, mai rar întâlnite, în care Hristos nu este pe masă ci este ținut în brațe în fașa desfăcută, de către un bătrân, iar Proorocul Zaharia se află în fața Lui. În alte icoane Maica Domnului este cea care îl așază pe Hristos pe jețul de aur de pe masă sau dreptul Iosif se află lângă masă ținând pe Hristos, iar Fecioara Maria stă puțin în urma acestuia. Pentru a plini însemnătatea zilei de praznic sunt icoane ale Tăierii Împrejur a Domnului la care se adaugă icoana Sfântului Vasile cel Mare.

Icoana Tăierii Împrejur în corelație cu Nașterea Domnului, evidențiază și accentuează legătura pe care Hristos o stabilește între veșnicie și temporalitate, căci El se înfățișează acum în chip tainic „de opt zile după mamă și fără de început după Tată”. Un alt text subliniază legătura pe care Hristos o stabilește între timp și veșnicie, zicând:

„Făcătorul tuturor și Stăpânul lumii, Cel ce este în cer împreună cu Tatăl și cu Duhul, ca un prunc Se taie împrejur pe pământ, a opta zi”²⁵.

Mai mult este subliniată unirea veșniciei cu timpul, prin înfășurarea în scutece și așezarea pe masa îmbrăcată în veșmânt auriu ca simbol al tronului ceresc și nașterea din veci ca Fiul lui Dumnezeu, iar prin ținerea în brațe de către Maica Domnului, pe masă sau deasupra mesei se evidențiază faptul că Mântuitorul se naște cu trup omenesc.

Prin legătura pe care o creează între veșnicie și timp, Hristos înveșnicește timpul. Scopul venirii Sale în lume este tocmai dezmărginirea condiționărilor spațio-temporale și deschiderea pentru umanitate a unei noi perspective, a dimensiunii veșniciei.

Tocmai de aceea, ziua a opta a Tăierii Împrejur a Domnului spre împlinirea Legii, se transformă în ziua a opta a veacului viitor, pe care Hristos o inaugurează prin Întruparea Sa. Textul liturgic surprinde această dimensiune eshatologică: „Ziua a opta, în care Stăpânul Hristos S-a tăiat împrejur, închipuie viața cea nesfârșită a veacului ca va să fie”²⁶.

²⁵ Sedealna întâi, la Mărire...Și acum..., Utrenia Praznicului Tăierii Împrejur, *Antologhion*, p. 400.

²⁶ Cântarea a IV-a, tropar 3, Utrenia Praznicului Tăierii Împrejur, *Antologhio*, p. 402.

Astfel,

„faptul că Mântuitorul lumii a binevoit a se tăia împrejur în ziua a opta după naștere are și o semnificație simbolică, căci cifra opt închipuie eternitatea”²⁷.

Analizând Praznicul Tăierii Împrejur a Domnului din această perspectivă eshatologică, Sfântul Ierarh Antim Ivireanu, remarcă următoarele:

„Iar pentru că S-a tăiat împrejur a opta zi se înțelege că la al optulea veac va să taie Hristos împrejur, cu judecata cea înfricoșată, ca și cu o sabie cu două tășuri toate răutățile și tot felul de nedreptăți din lume; și pe cei păcătoși îi va arunca în matca focului celui nestins, iar pe cei dreپți îi va aduna la împărăția Sa cea veșnică”²⁸.

Referindu-se la conotațiile eshatologice și la semnificațiile biblice ale numărului opt și punându-le în corelație cu ziua a opta a tăierii împrejur a Domnului, Sfântul Andrei Criteanu scrie că:

„Ziua a opta este plinirea celei de-a șaptea zi și a începutului viitorului. Ziua a șaptea împlinește pe prunc iar ziua a opta îl desăvârșește și prin punerea numelui, îl rânduește printre cei desăvârșiți. Anul al optulea este apoi începutul schimbării vârstei, căci pruncul a ajuns la împlinire prin cei șapte ani, este dat să învețe carte. În anul al optulea se schimbă toate însușirile pruncului: i se întăresc dinții, vocea, mintea și capătă putere. Șapte aduce creșterea, opt desăvârșirea. Hristos este al optulea legiutor de la Adam. Adam este cel dintâi care a primit legea, Noe al doilea, Avraam al treilea; Moise al patrulea; David al cincilea; Ezdra cel după robia din Babilon al șaselea; Ioan Botezătorul, cel care a predicat botezul pocăinței și a curățit cu apă, al șaptelea legiutor; Iisus Hristos al optulea ... El singur este puternic și El va împlini cele legiuite prin mine; va fi plin de duh și va legiui

²⁷ Arhim. Conf. univ. dr. Vasile MIRON, *Biserica și cult.*, Editura Paideia, București, 2009, p. 106.

²⁸ Antim Ivireanu, *Predici*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București 1962, p. 197.

ca Domn și Creator cele dumnezeiești și duhovnicești, deși va fi ca unul din voi. Cu trupul lui va păzi cele ale legii, dar prin înviere, ca Dumnezeu, va fi legiutor, nu numai al iudeilor, ci și al neamurilor. Va desăvârși pe toți cu Duhul Sfânt, iar cu numele lui pe toți îi va numi creștini. Va tăia împrejur gândurile cele trupești și pătimase; îi va înflăcăra pe toți prin fapte bune, vrednice de Împărăția Cerurilor”²⁹.

Pogorârea lui Hristos se face pentru noi pricină a ridicării. Prin Hristos dobândim naștere duhovnicească și înfiere adevărată. Așadar, tăierea împrejur a lui Hristos a deschis pentru noi tăierea împrejur a inimii, prin viața liturgică și prin nevoință devenind mădulare ale Trupului lui Hristos.

4. Botezul Domnului

Icoanele Botezului Domnului care se mai numește și Epifania, sunt o descoperire a dumnezeirii lui Hristos. Sfântul Ioan Gura de Aur ne spune că

„nu ziua când S-a născut Hristos trebuie numită Epifanie, ci ziua când S-a botezat. Nu prin naștere S-a făcut cunoscut tuturor, ci prin Botez. Mai înainte de ziua Botezului nu era cunoscut oamenilor”³⁰.

Și se mai numește și Teofanie, Dumnezeiască Arătare, fiindcă în evenimentul Botezului s-a manifestat participarea Celor Trei Persoane ale Prea Sfintei Treimi: Dumnezeu-Tatăl care Se revelează prin cuvântul Său, Dumnezeu-Duhul Sfânt în chip de porumbel binecuvântând apele cu pogorârea Sa și Dumnezeu-Fiul care primește botezul de la Ioan, sfințind astfel firea apelor.

Icoana nu urmărește fixarea unui moment istoric, ci postulează o lectură duhovnicească, scoțând în relief trei aspecte esențiale ale

²⁹ SFÂNTUL ANDREI CRITEANUL, *Cuvânt la Tăierea Împrejur a Domnului nostru Iisus Hristos și la Sfântul Vasile*, traducere de Pr. prof. Nicolae PETRESCU, în *Mitropolia Olteniei*, anul XX (1968), nr. 1-2, p. 100.

³⁰ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 41.

spiritualității creștine: divino-umanitatea lui Hristos, Sfânta Treime și noua creație. Simetria scenei nu este deloc întâmplătoare. Hristos constituie axa verticală a compoziției, în jurul căreia se ordonează totul: Iordanul, malurile sale abrupte, munții și ceilalți participanți. Atenția se concentrează asupra lui Hristos pentru că „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit” (Matei 3,17). Sub privirea uluită a puterilor cerești reprezentate de îngeri, Iisus intră în apele Iordanului și iese după pogorârea Duhului Sfânt asupra Sa, anticipând coborârea la iad și înălțarea în slavă³¹.

Hristos își începe viața publică revelat oamenilor de către Tatăl și sălășluit de Duhul Sfânt Care S-a odihnit peste El în chip de porumbel. Lucrarea lui Hristos, venit să elibereze omenirea robită păcatului, nu începe printr-un act extraordinar, ci prin includerea Sa în viața omenescă, prin supunerea față de legile condiției umane, prin chenoza Sa. Inaugurându-și activitatea prin regenerarea apei, esențială pentru viață, Hristos binecuvântează întreaga creație și cheamă omul la „reîntoarcerea” convertirii prin coborârea în apa curățitoare. Dacă la Crăciun Dumnezeu intră în timp, în această zi, a Botezului, omul pătrunde în Eternitatea dumnezeiască, anticipând ziua a VIII-a a Împărăției celei neînserate³².

Cuvântul grecesc „epifanie” înseamnă „Dumnezeu Se arată”, iar în Noul Testament, termenii „epifania” ca substantiv și „epifanein” ca verb sunt folosiți nu numai pentru a indica „arătarea” Domnului în lume ca răscumpărător, și arătarea slavei Lui, ci și strălucirea venirii Sale la Parusia cea Mare ca Judecător, care, în ambele cazuri este o venire din înalt, eshatologică³³.

Icoana „Teofaniei Domnului” sau „Epifania” prezintă o imagine „care adună și animă în jurul ei toate profețiile referitoare la întruparea și arătarea lui Hristos”. Icoana Botezului este un rezumat vizual al unui șir de epifanii care s-au produs în timp, o ilustrare a momentului istoric unic de la Iordan, fiind în același timp și sinteză a învățăturii de credință a Întrupării lui Hristos, a Răscumpărării și a Judecării Lumii, revelând taina ce stă sub semnul unei prefaceri:

³¹ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 166.

³² Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 168.

³³ Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 36.

„de la întuneric la lumină, de la umbră la trup, de la simbol la realizarea lui ca semn al unei prefaceri către care converg toate epifaniile, Iisus Însuși ni S-a înfățișat ca „Unsul”, Hristosul, Mesia, „piatra cea din capul unghiului” care a pecetluit și a unit cele două Testamente, săvârșind, prin jertfa Sa mântuitoare, ridicarea noastră și trecerea de la moarte la viață”³⁴.

Icoana aduce veșnicia în timp și timpul în veșnicie, arătând că

„omul este chemat să fie în același timp cetățean a două lumi, a timpului și a eternității, după expresia Sfântului Ioan Gură de Aur. Icoana Teofaniei surprinde clipa întâlnirii celor două lumi în Persoana lui Hristos, momentul în care s-a revelat oamenilor întregul adevăr dogmatic al lui Dumnezeu Cel întreit în Persoane”³⁵.

Tot simbolismul dens și concentrat al Botezului, pe care icoana ni-l relevă, ne face să înțelegem importanta acestui act: moartea este deja pe Cruce iar veșnicia este deja prezentă. Spunând Sfântului Ioan: „Așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea” (Matei 3, 15), Hristos anticipează cuvântul ultim care va răsună în grădina Ghetsimani: „Părinte ... nu voia Mea ci voia Ta să se facă” (Matei, 22, 42).

5. Schimbarea la Față – Lumină, Împărăție și Parusie

Minunea Schimbării la Față nu s-a petrecut nici înaintea mulțimilor, nici măcar înaintea tuturor ucenicilor, ci numai înaintea celor trei apostoli aleși de Hristos, singurii în stare să îndure vederea acestei slave de neîndurat. Și nu dintr-o dată i-a făcut Domnul pe ei martori ai slavei Sale, ci numai după ce s-a săvârșit urcușul pe vârful Muntelui Tabor - arătându-se astfel că nu oriunde și nu oricum se poate omul face martor și părtaș al arătării slavei Domnului, ci numai prin osteneala urcușului³⁶. Schimbarea la Față atestă starea firească a omului, frumusețea sa dintâi:

³⁴ Ieromonah Mihail GHEAȚĂU, *Teofania, scurtă incursiune biblică și artistică în istoria icoanei „Botezul Domnului”*, Editura Doxologia, Iași, 2010, p. 34-35.

³⁵ Ieromonah Mihail GHEAȚĂU, *Teofania*, p. 39.

³⁶ Monahul Grigorie KRUG, *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanelor*, Editura Sofia, București, 2002, p. 155.

Hristos ne arată că starea de sfințenie este tocmai condiția deplină, integrală a ființei³⁷.

Dacă fondul de aur al oricărei icoane este simbolul luminii cerești, în icoana Schimbării la Față lumina dumnezeiască inundă întreaga reprezentare, pornind din centru de la Hristos care este sursa acestei lumini³⁸. Icoana Schimbării la Față ne confruntă cu această lumină nepământească, care-i face pe Apostoli să cadă cu fețele la pământ când o văd. Anticipare a acestei inverse Schimbării la Față care este Coborârea la iad, Schimbarea la Față are loc pe munte, punte între om și Dumnezeu, unde-L vedem pe Hristos îmbrăcat cu același veșmânt de lumină. Veșmintele de un alb-strălucitor și fața Sa rămân, desigur, cele pe care le-au cunoscut contemporanii Săi, dar radiind de slava dumnezeiască, subliniată ca și în icoana Coborârii în Iad de mandorla care înconjoară trupul Său proslăvit înscris adesea într-un ansamblu de trei sau patru cercuri concentrice care simbolizează această lumină dumnezeiască. Iar fiecare cerc capătă un colorit mai întunecos, pe măsură ce se avansează spre centrul albastru adesea foarte închis. Pierzându-și luminozitatea, lumina naturală se spiritualizează, întunericul devine lumină³⁹. Figura geometrică înscrisă în cercul mandorlei reprezintă „norul luminos” care a revelat izvorul transcendent al energiilor divine. Albeața veșmintelor simbol al purității, al nestrăcătuniei, al desăvârșirii⁴⁰ este întrețesută de o rețea fină de raze de aur, care și ele semnifică iradierea puterilor Dumnezeiești. Cele trei raze care se îndreaptă spre Apostoli arată că lucrarea Schimbării la Față este trinitară.⁴¹

Lumina nu emană din Ilie și nici din Moise care poartă Tablele Legii, ci din Hristos a Cărui slavă circulară și strălucire îmbrățișează toate. Cum se justifică prezența celor doi interlocutori, Ilie și Moise? Ilie, ridicat de viu la cer după grelele suferințe provocate de oameni, reprezintă lumea celor vii, Moise, la rândul lui, o reprezintă pe cea a morților precum întrupează și Legea înlocuită de însuși Hristos.⁴²

³⁷ Daniel ROUSSEAU, *Icoana lumina Feței Tale*, Editura Sofia, București, 2004, p. 182.

³⁸ Vasile MANEA, *Întâlnirea cu Dumnezeu exprimată în icoana Schimbării la Față*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2006, p. 153.

³⁹ Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, p. 108.

⁴⁰ Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, p. 106.

⁴¹ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 229.

⁴² Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 174.

„Iar Petru și cei ce erau cu el erau îngreuiți de somn; și deșteptându-se, au văzut slava Lui” (Luca 9, 32). Pe icoană, Petru, ghemuit, ridică mâna dreaptă într-o mișcare de apărare față de lumina orbitoare. În centru, Ioan se prăbușește cu fața la pământ, invers decât lumina, în timp ce Iacob, de obicei la stânga, încearcă o mișcare de fugă înainte să cadă și el cu fața la pământ. Absența aureolei indică faptul că n-au atins încă sfințenia, de unde și reacția de panică. Ca un ecou al psalmistului „Cine va sta împotriva mâniei Tale?” (Psalmul 75, 7) și la cartea Facerii care spune că vederea lui Dumnezeu aduce după sine moartea omului, atitudinea celor trei Apostoli ilustrează fragilitatea creaturii în fața Creatorului⁴³.

Lumina lui Dumnezeu este de nesuferit pentru omul rob de patimi;

„cei necurați experiază Harul lui Dumnezeu ca pe foc, care este iadul, dar pentru cei credincioși, a vedea Lumina Schimbării la Față înseamnă a vedea „împărăția lui Dumnezeu, venind într-o putere” (Marcu 9, 1),

asa cum a făgăduit Mântuitorul celor trei ucenici⁴⁴.

Prezența lui Dumnezeu fără nici un văl, transfigurată, nu poate fi îndurată de ucenici, în omenitatea lor actuală. Ei pot vedea și auzi Cuvântul întrupat, chiar și Schimbat la Față, în slavă, dar nu pot încă să privească slava Împărăției și să-l audă glasul fără a tremura și a-și acoperi ochii, spre deosebire de Moise și de Ilie, care nu mai sunt din lumea aceasta. Și totuși, ei sunt martorii unei arătări complete a lui Dumnezeu în cele trei Persoane: Vocea Tatălui mărturisește, Duhul luminează și Fiul primește și manifestă cuvântul și lumina⁴⁵.

Dacă omul devine ceea ce contemplă, lumina de dincolo, care țâșnește din icoană, pătrunde în adâncul ființei lui. Iluminarea omului nu este altceva decât „îndumnezeirea” de care vorbesc în mod frecvent Părinții Bisericii.

De aici vine afirmația marelui Sfânt Grigore Palama, după care, a participa la energiile dumnezeiești înseamnă a deveni tu însuți, într-un anume fel, lumină. Personajele din icoană pătrunse de această lumină

⁴³ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 174.

⁴⁴ Vasile MANEA, *Întâlnirea cu Dumnezeu exprimată în icoana Schimbării la Față*, p. 165-166.

⁴⁵ Daniel ROUSSEAU, *Icoana lumina Feței Tale*, p. 183.

necreată participă în mod intim la viața Lui Dumnezeu căci, „apropiindu-se de lumină, sufletul se transformă și el în lumină”⁴⁶.

Cei trei Apostoli sunt ucenicii cei mai apropiați de Isus, aceiași care, după Evanghelistul Marcu, asistă la învierea fiicei lui Iair (Marcu 5, 37) și-L urmează în grădina Ghetsimani (Marcu 14, 33). Martori ai Schimbării la Față a învățătorului lor, ei s-au spăimântat de norul luminos care i-a cuprins deodată. O spaimă amplificată de vocea care venea de sus, chiar în momentul în care Petru uluit de viziune propunea să construiască „trei colibe” (Luca 9, 33), ca să rămână în Parusie, în Împărăție înainte de sfârșitul istoriei. Astfel icoana Schimbării la Față apare ca preludiu al icoanei Parusiei o putem contempla în atitudinea apostolilor „însăpăimântați” și o putem primi „după puterile noastre”. Cu cât Dumnezeu se revelează în mod tainic, cu atât El îl învăluie pe om cu „apropierea-I arzătoare”.

Dumnezeu se dăruiește oamenilor după setea lor, spun cei înduhovniciți. Celor care nu pot bea mai mult, nu le dă decât o picătură. I-ar place însă să dăruiască râuri întregi, pentru ca, la rândul lor, creștinii să poată astâmpăra setea lumii. „Bine ne este nouă să fim aici”, strigă Sfântul Petru și își exprimă încântarea de a se găsi în starea inițială a lumii, când Dumnezeu, contemplând-o, „a văzut că era frumoasă”. Așa a făcut Dumnezeu lumea, deși adevărul Lui rămâne ascuns. Cu toate acestea, vâlul s-a ridicat pe Muntele Taborului și, înainte de a se îngrozi, ucenicii s-au lăsat pătrunși de bucurie desăvârșită⁴⁷.

Era nevoie ca ucenicii să aibă o pregustare a împărăției pentru a putea înfrunta ceea ce avea să urmeze - Ghetsimani, Golgota, mormântul - pentru a putea rezista oricare ar fi fost durata „anilor sau vremilor pe care Tatăl le-a pus în stăpânirea Sa” (F.A. 1, 7); Schimbarea la Față este o imagine în același timp și simbolică, și reală a împărăției, o icoană... Lumina care-i învăluie pe protagoniști conferă proorociei o strălucire specială. Această lumină este haina de nuntă a Mirelui când se arată în slavă Miresei. „Pentru o clipă” Sfinții Apostoli sunt iluminați de acest dar atât de așteptat de omenire și într-un totul nou pentru ea, de a fi părtaşă la preaslăvirea Dumnezeului-Om de către Duhul, prin glasul Tatălui⁴⁸.

⁴⁶ Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, p. 106.

⁴⁷ Paul EVDOCHIMOV, *Arta Icoanei*, Editura Meridiane, 1993, p. 254-255.

⁴⁸ Daniel ROUSSEAU, *Icoana lumina Feței Tale*, p. 183

Despre acest moment, atât de puternic încât martorii aleși se aruncă cu fața la pământ, Sfântul Apostol Ioan mărturisește:

„Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu ...acum suntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi, nu s-a arătat până acum. Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este” (I Ioan 3, 1-2).

Schimbarea la Față ne învață că nu se află decât o singură și aceeași lumină dumnezeiască, cea pe care apostolii au văzut-o pe Tabor, cea pe care sufletele despătimate o contemplă încă de pe acum și care este însăși realitatea veșnicelor bunătăți ce vor veni. Icoana este mai mult decât o artă. Distanța dintre aceste două viziuni este atât de mare încât trebuie urmată chemarea liturgică: „să tacă tot trupul omenesc”; atunci, într-o reculegere tăcută, ochii se deschid și icoana se însuflețește, își împlinește sensibil mesajul ei tainic, așa cum lumina Schimbării la Față a apărut celor trei apostoli aleși de Domnul. Asemeni unui fulger, imaginea lumii ce va veni ne atinge ca o adevărată „Sărbătoare a Frumuseții”.

Vedem dar că icoana, ca imagine liturgico-dogmatică ortodoxă, nu își propune să descrie doar un moment al evenimentului de pe Muntele Tabor și nici relatarea lui în întregime, ci să-i dezvăluie *mesajul*, să-i arate însemnătatea pentru destinul omului și al lumii. Iar mesajul icoanei Schimbării la Față este acela că omul este chemat să participe la slava Prea Sfintei Treimi,⁴⁹ prin iubire pregătindu-ne pentru dezvăluirea Celui Iubit, care ne face părtași la comuniunea Lui, covârșindu-ne cu lumina Lui divină.

6. Intrarea Domnului în Ierusalim

Praznicul Intrării Domnului în Ierusalim precede Săptămâna Mare, iar această învecinare nemijlocită cu Patimile și cu moartea pe cruce a Mântuitorului, pune asupra acestei sărbători pecetea Patimilor. În același timp praznicul precede Învierea Domnului și succede învierea lui Lazăr, vădind un profund caracter eshatologic prin faptul că Lazăr cel mort de patru zile și rechemat la viață, prevestește Învierea lui

⁴⁹ Vasile MANEA, Întâlnirea cu Dumnezeu exprimată în icoana Schimbării la Față, p. 155.

Hristos și învierea tuturor oamenilor, în sensul că încredințează despre adevărul că tot cel ce crede în Hristos chiar dacă va și muri, va fi viu. Icoana Intrării în Ierusalim, cu prilejul căreia s-a arătat limpede vrednicia împărătească a lui Hristos înaintea întregului Ierusalim, ieșit întru întâmpinarea Lui, mărturisește în chip simbolic despre înviere, despre a doua venire și despre împărăția Veacului ce va să vină, în care Hristos va fi „totul în toate”⁵⁰.

Anticipând marea adunare eshatologică de la sfârșitul veacurilor, mulțimea din icoană poartă în mâini ramurile ca semne ale biruinței vieții asupra morții, întru cinstea celui care a și devenit biruitorului morții, a lui Hristos Dumnezeu adevărat și om adevărat. În sensul acesta, icoana Intrării Domnului în Ierusalimul pământesc are pentru Biserică, semnificația intrării noastre în Ierusalimul cel ceresc. Așadar, icoana înfățișează anticipat Praznicul Împărăției, al cărei început îl pune Hristos prin Învierea Sa din morți. „În perspectiva Morții-Învieri, Ierusalimul ... simbolizează Ierusalimul ceresc, Împărăția Noului Legământ”⁵¹. În sensul acesta, Hristos, Cel ce intră în cetatea Ierusalimului este de fapt și împlinirea anticipată a marii adunări eshatologice.

„Intrarea solemnă în Ierusalim este imaginea binecuvântatei Împărății a lui Dumnezeu, Ierusalimul ceresc. De aceea apare el în icoană atât de împodobit și de sărbătoresc”⁵².

În icoană Hristos intră în chip atât smerit cât și triumfal în cetatea Ierusalimului pentru ca din strălucirea acestei intrări cei ce participă la ea să poată cunoaște nespusa podoabă a harului și cereasca strălucire a Împărăției Cerurilor.

Așadar, Intrarea solemnă în Ierusalim este în același timp, drumul Mântuitorului spre Patima și moartea de bună voie, este imaginea Învierii din morți și reintrarea cu dreptii în Rai precum și a venirii împăratului Slavei în împărăția Sa la sfârșitul veacurilor. Ierusalimul însuși este imaginea binecuvântatei împărății a lui Dumnezeu, Ierusalimul ceresc. De aceea apare el în icoană atât de împodobit și de sărbătoresc. Atunci „pe pământ se va pogori noul Ierusalim, în care omului îi va fi dat

⁵⁰ Monahul Grigorie KRUG, *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanelor*, p. 161.

⁵¹ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 184.

⁵² Leonid USPENSKY și Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 192.

„a fi pururi cu Domnul” într-o comuniune permanentă „față către față” cu El. Pământul și cerul și întreaga făptură vor fi transfigurate într-un cer nou și un pământ nou. Între Făcător și făptură, între Hristos și om nu va mai fi distanță, și Dumnezeu va împărăți în mod vădit peste toți”⁵³.

7. Icoana Răstignirii Domnului

Icoana Răstignirii oferă o sinteză a celor patru Evanghelii din care reține numai esențialul. Scopul său fiind acela de a ne ridica de la sensibil la duhovnicesc, icoana nu lasă loc lumii stricăcioase. Formele și culorile sale urmăresc înainte de toate să exprime nemuirea, biruința asupra morții. Murind, trupul lui Hristos este reprezentat deja transfigurat, restabilit în prima Sa frumusețe, în ciuda stigmatelor provocate de Pătimiri. Nici o legătură cu cadavrul desfigurat, zdrobit de suferință, pe care-l poate oferi o pictură naturalistă care vede numai omul și nu Dumnezeu-Omul biruitor al iadului. Pe icoană, suferința lui Hristos este deja transfigurată. Trupul Său gol, doar cu o pânză care îi acoperă șoldurile, care ar trebui să fie încovoiat de durere, tumefiat, nu atârână de spânzurătoare ca cel al unui răufăcător, ci renăscut. Curbura trupului spre dreapta, capul aplecat și ochii închiși indică moartea Celui Răstignit. Însă fața Lui, întoarsă spre Maria, păstrează o expresie gravă a măreției în suferință, expresie care ne duce mai degrabă cu gândul la somn: trupul Dumnezeului-Om rămâne după moarte nestricăcios. Mântuitorul transcende Crucea părând mai degrabă că o poartă, decât că este ținut de ea. Nici o urmă de dolorism teatral, nici de senzualitate, ci numai o tristețe plină de speranță, de lacrimi de recunoștință, care ne reamintește că Hristos a murit pentru noi. Plin de seninătate, împăratul doarme cu brațele larg deschise ca semn de ofrandă și de primire⁵⁴.

Imaginea arhetip a „centrului lumii” se actualizează în Cruce, simbolizată și de Arborele sau de Stâlpul care reprezintă, fiecare, axa de legătură între cele trei nivele cosmice care sunt cerul, pământul și iadul. Prin fixarea rădăcinilor în centrul pământului și înălțarea sa până la cer, Crucea, în care textele liturgice văd „Pomul cosmic”, „scara” și „coloana Raiului”, restabilește comunicarea între aceste trei nivele separate unele

⁵³ Pr. Boris RĂDULEANU, *Semnificația marilor sărbători creștine*, Editura Bonifaciu, București, 2000, p. 141.

⁵⁴ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 195-196.

de altele prin căderea omului. Presimțită, anunțată de imaginea arhetip a Arborelui Lumii apărută în negura vremurilor, Crucea a devenit centrul lumii, judecata și mântuirea acesteia. Ea rezumă și realizează „înnoirea integrală” anunțată de acest arbore. Cât privește „Pomul Vieții” menționat de Geneză, simbol al lui Hristos-izvorul Vieții, acesta a fost adesea reprezentat sub formă de cruce la păgâni, așa cum au putut să constate mai ales conchistadorii spanioli în Mexic⁵⁵.

„Crucea simbolizează unitatea cosmosului prin unirea celor patru puncte cardinale: axa verticală nord-sud leagă cerul de iad, în timp ce transversala est-vest acoperă întregul pământ. *Pom al Vieții* din care curge o sevă dă-tătoare-de-viață, Crucea înfiptă pe Golgota reprezintă într-adevăr *axis mundi*; înălțat în centrul ei, Hristos stăpânește peste întregul univers asumându-l până la capăt”⁵⁶.

Biruința asupra morții și a iadului este simbolizată printr-o cavernă care se deschide la piciorul Crucii, sub vârful pietros al Golgotei, pia-tra care a crăpat în momentul morții lui Hristos, pentru a lăsa să iasă la iveală un craniu în grotă de sub Cruce. Aceasta amintește că, după tradiție, Hristos a fost răstignit chiar în locul în care a fost îngropat primul Adam „Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor în-via” (I Corinteni 15, 22). Prin urmare acesta este craniul lui Adam care ar fi fost îngropat sub Golgota⁵⁷ „locul Căpățânii” (Ioan 19, 17). Dacă tradiția iconografică a preluat acest detaliu, provenit din izvoare apocrife, este pentru ca el a servit la evidențierea înțelesului dogmatic al icoanei Răstignirii: mântuirea primului Adam prin sângele lui Hristos, Noul Adam, Care S-a făcut om ca să mântuiască neamul omenesc⁵⁸. Dacă păcatul lui Adam devine cauza morții oamenilor, din coasta lui Hristos izvorăște Viața. Creație nouă, această apă și acest sânge devin apa Botezului în care ne naștem din nou și sângele de viață făcător al Noului Legământ „băut” în amintirea Lui. Apa care curge din coasta lui Iisus pe craniul lui Adam trimite, în mod vizibil, la icoana Coborârii la iad, unde Noul Adam îl ridică pe protopărinte din mormânt. Răstignirea

⁵⁵ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 198.

⁵⁶ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 198.

⁵⁷ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 200.

⁵⁸ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 195-196.

din afara zidurilor Ierusalimului indică nu numai respingerea lui Mesia de către poporul Său, ci și valoarea universală a jertfei Sale. Mare Preot și Jertfă, el jertfește și se jertfește pentru noi toți⁵⁹.

Crucea are opt extremități, formă corespunzătoare unei foarte vechi tradiții, considerate cea mai autentică atât în Răsărit, cât și în Apus. Partea de sus a Crucii corespunde filacteriului cu inscripția care indică acuzația (Inscripția lui Pilat). Partea de jos a Crucii este un suport pentru picioare, pe care au fost bătute în două cuie picioarele lui Hristos. Suportul pentru picioare este reprezentat orizontal sau oblic. Această înclinare a stîngiei de jos a Crucii, în sus, spre dreapta lui Hristos, și în jos, la stînga Lui, capătă sens simbolic: îndreptarea tâlharului celui bun și condamnarea celui rău, Crucea fiind comparată cu o balanță a dreptății⁶⁰. Astfel că semnificația eshatologică a icoanei Răstignirii Domnului reiese din simbolistica celor opt laturi ale Crucii care arată ziua a opta a Împărăției, rezultă din faptul că Crucea este și simbol al scaunului de judecată a lui Hristos de la sfârșitul veacurilor și este barometrul, balanța de judecată a faptelor oamenilor după modelul celor doi tâlhari.

8. Icoana Învierii Domnului – Pogorârea la Iad

Icoanele Sfintei Învieri arată că această zi este pregustarea Împărăției cerurilor, ale cărei porți sunt deschise prin ridicarea din morți a Mântuitorului. În sensul acesta, auzim în noaptea Sfintei Învieri, cântându-se:

„Cât este de sfântă, cu adevărat, și întru totul prăznuită această noapte de mântuire și strălucită, mai înainte vestitoare fiind a zilei celei purtătoare de lumină, a Învierii, în care Lumina cea fără de ani cu trupul, tuturor a strălucit”⁶¹.

Icoana Învierii a Pogorârii la Iad, vestește ziua veacului viitor, aceasta fiind numită „ziua cea purtătoare de lumină”, căci atunci toți cei ce au umblat în lumina lui Hristos, vor fi făcuți părtași pentru veșnicie luminii Împărăției cerești.

⁵⁹ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 200.

⁶⁰ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 196.

⁶¹ *Penticostar*, Canonul Sfintei Învieri, Cântarea a VII-a, tropar 4, p. 21.

Astfel,

„prin Moartea Sa, Hristos a desființat prăpastia ce-l separa pe om de Dumnezeu, iar catapeteasma Templului sfășiată anunță suprimarea oricărei separări”⁶².

Icoana Învierii este reprezentarea unui eveniment unic din trecut, dar, totodată este și pregustarea învierii, evenimentul unic de la finalul lumii, pe care omul îl trăiește cel mai intens în vocația sa cerească din Biserică. Astfel, Sărbătoarea Învierii Domnului ca anticipare a învierii de obște și ca pregustare a bucuriei veșnice face din Biserică icoană și anticipație a Împărăției cerurilor, a cerului nou și a pământului nou, a Ierusalimului ceresc împodobit ca o mireasă, despre care vorbește cartea Apocalipsei. Icoana Pogorării la Iad arată, prin ridicarea lui Hristos cu toți dreptii din iad în Rai, îndreptarea întregii vieți creștine spre Înviere și spre Împărăția Cerului.

Învierea are astfel o dimensiune eshatologică, inaugurând ziua a opta a veacului viitor. În sensul acesta, Sfântul Grigorie de Nazianz, arată că dacă primii creștini aveau obiceiul să numească Învierea ziua a 8-a, era pentru că această zi „este prima din cele care urmează după ea și a opta zi din cele care o preced, „o zi plină de slavă între toate”⁶³. Ziua a 8-a este astfel „Zi Una” și fără sfârșit, nu este o făgăduință, ci este deja inaugurată: „Deci dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (II Corinteni 5, 17)⁶⁴.

Învierea Mântuitorului a avut loc în dimineața următoare Sabatului, adică celei de-a șaptea zi, respectiv la începutul primei zile a săptămânii. Duminica,

„nu este numai o comemorare a zilei în care s-a petrecut istoric Învierea lui Hristos, ci este începutul și prefigurarea vieții veșnice viitoare a făpturii renăscute- ceea ce Biserica numește a opta zi a creației. Pentru că, așa cum prima zi a creației a fost începutul zilelor în timp, tot așa, ziua Învierii lui Hristos este începutul zilelor din afara timpului, adică

⁶² Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 107, 111.

⁶³ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, în *Scrieri*, partea a treia, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, nr. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 80.

⁶⁴ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 114.

un semn al tainei vieții viitoare, a Împărăției Duhului Sfânt, unde Dumnezeu este „toate în toți”⁶⁵.

Când îl „ridică” (de la cuvântul grec *anastasiV*) pe Adam ținându-l cu putere de mână, Hristos înviază întreaga omenire. Privitorul atent va observa că mâneca mâinii de care este ținut Adam are de multe ori o culoare net mai luminoasă decât restul veșmintelor, dovadă a transfigurării sau a îndumnezeirii care se face prin Hristos, El însuși plin de Duhul Sfânt⁶⁶. Subtilul detaliu că Hristos prinde încheietura mâinii lui Adam și îl ridică din mormânt exprimă faptul că tocmai opera lui Hristos de mântuire este cea care îl ridică pe Adam, odată cu toată umanitatea căzută, la viața cea nouă dăruită prin înviere⁶⁷.

Această întâlnire dintre primul și noul Adam primește o semnificație deosebită. Icoana pune un puternic accent pe faptul că învierea lui Hristos anunță vestea cea bună a învierii tuturor celor morți. De aici strânsa legătură între silueta lui Hristos cel înviat și cea a lui Adam pe care o ia cu sine în propria-i înviere, și cu Adam, toată omenirea ce-l moștenește, este răscumpărată⁶⁸. Sleit de puteri, dat fiind că este trezit din somnul morții (păcatul), Adam îl privește bucuros dar obosit pe Eliberatorul său.

El întinde cealaltă mână, rămasă liberă, într-o mișcare de întâmpinare și totodată de rugăciune, atrasă spre Dumnezeu sau ca floarea spre soare. În această mișcare contradictorie a mâinilor lui Adam se întrezăresc, în chip tainic, revenirea la viață a omului prin învierea lui Hristos, deplina neputință a morții biruite și indestructibila atracție interioară către Dumnezeu⁶⁹.

Această mișcare de ridicare a primului om, a sufletului său care însuflește trupul, concentrează numai asupra sa conținutul răscumpărării, întruparea, ca și „coborârea la iad”, nu are alt scop și evenimentul nu este fizic, ci pe deplin duhovnicesc.

⁶⁵ Leonid USPENSKY și Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 205.

⁶⁶ Leonid USPENSKY și Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 103.

⁶⁷ John BAGGLEY, *Porți spre veșnicie*, p. 239.

⁶⁸ Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, p. 97.

⁶⁹ Monahul Grigorie KRUG, *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanelor*, p. 182.

9. Înălțarea Domnului

O primă privire asupra icoanelor ortodoxe ale înălțării Domnului creează impresia că ele nu corespund denumirii lor. În aceste icoane, locul principal îl ocupă un grup alcătuit din Maica Domnului, îngeri și apostoli, în timp ce figura principală, Mântuitorul care se înalță, este aproape întotdeauna mult mai mică decât celelalte și pare să fie secundară în raport cu ele. Totuși, chiar și în această nepotrivire, icoanele ortodoxe ale înălțării corespund Sfintei Scripturi. Într-adevăr, citind relatările Evangheliilor și cele din Faptele Apostolilor despre înălțarea Domnului, rămânem cu aceeași impresie de lipsă de corespondență între eveniment și descrierile lui. Faptului înălțării i se acordă numai câteva cuvinte. Relatările Evangheliștilor se concentrează asupra a altceva - asupra ultimelor cuvinte ale Mântuitorului care stabilesc și definesc rolul și semnificația Bisericii în lume și legătura ei cu Dumnezeu. Faptele Apostolilor dau o descriere mai detaliată a înălțării. Această descriere, împreună cu relatarea din Evanghelia de la Luca ne oferă datele reale (deși nu toate) care stau la baza iconografiei ortodoxe a Înălțării lui Hristos. În Sfânta Scriptură și, prin urmare, și în iconografie, centrul de gravitație nu este faptul înălțării, ci semnificația și consecințele lui pentru Biserică și pentru lume⁷⁰. După Evangheliile și Faptele Apostolilor (1, 6-12), icoana se situează, înainte de toate, la un nivel teologic; ea nu răspunde unui demers istoric vizând fixarea evenimentului. Faptul că Evangheliile sunt lipsite de claritate în privința evenimentului și a datei are puțină importanță. Elementul istoric dispare în fața conținutului icoanei. Esențial este să se vegheze pentru a nu se vizualiza această înălțare a lui Hristos de parcă ar fi fost într-adevăr vorba de un trup fizic care se înalță, atras în mod misterios spre cer. Modul în care a avut loc evenimentul aparține tainei, în limbaj biblic, termenul „cer” trimite la ceva supranatural și divin. Un lucru este sigur: Hristos este împreună cu Tatăl la a Cărui putere este părtaş. Altfel spus, cum și mărturisim, de altfel, El șade la dreapta Tatălui cu trupul Său omenesc înduhovnicit⁷¹.

Urcușul firii omenești precum și importanța Maicii Domnului este adesea subliniată și prin poziționarea ei pe un plan mai ridicat, care scoate și mai mult în evidență poziția ei centrală. Acest grup, cu Maica Domnului la mijloc, este moștenirea Mântuitorului, câștigată cu

⁷⁰ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 208

⁷¹ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 212

Sângele Lui - Biserica, pe care fizic o lăsa în urmă, pe pământ, și care, prin pogorârea promisă a Duhului Sfânt la Cincizecime, va primi întreaga desăvârșire a ființei ei. În ajunul Patimilor Sale, Iisus le spune ucenicilor: „Vă este de folos să mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi” (Ioan 16,7). Punct final al prezenței văzute a lui Hristos, înălțarea inaugurează prezența Sa nevăzută și cosmică. Mântuitorul, lăsând în urmă cu trupul lumea pământească, nu o abandonează, ca Dumnezeu, nu-Și părăsește moștenirea câștigată cu Sângele Său - Biserica -, ci rămâne nedespărțit de ea. „Și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28, 20). Aceste cuvinte ale Mântuitorului se referă atât la întreaga istorie a Bisericii, cât și la fiecare moment al existenței sale în parte și la viața fiecărui membru al său, până la a doua Sa venire. Cel ce-L revelează în toată plenitudinea Sa pe Cel înviat, pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel Viu, este Duhul Cincizecimii; căci, „nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt” (I Corinteni 12,3).

Prin Duhul Sfânt (Fapte 2,33), Tatăl înalță pe Fiul pe Care-L proslăvește, ca în ziua învierii. Deja derutată de întruparea insesizabilă din punct de vedere omenesc mintea se poticnește și mai mult în fața ideii că Hristos se așază cu trupul Său omenesc la dreapta Tatălui. Explicarea acestui lucru depășește posibilitățile limbajului. A vorbi de *descensus* și *ascensus* înseamnă a trimite la o realitate tainică. Într-adevăr, prezent peste tot, Dumnezeu nu se lasă circumscris în spațiu, așa cum îl cunoaștem, decât prin întruparea Celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi. În Faptele Apostolilor, Luca ne spune că ucenicii l-au văzut înălțându-se la cer (1, 4-9) pe Hristos Cel ce petrecuse, mâncase împreună cu ei. Cum sa pui la îndoială realitatea trupească a unei persoane care mănâncă? Este același Iisus Care S-a înălțat luat de un nor de sub ochii lor. El nu se evaporă ca o nălucă; îndumnezeit, proslăvit, făcut transparent și „trans-spațial” prin energiile Duhului Sfânt - ceea ce-I permite să treacă prin ușile închise -, trupul Său omenesc scapă oricărei definiri. Înălțarea nu se referă la dumnezeirea lui Hristos, totdeauna prezentă în sânul Sfintei Treimi, ci la firea Sa umană, strâns unită desigur cu cea dumnezeiască.

„Ca făptura, firea omenească nu este capabilă prin ea însăși să se «ridice» până la cer, adică la dumnezeire; ea poate fi doar înălțată. Ea este jertfa pe care Hristos, în calitatea Sa de Mare Arhiereu, o oferă Tatălui”.

Luând chip omenesc ca să rămână cu noi, Hristos-Emanuel coboară în cele mai de jos ale pământului „ca să caute oaia cea pierdută” și să mântuiască, să-i elibereze pe cei legați: *ascensus* și *descensus* sintetizat prin pomul Crucii! Înălțarea introduce în Dumnezeu creația întreagă, care de acum înainte participă la viața trinitară⁷².

Înălțarea ne privește în cel mai înalt grad, căci „împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru” (Luca 17, 21), adică în inima omenască unde Hristos vrea să Se întrupeze, să Se așeze la dreapta Tatălui: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la el și vom face locaș la el” (Ioan 14, 23).

Trebuie observat că, în ciuda numeroaselor aspecte ale sensului icoanei înălțării, trăsătura distinctivă care uimește este calitatea sintetizatoare a compoziției ei. Ni se descoperă în icoană Dogma întrupării, a restaurării, a unirii ipostatice a celor două firi, dumnezeiască și omenască în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, arătându-se faptul că nu firea dumnezeiască se înalță ci firea omenească și prin aceasta întreg neamul omenesc este chemat la restaurare și înălțare, adică la asemănare.

10. Pogorârea Sfântului Duh

O dată cu înălțarea ia sfârșit lucrarea lui Hristos în trup sau, mai degrabă, misiunea legată de petrecerea Sa trupească pe pământ; iar lucrarea Duhului începe. Înălțarea este o condiție necesară a Cincizecimii:

„Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă duc, Îl voi trimite la voi” (Ioan 16, 7).

Înălțarea lui Hristos este epicleza prin excelență⁷³ și ca răspuns la această invocare, Tatăl, împlinește făgăduința (Faptele Apostolilor 1, 4), și trimite Duhul, care se pogoară asupra Apostolilor, dând astfel început Cincizecimii.

Evenimentul eshatologic din ziua Cincizecimii inaugurează iconomia în care trăim azi, iconomia Bisericii și a sobornicității sale, ale cărei trei însușiri principale sunt: revelația plenară a Sfintei Treimi; prezența

⁷² Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 215-217.

⁷³ Paul EVDOCHIMOV, *Arta Icoane*, p. 281.

lui Hristos în Duhul Sfânt (Matei 28, 20 și Ioan 16, 14); universalismul, adică evanghelizarea tuturor neamurilor și adunarea lor în unitatea Bisericii⁷⁴.

Spre deosebire de relatarea din Faptele Apostolilor, marcată de efervescență și agitație, pogorârea Duhului Sfânt a fost însoțită de vuiet și de tulburare mare (Faptele Apostolilor 2, 1-13), icoana reflectă o atmosferă senină, impregnată de o nemișcare exterioară în contrast cu dinamismul fețelor diferit orientate, expresie a varietății harismelor. Spre deosebire de înălțare, unde Apostolii gesticulează, aici atitudinile lor exprimă calm, mișcările lor sunt pline de solemnitate. Primitori ai acelorași limbi de foc, ale aceluiași Duh care-i unește, Apostolii dovedesc, într-adevăr, daruri diferite⁷⁵.

Ca să înțelegem deosebirea dintre textul Faptelor Apostolilor și compoziția icoanei, trebuie să ne aducem aminte că icoana se adresează credincioșilor și de aceea ea nu înfățișează ceea ce oamenii din afară, neinițiați, au văzut la acest eveniment și i-a făcut să afirme că Apostolii erau „plini de must”, ci ceea ce se descoperă celor care au participat la eveniment, membrilor Bisericii, adică sensul lui lăuntric. Cincizecimea este botezul Bisericii cu foc. Fiind împlinirea revelației Sfintei Treimi, ea reprezintă momentul culminant al întemeierii Bisericii, care își desfășoară viața în plinătatea darurilor și a tainelor descoperite de har. Icoana Pogorârii Sfântului Duh descoperă lucrarea proniatoare a Sfintei Treimi în Biserică și în lume dar și judecata cea milostivă și dreaptă de la sfârșitul veacurilor la care Sfinții Apostoli vor fi alături⁷⁶.

Icoana Cincizecimii devine astfel înfățișare a începutului zilei celei neînserate a Împărăției, marcând „deodată o ieșire din timp și o intrare în eonul Împărăției; ea reprezintă cea de-a 8-a zi prin excelență pentru că toate sunt umplute de Duhul”. Sfântul Grigore de Nazianz, arată această dimensiune eshatologică a Cincizecimii, zicând că:

„Prin cinstirea ce i se dă la evrei numărului șapte, această cinstire s-a răsfânt și asupra Cincizecimii. Într-adevăr, înmulțit cu sine însuși de șapte ori, rezultă cincizeci de zile fără una, în care noi gustăm veacul viitor, ogdoada,

⁷⁴ Nikolai OZOLIN, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 127.

⁷⁵ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 220.

⁷⁶ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, p. 223.

totdeauna aceeași ca și prima zi sau mai degrabă zi unică și veșnică”⁷⁷.

„Cincizecimea confirmă mesajul pascal, adică faptul că moartea nu mai este pur și simplu o negare a vieții, ci de acum înainte ea poate să se transforme în putere de Viață. Dătător-de-Viață, Duhul Sfânt păstrează viața, fiecare viață, o ajută să apară, să se dezvolte până la deplina sa maturizare, adică până la trecerea de la chip al lui Dumnezeu la cea de asemănare cu El. Turnului Babel al acestei lumi, El îi opune transparența Împărăției unde limbile sunt abolite pentru că nimic nu mai rămâne ascuns ochilor plini de lumină. Fiecare nouă naștere are loc în Duhul Sfânt”⁷⁸.

Concluzii

Dacă icoana face prezent chipul lui Hristos în fața ochilor noștri, am văzut că nu o face oricum, ci exprimând, după canoanele erminiei, învățătura de credință și nu ori unde ci în Biserică, încadrat liturgic. Icoanele Praznicelor Împărătești despre care am vorbit ne aduc foarte deslușit înaintea ochilor, a minții și a sufletului, imaginea implicit referitoare la Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane, la Biserică, la om, la răscumpărare, la eshatologie, prin evidenta prismă a transcendenței, căci ne este înfățișată nu lumea de aici, ci Împărăția lui Dumnezeu pe care o vedem nu deslușit ci, ca printr-o fereastră.

Biserica a mărturisit că „Dumnezeu S-a făcut om” pentru ca „omul să devină dumnezeu”, iar icoana, în deplină armonie cu teologia și liturgia, s-a referit în special la roadele Întrupării Mântuitorului, adică îndumnezeirea omului, prin harul Sfântului Duh⁷⁹.

Prin urmare, icoana a înfățișat, de-a lungul timpului, din ce în ce mai desăvârșit imaginea omului devenit moștenitor al împărăției cerurilor și fiu al lui Dumnezeu prin har. Vedem că icoanele vorbesc prin linii și culori. Este numele lui Dumnezeu scris în culori, fiindcă imaginea lui

⁷⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea 41* privitoare la Cincizecime, în Migne, P. G., 36, 432 A.

⁷⁸ Michel QUENOT, *Învierea și Icoana*, p. 222.

⁷⁹ Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei*, p. 132-133.

Dumnezeu este lumina spirituală de pe un chip sfânt precum un muce-nic care vorbește, nu aduce mărturie despre sine ci despre Domnul și nu se arată pe sine ci pe Dumnezeu, tot așa iconografii prin icoanele lor nu fac dovada artei lor iconografice ei nu se mărturisesc pe sine ci pe sfinți și prin aceasta pe Dumnezeu⁸⁰.

Astfel, icoana în ortodoxie este expresia fidelă a învățaturii de credință, a dogmelor sale, ea nu se adresează numai sentimentului și simțului artistic ca tablourile religioase, ci în primul rând sufletului. Icoanele rămân așadar pentru un creștin ortodox înfățișări vizibile ale reprezentărilor supranaturale,

„pentru un ortodox icoana face să transperseze esența metafizică în ceea ce reprezintă: ea în mod concret ca să devenim fii ai luminii taborice”⁸¹.

Lumina Schimbării la Față de pe muntele Tabor reprezintă deja slava veacului ce va să vină, căci puterea care îi învie pe sfinți după moarte este Același Duh Sfânt Care, în decursul vieții lor pământești, dă viață atât sufletului cât și trupului lor. De aceea spuneam că icoana nu prezintă chipul obișnuit și banal al omului, ci chipul său slăvit și veșnic. În icoana înălțării privirile Sfinților Apostoli urmăreau pe Cel care s-a Înălțat din mijlocul lor. Promisiunea că El va reveni la fel precum ei L-au văzut acum Înălțându-Se constituie mandatul dat ucenicilor Săi care rămâneau pe pământ, adică Bisericii, de a păstra trează memoria feței Sale. Icoana este o expresie a acestei amintiri vii: ea nu-și aduce aminte numai de un om aparținând trecutului îndepărtat, ci de Cel care a fost preamărit ca om prin Patimă și Cruce, care acum trăiește și mijlocește pentru noi la Tatăl și a cărui venire din nou ne-a fost promisă. Icoana este o piesă de legătură între în-omenire și eshatologie, între prima și ultima venire a Domnului. Icoana nu păstrează numai amintirea vie a în-omenirii Cuvântului, ci ea aduce aminte statornic de reîntoarcerea promisă a Mântuitorului.⁸² De aceea, Biserica Ortodoxă consideră icoana lui Hristos drept un element indispensabil al mărturisirii creștine. Ea

⁸⁰ Pavel FLORENSCKI, *Iconostasul*, Editura Anastasia, București. 1994, p. 160-161.

⁸¹ Pr. Asist. Dr. Nicolae V. DURĂ, "Teologia Icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe", în *Ortodoxia*, anul XXXIV (1982), nr. 1, p. 68.

⁸² Christoph von SCHONBORN, *Icoana lui Hristos*, Editura Anastasia, 1996, p. 113

vede în icoană un „rezumat” al mărturisirii de credință care călăuzește spre eshaton, spre finalitatea veșniciei, spre îndumnezeire.

Așadar am văzut că icoanele despre care am tratat dar și icoana în general, reliefează vizual, adevărurile dogmatice ale credinței. Am reușit astfel să identificăm cel puțin o parte din aspectele eshatologice înfățișate și simbolizate de icoanele Praznicelor Împărătești pe care le-am abordat putând spune că icoana înfățișează pregnant adevărul eshatologic fiind pe bună dreptate dogmă în culori. Ca direcții viitoare de cercetare lucrarea de față deschide drumul analizei icoanelor Praznicelor Împărătești care nu au fost abordate aici, alături de icoanele Sărbătorilor Maicii Domnului, icoane ale evenimentelor din pericopele evanghelice de peste an, icoane ale sfinților și mai ales, cercetarea aspectelor eshatologice într-o lucrare cu referire la icoana Judecății de Apoi.

Aspecte ecumenice în eclesiologia contemporană

Drd. Vasile Eugen SUCIU

Abstract

The problem of the ecumenical mission inside the Church is an ancient one, but also an actual one, because the target of all activities is to realize the unity, this problem needs a real dialogue between christian churchies. Keeping faith is a virtue and a demand in the same time, the access door for spiritual amounting, but is not enough. We all are create to remain responsible before face of Christ, who is from now our fellow man, in the problem of the true love, the only one who make us „the people of God”. The leaders of the Orthodox Church are now willing to have an open line for fruitful debates, but carefully to not infringe the dogma.

Keywords

Church, communion, dialogue, ecumenical, unity, universal, tradition.

1.Introducere

Despre ecumenism ca activitate și concepție specifică preocupărilor teologilor, se poate discuta prin prisma abordării istorice, dacă ne referim la perioadele în care problema aceasta a putut fi sesizată, mai

mult sau mai puțin, dar și prin problematica doctrinară, în speță a celei despre Biserică, apărută încă de la începutul organizării ei.

După 1054, fiecare Biserică, în scurt timp, a încercat să-și susțină punctele de vedere prioritare, pe de o parte, răsăritenii pe cele despre păstrarea intactă a tezaurului Ortodoxiei, cu tradiționalismul celor zece veacuri, pe de alta, apusenii, cu justificările celor câteva idei deosebite, care au și condus la despărțire; din ambele părți s-au observat unele gesturi de manieră să aplaneze într-un fel conflictele doctrinare sau de altă natură. A venit și Reforma, ca răspuns la unele exagerări ale Romei, astfel că, în scurt timp, vor apărea primele idei protestante, care nu vor face decât să-i dezbine pe creștini între ei, din afară și din interior. Cauzele acestor separații se cunosc, sunt multiple și pot fi clasificate pe domenii, politice, religioase, culturale.¹

În cele ce urmează, vom sublinia câteva din ideile unor teologi, care au militat pentru o apreciere clară, obiectivă, a valorilor Bisericii, doctrinar-istorice și morale, într-un mod ecumenist, precum și concluziile demersului lor.

2. Prerogative ale Bisericii Universale

Sfânta Scriptură expune în Faptele Apostolilor, în capitolul al doilea, că Biserica are un act istoric de întemeiere, considerând Cincizecimea sau Pogorârea Duhului Sfânt, momentul desăvârșirii activității pămâtena a lui Iisus Hristos, a Logosului întrupat, pe de o parte, dar și împlinirea unei promisiuni, aceea de trimitere a Mângâietorului, Care sfințește toate, adică lumea, în persoana Duhului Sfânt. (In. XV, 26: XVI, 7, 13)

Despre o altă întemeiere a Bisericii nu avem mărturii în Sfânta Scriptură, cu toate că au apărut ulterior o mulțime de grupări autointitulate creștine, însă cu o bază instabilă, netemeinică scripturistic, ducând la denaturarea a ceea ce a fost, învățătură și practică liturgică, dintru început, în Biserica lui Hristos. Acestea au fost anticipate de Iisus Hristos, atunci când a rostit „Predica de pe munte”(Mt.VII, 15, 23).

Biserica și însușirile ei, adică unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea, teme mult discutate în ultima perioadă, fac și obiectul tratării următoarei prezentări.

¹ Vezi articolul Prof. Dr. N. CHIȚESCU, „Esența doctrinară a celor trei mari confesiuni creștine”, în *Studii Teologice*, anul II (1949), nr. 9-10, p. 763-780.

În rugăciunea dinaintea Patimilor, Mântuitorul Iisus Hristos cere Tatălui „ca toți să fie una” (In. XVII, 21), după modelul Sfintei Treimi, ceea ce implică o serie de condiții și impulsuri venite în mod arbitrar din partea oamenilor, a celor care vor să participe în mod activ la viața întru credință, în vederea mântuirii. Dorința de unitate este legată de pace, toleranță, compasiune și deschidere spre aproapele, adică acceptare a vieții noi în limitele legilor creștine, prin răbdare, curaj, căutarea adevărului, virtuți considerate necesare tuturor membrilor Bisericii. Aceste deziderate trebuie să pornească din inițiativa și din inima fiecăruia, cu gândul mereu la Dumnezeu. Voia Lui trebuie să se împlinească în orice acțiune întreprinsă de om. Într-o familie, înțelegerea și bunătațea sunt de dorit mai mult ca orice; poate nu toți membrii ei sunt la fel de concentrați pe acestea, însă atunci când apar probleme, toți concordă la aplanarea situației nedorite, apelând la dragostea care îi leagă. Așa stau lucrurile și în Biserică. O unitate ideală ține cont de anumite condiții; în cazul unității Bisericii, inițiativa vine de la chiar Cel care a întemeiat-o, adică de la Mântuitorul. Unitatea Sfintei Treimi se reflectă în cea a Bisericii, Trupul lui Hristos, mister și raționament cu anevoie de înțeles pentru oameni. Totuși, Sfinții Părinți au putut concepe și sintetiza, în Mărturisirea de credință niceo-constantinopolitană, însușirile Bisericii, în doar patru cuvinte.

Cadrul Bisericii în dezvoltare, anunța un viitor pentru comunitățile ce apăreau prin misiunea Sfinților Apostoli și a urmașilor lor consacrați. Răspândirea noii învățături s-a făcut prin cuvânt și faptă. Predicarea vieții și activității lui Iisus Hristos avea să arate rolul prezenței Bisericii în mijlocul oamenilor.² Ea avea în centru jertfa și învierea, care trebuiau de acum să fie reluate, re trăite de fiecare membru, prin intermediul Sfântului Duh.³ Biserica nu a fost creată pentru a fi distrusă, ea nu va pieri; dăinuirea ei e în puterea și voința divină, oamenii au nevoie de a se integra în viața de comuniune spre a putea realiza un început al mântuirii, încă de acum și aici.

În Biserică, cele trei slujiri ale Mântuitorului sunt continuate tocmai pentru a fi păstrat și exprimat mereu adevărul, tot aici, cei care participă

² Vezi Pr. drd. Leonte CONSTANTIN, „Prezența și lucrarea Bisericii în actul mântuirii și al sfințirii omului”, în *Ortodoxia*, anul XXXIX(1987), nr. 2, p. 138-151.

³ Pr. dr. Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, în *Ortodoxia*, anul XXXIV(1982), nr. 4, p. 481.

activ la viața Bisericii, beneficiază de prezența Duhului Sfânt, Cel care revarsă har peste toți, prin Sfintele Taine. Aspectul teandric al Bisericii denotă participarea omului la lucrarea lui Dumnezeu pentru el, ceea ce înseamnă că omul se poate ridica la Dumnezeu, dacă vrea.

În unitatea Bisericii este esențială păstrarea credinței sau unitatea ei; ferirea de învățături străine dreptei credințe,⁴ pentru a nu ajunge la dezacorduri în interpretarea Sfintei Scripturi, a fost, și în Biserica primară, o grijă a clerului. Până în secolul al VIII-lea, s-a scris și s-a explicat o bună parte din învățătura pe care o avem astăzi. Rolul sinoadelor ecumenice a fost acela de a stabili, prin norme și dogme, adevărul revelat, în sinteze; acestea reprezintă până astăzi temeiul studiilor și predicilor celor care vorbesc în Biserică și ne pot conduce spre mântuire.

Sfințenia Bisericii poate fi înțeleasă numai în legătură cu Cel care a sfințit-o prin Sângele Său. Dar nu trebuie redus rolul Duhului Sfânt, Care sfințește toate, plinind prin har viața, curățind-o și dându-i energii, pentru ca răspunsul din inimile noastre (Gal. IV, 6) să fie cel al unor fii ascultători.

Lucrările în afară ale Sfintei Treimi, așa cum este și Pogorârea Duhului Sfânt, atrag atenția asupra faptului că participarea la actele mântuitoare aparține întotdeauna celor Trei Persoane, chiar dacă inițial percepem o prezență unică. Formulele doxologice, trisaghionul, ecfonisele indică mereu prezența și participarea nedespărțitei Treimi. Participanții la viața sacramentală a Bisericii, coliturghisitorii, au o mare bucurie sufletească și un privilegiu deosebit, prin faptul că lucrează, prin primirea Sfintelor Taine, la mântuirea lor,⁵ conștientizând că doar în Biserică, rămânând în legătură cu Hristos, prin Sfântul Duh, avem o cale care duce la Tatăl, cu certitudine. Unirea Bisericii cu Iisus Hristos rămâne întregă, totală, stabilă și, în același timp, lucrătoare, dinamică, activă.⁶ Așa ar

⁴ Asist. Univ. drd. Corneliu C. SIMUȚ, „Elemente eclesiologice și euharistice în teologia Sfântului Ignatie al Antiohiei”, în *Altarul Banatului*, anul XIV(LIII), 2003, nr. 7-9, p. 12.

⁵ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii”, în *Studii Teologice*, anul II, XVIII (1966), nr. 9-10, p. 533, unde afirmă că: „Biserica, în calitatea ei de sacrament în totalitate, e un rezultat continuu al sacramentelor, ca acte ce se săvârșesc, pentru că măduarele ei se înnoiesc continuu și-și întăresc legătura lor cu Hristos și întreolaltă prin sacramente ca acte”.

⁶ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul...”, p. 535.

trebui să fie viața noastră, un urcuș duhovnicesc, în dragoste împărțită semenilor, cu intenția reală de a tinde spre desăvârșire, în vederea întâlnirii cu Tatăl.⁷

Este o viziune cosmică care ne dă o perspectivă anticipativă a timpurilor viitoare.⁸ În viziunea Sfinților Părinți, lumea a fost creată pentru Biserică,⁹ ceea ce înseamnă că voia divină a fost și rămâne ca toți oamenii să se mântuiască (I Tim. II, 4).

În privința sobornicității Bisericii, există mai multe interpretări care vor să includă sensurile acestui aspect, și anume, se vorbește despre spațialitate geografică, apoi universalitate ce rezumă în sine unitatea în diversitate¹⁰ și manifestare liturgică prin ierarhie și raportul ei cu credincioșii.¹¹ Dacă în problema unității Bisericii am arătat că Fiul lui Dumnezeu s-a rugat și a dorit pentru membrii Bisericii ca ei să rămână împreună, în cazul sobornicității, Duhul Sfânt are un rol însemnat în păstrarea acestei unități, prin iubire și har, realizând astfel comuniunea.¹²

Sobornicitatea, numită în unele studii catolice, trebuie înțeleasă să nu doar ca răspândire teritorială, geografică, așa cum aminteam, ci și ca un atribut al învățaturii descoperite de Duhul Sfânt,¹³ învățatură care trebuie să rămână obiect al misiunii în lume. Biserica trebuie să

⁷ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Basilica, București, 2013, p. 102.

⁸ Vezi Pr. Prof. Corneliu SÂRBU, „Adevărul și frumusețile Ortodoxiei”, în *Ortodoxia*, anul VIII (1956), nr. 4, pp. 577-600.

⁹ Pr. Prof. Ioan G. COMAN, „Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin”, în *Studii Teologice*, anul XV (1963), nr. 9-10, p. 515.

¹⁰ Drd. Leon Gh. ARION, „Unitatea și universalitatea Bisericii, după epistolele pauline”, în *Studii Teologice*, anul XIX (1967), nr. 1-2, p. 47: „...cele două atribute ale Bisericii -unitatea și universalitatea- sunt două aspecte ale unei realități care se pot totuși studia separat”. Iar în privința problemei universalității Bisericii, afirmă că: „din punct de vedere al destinației, Biserica este universală pentru cele trei aspecte: învățătura, jertfa și mântuirea” p. 56.

¹¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, în *Ortodoxia*, anul XIX (1967), nr. 1, p. 36.

¹² Pr. Prof. Dumitru BELU, „Eclesiologia ortodoxă și ecumenismul creștin”, în *Ortodoxia*, anul XVII (1965), nr. 4, p. 497.

¹³ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, vol. I, Editura Andreiana, Sibiu, 2009, p. 315.

colaboreze cu lumea,¹⁴ pentru că aparține și lumii; în Biserică avem perspectiva transfigurării cosmosului, om și natură deopotrivă. Conform principiului „umanității interne”,¹⁵ Biserica rămâne sobornicească prin comuniunea universală participativ-activă, fiecare membru având rolul său în menținerea credinței adevărate, primite de la Iisus Hristos.

Dacă ne uităm în istoria ei, Biserica Ortodoxă a rămas tolerantă în relațiile cu celelalte Biserici,¹⁶ ținând să fie respectat adevărul doctrinar, mereu considerând că Biserica e „Trupul întreg și permanent al lui Iisus Hristos”,¹⁷ de aceea a și stabilit o „eclesiologie unică”,¹⁸ în sensul păstrării aspectului acesta așa cum a fost la începutul ei.¹⁹

Mai există în accepțiunea termenului de sobornicitate o parte practică,²⁰ ea cuprinde, de la nivelul local, o atitudine comună în probleme care pot apărea în sânul comunității. Problemele de învățătură, adică cunoașterea, respectarea și promovarea ei, nu trebuie să aibă vreun caracter prozelitist.²¹

Apostolii Mântuitorului, ucenici și martori a evenimentelor petrecute în cei trei ani și jumătate de activitate mesianică, sunt cei care pot fi considerați primitorii și păstrătorii învățăturii nealterate, transmisă apoi tot de ei celor peste care și-au pus mâinile (Tit I, 5). Sigur că Sfânta Tradiție păstrează multe informații transmise și de martori direcți, dar

¹⁴ Vezi Diac. Prof. Orest BUCEVSKI, „Hristos și Biserica în lume”, în *Mitropolia Olteniei*, anul XV (1963), nr. 9-10, p. 698-704.

¹⁵ Vezi Pr. Prof. Corneliu SÂRBU, „Duhul ecumenicității ortodoxe”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XXXII (1956), nr. 10, p. 605-611.

¹⁶ Diac. Prof. Emilian VASILESCU, „Ortodoxia și celelalte religii”, în *Studii Teologice*, anul XV (1963), nr. 1-2, p. 3.

¹⁷ Vezi Prof. Teodor M. POPESCU, „Despre Biserică”, în *Ortodoxia*, anul VII (1955), nr. 3, p. 413-436.

¹⁸ Pr. Romul GRECU, „Reflecții asupra eclesiologiei ortodoxe”, în *Ortodoxia*, anul XXIII (1971), nr. 2, p. 56.

¹⁹ În acest sens, Arhim. Ilias Mastroianopoulos amintește câteva idei care ajută dialogul ecumenic printr-o comuniune ecumenică pe calea dialogului, cu o bază biblică hristocentrică și premise duhovnicești, în *Mitropolia Banatului*, anul XIX (1969), nr. 10-12, p. 620-629, passim (trad. de Pr. Olimp N. CĂCIULĂ).

²⁰ Pr. Prof. Petru REZUȘ, „Sensul și importanța ecumenismului practic”, în *Studii Teologice*, anul XXVI (1974), nr. 9-10, p. 650.

²¹ Pr. Prof. Petru REZUȘ, „Sensul...”, p. 653.

nu neapărat consacrați, adică aparținând treptelor preotești; ei au primit curaj și har, fiind membrii Bisericii, aducându-și aportul la răspândirea credinței, peste tot pe unde au umblat, numele multora fiind trecut în sinaxare. Dar apostolicitatea reprezintă „temelia” peste care s-a ridicat acest edificiu divino-uman, în sensul duhovnicesc (Efes. II, 20). De asemenea, Apostolii au avut rolul de a încredința ceea ce au primit, în cele trei direcții slujitoare-învățătoarească, sfințitoare și conducătoare-, la „toate neamurile”(Mt. XXVIII, 19-20). Și tot ei au mărturisit, cu sângele lor, încheindu-și viața aceasta, pentru a arăta lumii întregi că fără jertfă nu poate fi câștigată „împărăția cerurilor”(Mt. V, 11).

Așadar, apostolatul reprezintă propovăduire pentru Biserică o „luminare” spre cunoașterea celor revelate prin Iisus Hristos, acolo unde sunt chemați toți, pentru a se bucura de darurile Duhului Sfânt, Care veghează la bunul mers al vieții de sfințenie, în așteptarea „împărăției”.²²

Trebuie amintit faptul că tot de apostolicitate ține și începutul propovăduirii Apostolilor, în acest sens facem referire la Apostolul Petru, „primul între egali”, care vorbește la Cincizecime, imediat după momentul „glosolaliei” (Fapte II, 14-41). Fenomenul „vorbirii în limbi” adună întâi, după care, cei prezenți primesc cuvântul, urmând să se hotărască pentru a intra în Biserică, prin Sfântul Botez.. Așa a apărut prima comunitate creștină în Ierusalim.²³ Întâi Apostolii, adunați în jurul lui Iisus Hristos, la care se vor adăuga prezbiterii, episcopii, diaconii și frații, constituind un grup compact,²⁴ iar apoi mărturia și acțiunile evanghelizatoare ale poporului, care avea conștiința că misiunea lor își are începutul de la Hristos, că trebuie continuată, cu trudă și suferință, dar și cu satisfacția prezenței Duhului Sfânt. Toți participă la ceea ce aveau de împlinit Sfinții Apostoli,- o misiune concretă care va avea ca efect prezența veștii mântuirii la multe popoare.²⁵

Ca o scurtă concluzie la cele prezentate până aici, arătăm că în Ortodoxie însușirile Bisericii au fost identificate ca esențiale și suficiente

²² Pr. Prof. dr. Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, vol. I, p. 316.

²³ Pr. Prof. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, traducere de Măriuca și Adrian ALEXANDRESCU, p. 119-122.

²⁴ Pr. Prof. Ion BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 119.

²⁵ Pr. Prof. Ion BRIA, *Credința....*, p. 319.

pentru a reda realități care au legătură cu divinitatea și umanitatea, elementele care aparțin Bisericii. Ele arată o întâlnire între „natural și supranatural”.²⁶

Rolul sinoadelor ecumenice a fost stabilirea uniformă a învățăturii creștine, deci și cea legată de Biserică; până în secolul al IV-lea însă, au existat norme și o viață a Bisericii, care se conducea după hotărâri mai vechi: scripturistice, ale Sinodului apostolic, ale conducătorilor comunităților, adică cei consacrați de apostoli.

Odată cu ivirea unor deraieri de la norma credinței, datorate ereziilor, Biserica a fost nevoită să aibă o atitudine apologetică, așa cum trebuie să aibă mereu. Dacă atunci rătăcirile porneau de la unele neînțelegeri sau ambiții omenești, în zilele noastre, aceste manifestări, diferite din punct de vedere al exprimării adevărilor teoretice ale credinței, îmbracă o formă prozelitistă. Efectul acestor variante de exprimare este derutant, dar poate fi văzut ca și o încercare. Încercarea credinței poate lua și o formă în plan rațional, teoretic, și de aceea, nedumeririle, neînțelegerile trebuie rezolvate prin catehizare făcută doar în cadrul Bisericii, de către cei în drept și în măsură a explica obiectiv dreapta credință. Evanghelizările au alt scop; considerăm trecută această etapă, cel puțin pentru latura istorică.

3. Realități și perspective ale apropierii Bisericilor

În planul refacerii unității văzute a creștinilor,²⁷ acțiunile convergente pot duce la un punct comun, dar având un limbaj apropiat și deschidere spre a accepta (recunoaște) neajunsurile legate de doctrină și canonicitate.

De aceea, în cadrul discuțiilor și întâlnirilor periodice ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, pe agenda activităților, tematica diversă trebuie să conțină toate domeniile în care Biserica se manifestă, de exemplu, în ultima perioadă, se observă o accentuare a problemelor eclesiologice, legate de credință și sobornicitate,²⁸ apoi cele de slujire în societatea

²⁶ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică”, în *Studii Teologice*, anul VII (1955), nr. 5-6, p. 274.

²⁷ Pr. Prof. Ion BRIA, „Un ecumenism mai exigent”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul CXI (1993), nr. 10-12, p. 59.

²⁸ Vezi Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, în *Ortodoxia*, anul XIX (1967), nr. 4, p. 496-510.

în schimbare, la nivel local și apoi extins.²⁹ De asemenea, o raportare la Sfinții Părinți, cei care au realizat, prin scrierile lor, adevăratele direcții în desăvârșirea omului, creație a lui Dumnezeu, nu trebuie omisă; sintezele și exegezele lor sunt tezaurul Bisericii, în continuarea conținutului scripturistic, ca o completare, dacă îndrăznim să spunem așa, pertinentă și spre folos duhovnicesc.

Pentru unii creștini, încă nu sunt clare problemele istorice care s-au derulat în Biserică, până la momentul apariției ruperii de Biserica Universală, și chiar de după acesta. De aceea, în încercările de impunere și afirmare în lumea creștină, există atitudini de „uniformizare” sau de „compromis dogmatic”, ceea ce nu se poate spune că există în Ortodoxie, pentru că nu are intenții dominatoare.³⁰ Practic, Bisericile pot colabora pe plan social,³¹ acolo unde există altruism și filantropie, după exemplul biblic al samarineanului milostiv. Implicațiile în social se reflectă într-un spectru mai larg. Biserica este prezentă în cadrul acțiunilor specifice misiunii sale, și peste tot pe unde mijloacele de care dispune și legea o permite.

Clericatul, alături de laicat, au reușit să se implice în bunul mers al instituțiilor, prin pastorație și asistență, prin pedagogie creștină, de aceea mulți preoți slujesc în azile, spitale, orfeline, penitenciare, dar și mulți profesori deservesc școlile unde, datorită insistenței forurilor și hotărârii legii, s-a recunoscut rolul învățaturii creștine pentru societate, revenindu-se astfel la normalitate. Socotindu-ne creștini, dăm dovada apartenenței noastre la o civilizație a unei lumi noi de acum, neconfundând ideologia cu adevărul³², prin conlucrare cu harul divin în viața noastră.³³

²⁹ Petru I. DAVID, *Ecumenismul-factor de stabilitate în lumea de azi*, Editura Gnosis, București, 1998, p. 455.

³⁰ Ion BRIA, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine*, București, 1968, p. 127.

³¹ Diac. Prof. N. NICOLAESCU, „Decretul romano-catolic asupra ecumenismului și problema unității creștine”, în *Ortodoxia*, anul XIX (1967), nr. 2, p. 297.

³² Radu PREDA, „Ortodoxie și europenism”, în *Ortodoxia*, anul XLVIII (1996), nr. 1-2, p. 61-62.

³³ Prof. N. CHIȚESCU, „Sobornicitatea Bisericii”, în *Studii Teologice*, anul VII (1955), nr. 3-4, p. 157.

Realitatea lumii actuale indică o diversitate religioasă, însă nu în unitate, în relația cu semenii și cu Dumnezeu.³⁴ Adevărurile de credință, nu multe la număr, din Ortodoxie, trebuie înțelese și respectate, dar opiniile și exegezele teologilor avizați pot fi numeroase, tocmai pentru că există această posibilitate a libertății și varietății, care poate da acces la noi reexaminări ale problemelor care ne separă încă.³⁵ Dar unitatea stă în har, pentru că harul nu dezbină, ci atrage, unește,³⁶ fiind condiție la mântuire, alături de credință și fapte bune, pentru a deveni fii ai lui Dumnezeu: „Duhul Sfânt stabilește relații de iubire între noi, ne adună în Fiul și apoi devenim fii ai Tatălui”.³⁷

Uniți în Biserica lui Hristos, „care nu poate greși în totalitatea ei”,³⁸ avem bucuria deosebită că, încă de aici, lucrăm la îndumnezeirea noastră, pentru ca în veșnicie să fie continuată, în mod strălucit și deplin.³⁹ Este destinul pentru fiecare dintre noi,⁴⁰ din voia divină pentru creația Sa, dar toate se petrec cu arbitru și aportul personal, într-o istorie palpitantă, în care „strategia umană trebuie să participe la strategia lui Dumnezeu”.⁴¹

Cuvântul Bisericii transformă sufletele noastre, le mișcă cu „puterea revelatoare”,⁴² în care rolul prim îl are credința, care îi deosebește pe oameni, fiecare putând deveni lumină, călăuză pentru celălalt. Nu orice cuvânt are efect pozitiv, în context general, de aceea biserica are autorita-

³⁴ Paul EVDOKIMOV, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Editura Anastasia, București, 1995, trad. de Pr. dr. Vasile RĂDUCĂ, p. 27.

³⁵ Paul EVDOKIMOV, *Prezența...*, p. 29.

³⁶ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă”, în *Ortodoxia*, anul XXIX (1977), nr. 2, p. 151.

³⁷ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, în *Ortodoxia*, anul XVI (1964), nr. 4, p. 513.

³⁸ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii”, în *Studii Teologice*, anul XVII (1965), nr. 3-4, p. 210.

³⁹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesilogică”, în *Studii Teologice*, anul VII (1955), nr. 5-6, p. 276.

⁴⁰ Pr. Prof. Dumitru POPESCU, „Natura Bisericii din punct de vedere ființial și comunitar”, în *Mitropolia Banatului*, anul XXX (1980), nr. 10-12, p. 660.

⁴¹ Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere de Teodor BACONSCHI, Editura Sophia, București, 2013, p. 154.

⁴² Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 287.

tea și confidențialitatea de a da învățături și sfaturi obiective și personale, prin slujbe, unde conținutul rugăciunilor și al cântărilor ne trezesc „interesul” spre veșnicie, spre problema mântuirii, apoi prin Sfintele Taine, care produc în mod real schimbări în viața noastră. Astfel legătura lui Hristos cu umanitatea⁴³ poate fi înțeleasă mai ușor, pentru că Hristos rămâne cu noi pururea (Mt. XXVIII, 20).

Aminteam la începutul acestui studiu că problema eclesiologiei este tot mai des întâlnită, în cadrul dialogului ecumenic. Fiind o problemă complexă, nu toate temele ei sunt percepute și abordate la același nivel, lucru normal, dacă avem în vedere vechimea, istoria și dezvoltarea în timp a ei. Ea se bazează pe relația celor trei dogme mari: triadologia, hristologia și pneumatologia. Dogma Sfintei Treimi rămâne „expresia unității și diversității absolute”.⁴⁴

Biserica, organizată ierarhic, comportă un mod special sinodal de viață cultică. Raportarea la treptele ierarhice a fost dintru început o grijă a Apostolilor. Poporul creștin nou avea o relație specială și o ascultare deplină de cei care conduceau Biserica.⁴⁵ Slujbele nu încetau (Fapte II, 46-47), iar bucuria și deschiderea spre iubirea față de Dumnezeu și semenii îmbrăca forme de reală comuniune. Această tradiție cultică face din creștini un popor implicat în grijile lumii, răspunzător pentru viitorul ei. Este o latură a sobornicității, implicând un ecumenism viu și practic,⁴⁶ o cunoaștere și o înțelegere a necesităților comunității în interiorul ei, dar și în relație cu cei din afară, deoarece creștinismul implică filantropia, în legătura teologie-antropologie, în fața adevărului și a vieții trăite aici.⁴⁷

⁴³ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos....*, p. 460-461.

⁴⁴ Ierom. drd. Mihail FILIMON, „Catolicitatea Bisericii și implicațiile acesteia în concepția teologului Vladimir Lossky”, în *Revista Teologică*, anul V (1977), Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu, p. 41-57.

⁴⁵ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei”, în *Studii Teologice*, anul XXII (1970), nr. 3-4, pp. 165-178, unde vorbește despre trei principii: al comuniunii, al originii transcendente și al complementarității cu poporul.

⁴⁶ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, în *Ortodoxia*, anul XIX (1967), nr. 4, p. 529.

⁴⁷ John MEYANDORFF, *Teologia bizantină*, Editura Nemira, București, traducere de Pr. Prof. univ. dr. Alexandru I. STAN, p. 312.

Putem spune că activitatea socială devine eficientă dacă o implică pe cea sacramentală,⁴⁸ după cum „viața lui Hristos devine și viața noastră”,⁴⁹ însă realitatea actuală ne arată că lucrurile se întâmplă în mod invers, din păcate. Biserica are această obligație caritabilă de acțiune, filantropică, altruistă, prin misiunea ei îndreptată spre om, indiferent de starea lui, de orice natură, chiar religioasă. Mântuitorul a venit pentru toți, dar a trasat câteva condiții sau cerințe, și a creat „mijloacele harice de întreținere a vieții sobornicești”,⁵⁰ adică Sfintele Taine, elementul de legătură cu Hristos fiind Sfânta Împărtășanie, luată cu vrednicie și în spiritul iertării și al dragostei. De acest lucru se îngrijește și clerul, urmașii Apostolilor, dovedind o „concepție comunitară despre Biserică”, fără de care nu ne putem mântui.⁵¹ De aceea, în Ortodoxie există un aspect de certitudine în legătură cu rămânerea în comuniune de la începuturile Bisericii, cea nedespărțită până acum, acceptând, în spirit ecumenist, și apropierea de Hristos a fraților din alte grupări creștine.⁵²

Trebuie să acceptăm că Hristos lucrează tainic în Biserica Sa, de aceea Biserica nu este un organism static, ci lucrător în istorie, pentru a restabili lucrurile lumii după voia lui Dumnezeu, într-o acțiune amplă, grandioasă de pnevmatizare permanentă a urmașilor lui Hristos.

În acțiunea de participare la un dialog ecumenic pot apărea, legat de ajungerea la un rezultat, la o finalitate, un moment concluzional provizoriu sau un eșec, două variante, după cum ne indică statistica istoriei ultimului secol. Dar, paradoxal, se poate întâmpla un lucru pozitiv la unii participanți de dialog, și anume, o recunoaștere a adevărurilor care au rămas în creștinismul autentic, păstrător al învățăturii lăsate de Sfinții Apostoli, dar și o mai bună regăsire în „ortodoxie”, termen

⁴⁸ Pr. lect. dr. Adrian NICULCEA, „Eclesiologia socială. Temeiuri biblice pentru dimensiunea activității sociale a Bisericii”, în *Studii Teologice*, anul LVI (2004), nr. 3-4, p. 85.

⁴⁹ Magistr. Dumitru Gh. RADU, „Învățătura ortodoxă și catolică despre Biserică”, în *Ortodoxia*, anul VI (1954), nr. 4, p. 544.

⁵⁰ Pr. Prof. Nicolae DURĂ, „Intercomuniune sau comuniune sacramentală? Identitatea eclesială și unitatea în credință”, în *Ortodoxia*, anul XL (1988), nr. 4, p. 22.

⁵¹ Magistr. Pr. Ioan MIRCEA, „Învățătura despre Biserică în Evanghelie privită interconfesional”, în *Ortodoxia*, anul VII (1955), nr. 1, p. 97.

⁵² Pr. Prof. Isidor TODORAN, „Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă”, în *Ortodoxia*, anul XXV (1973), nr. 3, p. 342.

explicabil prin contextul istoric, ca exprimând o realitate, într-un noian de alte denumiri care indică un marasm acceptat pentru cei care se identifică într-un anume fel cu acestea. Adică, până la urmă, cei care studiază obiectiv problema eclesiologiei, în întregul ei, pentru că nu sunt multe dogme în creștinismul primului mileniu, ajung la o concluzie în legătură cu ceea ce este creștinismul lăsat de Iisus Hristos și ceea ce s-a înțeles din el până acum.⁵³

Problema unității Bisericii este de fapt una veche de două mii de ani; este începută de atunci și iată că nici acum nu este realizată în consens deplin. Din zorii creștinismului au apărut încercările, ereziile, prigoanele, apoi Schisma, toate parcă încercând să slăbească noua învățătură, și implicit Biserica, dar să nu uităm că unitatea lui Hristos, lăsată prin poruncă, nu poate fi distrusă.⁵⁴ Existența atâtor grupări religioase, fiecare cu diferențe și tălmăciri mai mult sau mai puțin apropiate de adevăr, nu pot decât să denigreze Trupul lui Hristos.⁵⁵ Dorindu-se un dialog dar și o apropiere a unora față de alții, întâi se impune găsirea termenilor teologici care să poată fi înțeleși la fel de toți.⁵⁶ Limba se schimbă în evoluția ei, chiar reeditările Bibliei suportă anumite intervenții de natură lingvistico-semantică, dar sensul teologic din traducerile prime se cere a fi explicat în contextul vremii. Cuvântul „spiritualitate” nu înseamnă doar duhovnicie, „catolic” nu are referință doar de universalitate, „păgân” nu este neapărat ateu; dar „a te cumineca din același potir înseamnă a te integra în același Trup”.⁵⁷ Iată un sens înțeles într-un context în care

⁵³ În acest sens, potrivite sunt cuvintele marelui nostru teolog, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae: „Făcându-se om cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu S-a așezat nu numai cu iubirea Sa infinită în relația directă cu noi, ci a făcut și pe om subiect al acestei iubiri infinite a lui Dumnezeu”, din articolul „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană...”, în *Ortodoxia*, anul XXV (1973), nr. 1, p. 13.

⁵⁴ Prof. Teodor M. POPESCU, „Despre Biserică”, în *Ortodoxia*, anul VII (1955), nr. 3, p. 413-436, passim.

⁵⁵ Pr. drd. Alexandru TUDOR, „Sobornicitatea Bisericii în Epistolele pauline”, în *Studii Teologice*, anul XXXI (1979), nr. 5-10, p. 588: „Biserica este trupul înviat al lui Hristos și unitatea Bisericii este aceea a unei singure entități fizice”.

⁵⁶ Pr. Prof. Ion BRIA, „Contribuții ortodoxe la teologia ecumenică de azi”, în *Studii Teologice*, anul XXXI (1979), nr. 5-10, p. 359.

⁵⁷ Pr. Zosim OANCEA, „Contribuție la fundamentarea ecumenismului”, în *Ortodoxia*, anul XVII (1965), nr. 3, p. 417.

trăirea reală și apartenența duhovnicească se întrepătrund într-o mărturisire văzută, palpabilă, dorită în maniera dreptmăritoare.

Dialogul ecumenic are și o perspectivă a rugăciunii,⁵⁸ tocmai în sensul colaborării cu harul divin, în bucurie, simțind că prezența lui Dumnezeu contribuie real la orice început și încercare de păstrare a unității în Biserică. Altfel ecumenismul poate să trezească o dorință de căutare a unor căi de apropiere, dar riscă să nu fie împărtășită de toți. Dacă același Duh călăuzește pe toți oamenii, și prezența lui Hristos o simțim și prin rugăciune,⁵⁹ efectul ar trebui să fie unul pozitiv, cu rezultate dorite de toți, astfel orice dialog sau planificare, ca demers firesc în contactele cu celelalte Biserici, să aibă loc în cadrul unei organizații, așa cum este Consiliul Ecumenic, unde transparența și hotărârile pot fi urmărite de toți, ca o dovadă sau „mărturie” peste veacuri.⁶⁰

Concluzii

Ecumenismul este o idee destul de recentă, referindu-ne la acest concept care circulă în diferite medii ale Bisericii, dar apariția lui a fost simțită la scurt timp după momentul Cincizecimii, fapt remarcat de mulți dintre teologi, Părinți, scriitori bisericești, profesori, clerici, de-a lungul istoriei. Biserica se aștepta la apariția ereziilor, a învățăturilor străine de spiritul autentic creștin, de învățătura Apostolilor, așa că, în tot ceea ce a urmat perioadei de început a ei, manifestarea cumpănită, apelarea la valorile adevărului doctinar, spiritul de sacrificiu, toate acestea au rămas linia centrală în păstrarea unității Bisericii, în promovarea noii învățături, deosebite de tot ceea ce exista până în acel moment în gândirea religioasă și filosofică a popoarelor. Biserica primelor secole conserva gândirea mântuitoare, luând atitudine, fapt văzut la sinoadele ecumenice, în inegalabilele scrieri patristice, în puterea apologetică a multor erudiți ai vremii, dar toate au fost completate de o practică a creștinismului, venită nu doar din partea monahilor, ci și a poporului dreptmăritor.

⁵⁸ Pr. drd. Ioan AVRAMESCU, „Dialogul ecumenist din punct de vedere dogmatic”, în *Ortodoxia*, anul XXVI (1974), nr.1, p. 127.

⁵⁹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii”, în *Mitropolia Banatului*, anul XXXII (1982), nr. 7-9, p. 441.

⁶⁰ Pr. Prof. Ioan G. COMAN, „Temeiurile atitudinii Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creștine”, în *Ortodoxia*, anul XXII (1970), nr. 1, p. 21.

Dacă implicarea Bisericii a avut un rol și în societate, prin reguli de comportament care nu contraveneau legilor civile, cu excepția unora, în prima perioadă, se vede un șir de schimbări în bine care au ridicat societatea la un alt nivel de înțelegere, lucru observat de Constantin cel Mare, omul providențial care a avut curajul și puterea de a impregna în imperiul său specificitate creștină prin prezența unor hotărâri cunoscute astăzi, puncte de pornire în ceea ce va urma în destinul sau devenirea Bisericii. Astfel, el s-a dovedit un spirit creștin deschis, ecumenic, în măsura în care realitățile vremii se confruntau cu persecuțiile creștinilor. Cu toate acestea, unitatea Bisericii a însemnat o realitate la care meditam și astăzi, la fel cum o făceau și înaintașii corifei care ne-au lăsat opere inegalabile despre importanța Bisericii ca realitate teandrică.

Atributele nezdruincinate ale instituției bimilenare-Biserica drept-măritoare-sunt mereu în atenția teologilor-cercetători, fapt care aduce un suflu de consecvență dar și o speranță de neizolare în lumea creștină, atât de segmentată, concluzia fiind abordarea lor în manieră de dialog, cu exprimarea clară a punctelor de plecare și de destinație a demersurilor, în deplin acord cu învățăturile Bisericii primare, lucru certificat astăzi de tot mai mulți parteneri de discuție, din sfera teologiei dar și a sociologiei.

Deși este o problemă a Bisericii, ecumenismul comportă o abordare mai largă, tangențială în celelalte domenii umaniste. De aceea semnalam o participare diversă la evaluarea unor priorități în această privință. Diversitatea nu trebuie să implice depărtare de izvorul cunoașterii. Cuvântul din Biserică a avut întotdeauna rolul de a lumina și împăca orice neînțelegere survenită în cadrul comunității. Astăzi ne adunăm în a desluși sensul unor principii, la nivel local sau mai departe, și observăm dacă ne-am îndepărtat de adevăr, dacă am stăruit în ceea ce am primit de la urmașii Mântuitorului. Rolul acestor revizuiri ne poate ajuta să conștientizăm și mai mult valoarea credinței noastre. Așa putem să pornim și la un dialog frățesc, exprimându-ne mai exact, etalând specificul ortodox în ceea ce privește participarea totală la viața Bisericii, în fond la viața veșnică.

Deși se pare că ecumenismul nu schimbă prea multe în viața noastră, discuțiile și momentele de rugăciune având loc doar la un anumit nivel, există un curent ascendent și fără precedent, provocat tocmai de deschiderea teologilor spre lume, în sensul de aprofundare a dogmelor care au accentuat întotdeauna legătura de comuniune și unitatea în diversitate

a creștinilor. Dar cum cunoașterea nu implică neapărat și acțiune, cheia unei apropieri între creștini ar reprezenta chiar trăirea pe care o găsim în Biserica primară și în perioada apropiată, lucru incontestabil recunoscut de majoritatea Bisericilor. Rămân în discuție pe mai departe celelalte probleme referitoare la ierarhie, cult, calendar, canoane, toate având nevoie de o expunere conformă cu contextul biblic, istoric, politic și semasiologic, pentru care sunt necesare multe pregătiri și teologi desțoinici, de aceea nu oricine poate participa la un dialog fructuos, sincer și obiectiv. Să nu uităm că și la sinoadele ecumenice au avut loc fricțiuni pentru simple neînțelegeri în limbaj. Peste toate acestea, pașii mărunți, care au început prin acțiuni ecumenice, dovedesc începutul unei noi ere creștine și derularea unui proces care nu mai are cale de întoarcere.

Biserica de astăzi este aceeași cu cea de acum două mii de ani, oamenii s-au schimbat, înțelesurile au primit și alte conotații, dar în dorința ei de a rămâne în unitate doctrinară și cultică, -doar așa se poate exprima credința-, se observă că „marșul” vieții Bisericii continuă cu speranțe spre o lume liberă în a făuri un destin identic cu voia divină.

IMAGINI DIN TIMPUL DESFĂȘURĂRII
SIMPOZIONULUI ȘCOLII DOCTORALE

