

# STYDIA DOCTORALIA

Anul 3, Nr. 3, 2018

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](mailto:doctorat.teologie@uav.ro), urmărind cerințele editoriale ale revistei „Teologia” ([http://www.revistateologia.ro/?page\\_id=140](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 3, Nr. 3, 2018

Apare cu binecuvântarea  
Înaltpreasfințitului Dr. Timotei Sevcicu,  
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

Cuvânt Înainte

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja \_\_\_\_\_ 9

Drd. Teodor-Daniil STOIENESCU

Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare \_\_\_\_\_ 12

Pr. Drd. Petru Marcel SUCIU

Perspectivă morală asupra tulburării de personalitate

obsesiv-compulsivă \_\_\_\_\_ 31

Pr. Drd. Traian NOJEA; Pr. Drd. Traian NOJEA

Organizarea monahismului athonit. Câteva

aspecte istorico – canonice \_\_\_\_\_ 60

Doctorand: Pr. Vlad – Sergiu SANDU

Hristologia Ortodoxă în gândirea Părintelui Iustin Popovici \_\_\_\_ 82

Pr. Drd. Petru URSULESCU

Contribuția Părintelui Gheorghe Ciuhandu la realizarea

unității naționale și spirituale a Românilor. \_\_\_\_\_ 103

Pr. Drd. Petru Marcel SUCIU

Rolul metodei persuasive în terapia cognitiv comportamentală

și în duhovnicie \_\_\_\_\_ 121

Pr. Drd. Ionel SCÂNTEIE

Dialogul interreligios. Fundamente și limite \_\_\_\_\_ 140

Pr. Drd. Florin AVRAM

Mărturisiri de credință elaborate în secolul al XVII-LEA

– expresie a unității de credință a Bisericii Ortodoxe \_\_\_\_\_ 156

Pr. Drd. Flavian DUDUMAN

Chipuri de ierarhi și preoți din Moldova care au avut un

rol important în desăvârșirea unirii naționale și bisericești \_\_\_\_\_ 173

Pr. Drd. Alexandru COTORACI

Sfântul Vasile cel Mare, apărător al unității Bisericii și

triumful său împotriva rătăcirilor eretice ale timpului \_\_\_\_\_ 189

Pr. Drd. Nicolae-Cătălin MIRIȘAN

Prevederi canonico-juridice în legătură cu Taina Sfintei Cununii \_\_\_\_\_ 202

Drd. Teodora NOJEA

Teologie și filologie: 330 de ani de la traducerea integrală a

Bibliei în limba română (1688 – 2018) \_\_\_\_\_ 221

Stelian Laurențiu GEORGESCU

Problema revelației în teologia Părintelui Profesor Petru Rezuș \_\_\_\_\_ 233

Drd. Sorin RADA

Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române și rolul ei în

materializarea sentimentului de identitate și Unitate Națională \_\_\_\_\_ 249

Drd. Sorin-Gheorghe SĂPLĂCAN

Unitatea de credință exprimată prin iconografia din bisericile

ortodoxe din România din secolele XIX și XX \_\_\_\_\_ 262

Drd. Laurențiu-Victor CHILIBARU

Raportul dintre ființă și ipostas la Sfântul Atanasie Cel Mare,  
în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae\_\_\_\_\_282

Drd. Lucian VID

Bărbatul și femeia - temelia familiei.

Familia în: Sfânta Scriptură, Dreptul bisericesc și

Legiuirile Civile ale României.\_\_\_\_\_325

Drd. Marius Dumitru HANGANU

Paradigme de relaționare a teologiei la cultura contemporană,  
proapse de preotul profesor Dumitru Popescu\_\_\_\_\_342

Drd. Rareș-Ștefan IONESCU

Unitatea de credință în Statul român din perspectiva relației  
stat-culte religioase în România secolelor XIX-XX\_\_\_\_\_375

Pr. Drd. Marius Virgil BOLEA

Unitatea vieții religioase Ortodoxe, Dar al comuniunii cu  
Hristos și rod al armoniei canonice\_\_\_\_\_399

Pr. Drd. Radu SCÂNTEIE

Unitatea minte-inimă-trup la Sfântul Grigorie Palama.

Șansa vindecării lumii\_\_\_\_\_417

Pr. Drd. Tudor BUDEANU

Unitatea de credință după Părinții apostolici\_\_\_\_\_439

Pr. Drd. Ionuț-Viorel BORDEIAȘI

Rolul Bisericii Ortodoxe Române în dezvoltarea limbii

Române și a Culturii Naționale\_\_\_\_\_460

Drd. Alexandra SĂFTOIU

Puterea unificatoare a minții în Teologia Sfântului Maxim

Mărturisorul și ideologia scientistă manifestată în

neuroștiințe (repere)\_\_\_\_\_480

Imagini din timpul desfășurării

Simpozionului Școlii Doctorale\_\_\_\_\_497

## Cuvânt înainte

**A**nul 1918 înseamnă pentru toți românii, anul dezrobirii și unității naționale, anul făuririi statului român modern și al împlinirii năzuințelor de secole ale înaintașilor. Acest an nu poate fi asemănat simplu cu o „oră astrală” a românilor ci, mai degrabă, cu lucrarea personală a lui Dumnezeu în istorie, cu purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de neamul românesc. Anul 1918 este un răspuns a lui Dumnezeu la rugăciunile credincioase ale înaintașilor, la nenumăratele jerfte pentru credință și neam care au ajuns până la Dumnezeu. Trebuie să vedem pronia lui Dumnezeu în istorie, lucrarea lui desăvârșită, rânduiala lui tainică cu privire la neamul românesc. În menținerea conștiinței unității neamului românesc, în decursul istoriei, Biserica Ortodoxă a avut un rol decisiv prin ierarhii, preoții, monahii, cărturarii și credincioșii care au înțeles și trăit organicitatea dintre Biserică și neam. Iar în realizarea Marii Uniri de la 1918, Biserica Ortodoxă nu doar că a avut un rol determinant, ci a și pregătit secole la rând înfăptuirea acesteia prin școli, tipărituri, publicații, asociații și cuvântul rostit în limba poporului în unitate cu Liturghia, Tainele și întreaga viață spirituală și socială a ei.

În anul Centenar, proclamat de Patriarhia Română „Anul omagial al unității de credință și neam” și „Anul comemorativ al făuritorilor Marii Uniri din 1918”, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad a organizat, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Dr. Timotei Sevcicu, Arhiepiscopul Aradului, Simpozionul Școlii Doctorale, intitulat *Unitatea de*

*credință în Biserica Ortodoxă. Aspecte dogmatice, religios-morale și canonice*, eveniment academic desfășurat în perioada 14-16 mai 2018.

Această manifestare științifică a reunit în cadrul Școlii Doctorale arădene și doctoranzi de la celelalte Școli doctorale din Patriarhia Română, fiind create astfel premisele unui dialog și a unor apropieri academice în perspectiva unei reale conlucrări în aria cercetării teologice. Cu atât mai mult cu cât, tematica simpozionului, organizat sub cupola Anului Centenar, implica explicit conceptul de *unitate* și conștiința că toți suntem fiii Bisericii Ortodoxe.

Prin această manifestare științifică, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad acordă o atenție deosebită noilor cercetători în domeniul Teologie și rămâne angajată în sporirea calității formative și științifice a doctoranzilor. În acest volum sunt cuprinse lucrările susținute de studenții doctoranzi la Arad, cu ocazia Simpozionului Școlii Doctorale dedicat Centenarului Marii Unirii de la 1918. Prin acestea considerăm că Școala Doctorală din cadrul Facultății de Teologie din Arad răspunde prin cei implicați în procesul formativ-științific – profesori și doctoranzi – exigențelor actuale ale învățământului superior din România, fiind, totodată, de un real folos misiunii și apologiei Bisericii Ortodoxe în lumea actuală.

În anul 2018 au finalizat studiile doctorale prin susținerea publică a tezelor de doctorat, tineri valoroși care au demonstrat o preocupare constantă în cercetarea teologică, elaborând lucrări de certă valoare științifică. Aceștia sunt: Pr. Marcov V. Marinco, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Sârbă. Studiu istoric – canonic* sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Constantin Rus; Pr. Nojea T. Traian, *Primatul papal în perioada secolelor XII-XV de la "honoris" la "jurisdictionis"* sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Constantin Rus; Protos. Vardianu C. Cătălin, *Administrarea bunurilor Bisericii Ortodoxe Române potrivit reglementărilor ecleziale și legislației de stat din secolul al XV –lea și până în prezent* sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Constantin Rus; Pr. Georgescu S. Stelian Laurențiu, *Contribuția contextuală a părintelui profesor Petru Rezuș la dezvoltarea dogmaticii în teologia ortodoxă română* sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja; Stoienescu T. Teodor Daniil, *Problematica eshastologică în gândirea Sfântului Maxim Mărturisito-*

*rul* sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja; Chilibaru A. Laurențiu Victor, *Aspecte dogmatice ale Preacinstirii Maicii Domnului în Ortodoxie, reflectate în teologia ortodoxă română din a doua jumătate a veacului al XX lea* sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan. Toate aceste lucrări, elaborate după normele metodologice și științifice în vigoare, reprezintă imaginea preocupărilor științifice și academice pe care Școala doctorală arădeană le asumă în domeniul Teologie.

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 12 - 30

## Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare

**Drd. Teodor-Daniil STOIENESCU**

teodor.stoienescu@yahoo.com

### **Abstract:**

*The Christology of St. Athanasius the Great is a commentary to St. John the Evangelist's text: "And the Word became flesh" (John 1, 14). The Holy Father emphasises that the Son of God became the Son of man, for the children of men (Adam's descendants) to become the children of God. According to St. Athanasius the Great, the Logos embodiment is a divine-human act, where Godhead of the Word descends into humanity to abduct the people to Him. St. Athanasius the Great proved to be a strong supporter of the teaching on Logos-sarx. For him, St. John's Biblical text: „And the Word became flesh”, means the Word has not changed merely into a flesh, but into a living flesh thus becoming a man in whole, even if St. Athanasius' Christology does not clearly evidence the presence of human soul within the theanthropical unity of Christ. The cohesion between the divine Logos and the human being is manifested through the so called comunicatio idiomatum, meaning the communication of the attributes or properties. The Holy Father claims that Christ the Saviour is a divine-human person and his works share into both natures the same time. Besides the two natures and two works in Christ, in Him manifests two wills as well: a human will belonging to the body and a divine will emerging from Godhead of the Word. In St. Athanasius' concept, there is one worship Jesus Christ deserves in respect to His both divine and human natures, because the worship is addressed to the Oneness of Person, or the unique divine human hypostasis. Likewise, the Holy Father insists on the Holy Virgin Mary's role of a Godbearer.*

### **Keywords:**

*Godhead the Word, Logos-sarx, Logos-anthropos, one in essence, Logos embodiment, comunicatio idiomatum, redemption and sacrifice.*



## 1. Introducere

Sfântul Atanasie cel Mare (295-373)<sup>1</sup>, supranumit «Părintele Ortodoxiei» este unul dintre cei mai importanți Părinți și teologi ai Bisericii.

<sup>1</sup> Sfântul Atanasie cel Mare s-a născut în Alexandria Egiptului în anul 295, întrucât potrivit unui elogiu coptic, în momentul urcării pe tronul episcopal al Alexandriei, în 8 iunie 328, avea 33 de ani (Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 97). Despre copilăria Sfântului Atanasie aflăm dintr-o frumoasă legendă, păstrată în Tradiția creștină, că odată fiind văzut de episcopul Alexandriei din vremea respectivă, oficiind în joacă un botez creștin asupra altui copil în calitate de „ierarh” înconjurat de un sobor de „preoți”, acel episcop cercetând cele săvârșite a rămas uimit de complexitatea botezului și i-a recunoscut validitatea (Pr. Ștefan C. ALEXE, „Sfântul Atanasie cel Mare, împlinirea a 1600 de ani de la moartea sa”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 11-12, 1973, p. 783). Sfântul Atanasie a primit o educație aleasă clasică și creștină, cea din urmă datorându-se prestigioasei școli catehetice alexandrine. Îndeplinește timp de 6 ani funcția de lector în Biserica din Alexandria, după care în 318 devine diacon și secretarul episcopului Alexandru. Tot în acest timp preotul bisericii Baucalis din Alexandria, Arie începe să-și răspândească ereziile prin care contesta dumnezeirea Fiului și a început să învețe că a fost un timp înainte ca Dumnezeu Tatăl să-l creeze pe Fiul, în care Fiul nu a existat. Sfântul Atanasie a început să combată această erezie spunând că nașterea Fiului din Tatăl, sau nașterea Logosului, reprezintă o relație eternă între cele două Persoane trinitare, nu un eveniment ce a avut loc în timp. Așa a început lupta ortodoxiei împotriva ereziei ariene. Sfântul Atanasie a luptat toată viața împotriva arianismului. Ca diacon, l-a însoțit pe episcopul Alexandru al Alexandriei la primul Sinod din Niceea, în anul 325, unde s-a formulat Simbolul de credință niceean și au fost condamnați Arie și adepții lui. Biserica coptă are o tradiție potrivit căreia Sfântul Atanasie cel Mare a fost principalul autor al Simbolului de credință de la Niceea și de aceea a fost numit apărătorul credinței. După moartea ierarhului Alexandru, este ales în scaunul episcopal, în 8 iunie 328, fiind socotit deja cel mai aprig opozant al lui Arie (Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, „Studiu introductiv la Sfântul Atanasie cel Mare”, în vol. *Sfântul Atanasie cel Mare, Cuvânt împotriva elinilor, Tratat despre Întruparea Cuvântului, Trei cuvinte împotriva arienilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 10-13). Datorită acestei poziții a suferit cinci exiluri, vreme de aproximativ 20 de ani. „Fire dărză, temperament adesea vulcanic, greu de stăpânit, mult mai ponderat spre sfârșitul vieții, când lucrările lui au un caracter biografic, ascetic sau exegetic, Sfântul

Sfântul Părinte abordează în scrierile<sup>2</sup> sale toate aspectele cugetării și vieții creștine: teologia, revelația, gnoseologia, antropologia, cosmologia,

Atanasie scrie o pagină cu totul specială în istoria Bisericii universale. A făcut mereu dovada unei sinteze ideale între severitate și blândețe în toate actele de administrație bisericească. Vehemența cu care a combătut erezia ariană, îi aduce admirația, dar și invidia celorlalți” (Dr. Nicu DUMITRAȘCU, *Teologi pre - și - post Niceei*, Editura Napoca Star, Cluj, 2002, p. 110). A plecat la Domnul la 2 mai 373, fiind unul din primii episcopi nemartiri care au primit un cult public (Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, Editura Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 94). La această dată Biserica noastră prăznuiește „Aducerea moaștelor Sfântului Atanasie cel Mare în Constantinopol”, dar de asemenea Sfântul Atanasie cel Mare mai este prăznuit și pe 18 ianuarie, împreună cu alt mare ierarh alexandrin, Sfântul Chiril al Alexandriei (370 - † 444).

<sup>2</sup> Opera atanasiană „este extrem de complexă orientându-se spre un scop pe care l-a atins prin întreaga sa viață și anume apărarea creștinismului tradițional al Bisericii. Sfântul Atanasie a fost unul dintre cei mai prolifici autori ai vremii sale, abordând aproape toate genurile. Compoziția lucrărilor sale este: ordonată și sobră, autorul lor dispunând de o elocință caldă și o bună persuasiune” (Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, Editura Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 98). Opera sa nu ni s-a păstrat în întregime. Principalele sale lucrări apologetice: *Cuvânt contra păgânilor (grecilor)*, *Cuvânt despre Întruparea Logosului*; dogmatico-polemice: *Cuvinte contra arienilor*, *Despre Întrupare și contra arienilor*, *Expunerea credinței*; istorico-polemice: *Apologie contra arienilor*, *Contra lui Valens și Ursaciu*, *Apologie despre fuga sa și Istoria arienilor, către monahi*; exegetice-explicări la *Ecclesiastul*, *Cântarea Cântărilor*, *Psalmi*, *Iov*, *Matei*, epistole-oficiale: *Scrisorile pascale*, *Scrisoare asupra credinței*, *Scrisoare către episcopii africani*, *Enciclice*, doctrinare: *Scrisoarea despre hotărârile Sinodului de la Niceea*, *Scrisoare despre învățătura lui Dionisie* (episcopul Alexandriei), *Scrisori către Serapion de Thmuis*, *Scrisori către Epictet, episcopul Corintului*; moral-ascetice: *Viața Sfântului Antonie*, *Scrisori către Dracontios, Rufinian și Amunem monahul* (Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, pp. 95-96). Cea mai importantă operă a Sfântului Atanasie cel Mare este lucrarea *Trei cuvinte împotriva arienilor*, în care Sfântul Părinte arată netemeinicia ereziei ariene, trasând în același timp și bazele hristologiei și ale soteriologiei oficiale ale Bisericii. De asemenea, Sfântul Atanasie este autorul celui mai vechi document despre viața ascetică în lumea monahală, descriind viața Sfântului Antonie cel Mare în 93 de capitole în anul 357, care se individualizează în peisajul ascetic prin capitolele de demonologie. Sfântul Atanasie cel Mare dă o temelie hristologică întregii ascetici și spiritualități creștine prin unirea caracteristicilor umane ca slăbiciunea foamei, frica de moarte, rugăciunea cu afirmațiile puterii Lui formulând învățătura despre

triadologia, hristologia, soteriologia, eclesiologia, misteriologia, eshatologia și nu în ultimul rând ascetica și mistica. Sfântul Atanasie este o «columnă a Bisericii»<sup>3</sup>, pe care contemporanii săi, dar mai ales generațiile următoare, au prețuit-o foarte mult. Sfântul Părinte a crezut cu tărie în formula de credință de la Niceea, pe care a profesat-o, a întărit-o, a propovăduit-o și a apărat-o cu un devotament excepțional în fața arienilor, apolinariștilor și nu în ultimul rând în fața împăraților eretici, punându-și în joc, în multe rânduri, propria sa viață. Iubit cu căldură de către credincioșii săi și urât de moarte de către eretici, între care s-au numărat și unii împărați, discreditat și insultat în unele sinoade, izgonit și exilat din scaunul său episcopal de cinci ori, Sfântul Atanasie cel Mare a rezistat ca o stâncă neclintită în fața tuturor furtunilor stârnite de către eretici împotriva Bisericii lui Hristos<sup>4</sup>.

## 2. Doctrina hristologică ariană și apolinaristă

Am ales să prezint câteva date sau puncte esențiale din doctrina hristologică ariană și apolinaristă deoarece acestea sunt cele două mari erezii ale veacului al IV-lea, care au fost combătute de Biserică, iar Sfântul Atanasie cel Mare ca reprezentant al ortodoxiei a luptat împotriva acestor erezii.

Învățătura despre persoana Mântuitorului Iisus Hristos sau hristologia a dominat gândirea patristică de la Origen până la Sinodul al IV-lea de la Calcedon din anul 451. În această perioadă legat de problema înomenirii sau întrupării Logosului divin, s-au manifestat două tendințe majore: cea a Logosului-sarx și cea a Logosului antropos. Subliniem faptul că opoziția dintre cele două idei nu coincide întru totul cu distincția dintre hristologia alexandrină și cea antiohiană. Ca o legătură între cele două curente hristologice, putem spune că gândirea Sfântului Grigorie

---

puterea lui Dumnezeu prin care se biruie moartea (Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Studiu introductiv la Sfântul Atanasie cel Mare”, p. 25). Au existat alți Părinți ai Bisericii care au scris mai profund, sau mai frumos, dar nici unul nu a făcut-o cu atâta autoritate. Sfântul Atanasie a scris direct, aproape întotdeauna atingând miezul problemelor tratate. De asemenea, conținutul lucrărilor atanasiene dovedesc o credință și o încredere în adevărurile Tradiției creștine de neegalat (Dr. Nicu DUMITRAȘCU, *Teologi pre – și - post Niceei*, p. 114).

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, vol. III, p. 95.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, vol. III, pp. 95-96.

de Nyssa reprezintă o sinteză a celor două școli teologice<sup>5</sup>. Fără îndoială din îmbinarea acestor idei a rezultat hristologia premergătoare hotărârilor de la Calcedon.

Biserica veacului al IV-lea a fost interesată de Persoana lui Iisus Hristos și de felul cum trebuie înțeleasă unitatea interioară a lui Dumnezeu și a omului Hristos. Ereticii arieni puneau în discuție dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, considerându-L o simplă creatură. Întruparea Logosului divin fiind expresia supremei relații de iubire dintre Creator și zidirea Sa, era necesar ca învățătura despre transcendența lui Dumnezeu să fie păstrată cu sfințenie, dar în același timp să se arate gradul suprem al curăției Sale. În această cuprindere se situa atât eroarea lui Arie și a aderenților săi, cât și cea a lui Apolinarie și a adeptilor săi. Ratăcirea lui Arie și a lui Apolinarie se datora în primul rând folosirii categoriilor filozofice în hristologie<sup>6</sup>.

Deci învățătura despre Logos-sarx a fost utilizată atât de arianism, cât și de apolinarism. Dar această formulă avea și un înțeles ortodox, în sensul în care sufletul rațional din natura umană a Mântuitorului nu juca un rol important în interpretarea naturii Lui, a activității Lui mântuitoare, a vieții și a morții Lui. În timpul Sfântului Atanasie cel Mare, sufletul nu era o chestiune de maximă preocupare, însuși Sfântul Părinte fiind un mare susținător al formulei Logos-parx, în lupta sa cu cele două mari tendințe eretice, ariană și apolinaristă<sup>7</sup>. Mai târziu Părinții Capadocieni, aprofundând problema unității interne a dumnezeirii și a umanității în Hristos, vor abandona formula Logos-sarx în favoarea formulei Logos-anthropos, învățătură care vorbea despre umanitatea deplină sau completă a Mântuitorului Iisus Hristos.

Înainte de a arăta punctele esențiale ale hristologiei ariene trebuie să amintim, câteva surse de inspirație pe care le-a avut ereziarhul. Erezia lui Arie era un sincretism în care se întâlneau, îmbrăcate într-o dialectică aristotelică, idei filoniene, origeniste și lucianiste, însă originea acestei erezii provenea în primul rând din sistemele filosofice antice, care nu fă-

<sup>5</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 196.

<sup>6</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 197.

<sup>7</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 197.

ceau distincție între lumea inteligibilă și cea sensibilă, adică între lumea spirituală și cea materială<sup>8</sup>. Origen a profestat subordinațianismul. Pentru didascalul alexandrin, Hristos Domnul nu era Logosul divin, a doua Persoană a Preasfintei Treimii, ci o făptură rațională rămasă, la căderea generală din henada primordială, neclintită și nemișcată în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu<sup>9</sup>. Din perspectiva lui Filon, Logosul era al doilea Dumnezeu, ce aparține lumii create, venind imediat după Dumnezeu, era o umbră a Acestuia, un instrument prin care Dumnezeu a creat lumea, o realitate intermediară între Dumnezeu, Cel necreat și creația Sa, prima și cea mai desăvârșită creatură rațională<sup>10</sup>.

O altă sursă de inspirație pentru Arie a fost Platon, care separa radical Ființa divină de lume. Ființa divină nu poate intra în contact cu lumea mărginită și cu omul. Arie susținea că Logosul divin era o făptură intermediară, prin care atât actul creației, cât și al răscumpărării puteau fi explicate, deoarece în concepția lui, Dumnezeu fiind transcendent nu putea să intre în legătură cu lumea materială<sup>11</sup>. Arie afirmă că Dumnezeu nu a fost dintotdeauna Tată, ci a fost un timp când El era numai Dumnezeu, apoi devine Tatăl.

În concepția lui Arie, Fiul nu era adevăratul Logos divin, nici adevărata și unica Înțelepciune, ci o simplă creatură rațională, fiind după natura Sa imperfect, schimbabil mărginit, chiar capabil de a păcătui, dar cu toate acestea se bucura de o mare cinste înaintea Tatălui, deoarece prin El, Dumnezeu a creat toate cele existente, inclusiv timpul<sup>12</sup>.

Conform învățaturii lui Arie, scopul pentru care Dumnezeu a creat pe Fiul este crearea lumii, deoarece Dumnezeu nu putea crea universul material decât cu ajutorul unei ființe intermediare. Aceasta este o idee gnostică prin care se arată că materia este rea în sine, iar Dumnezeu nu

<sup>8</sup> Pr. Dr. Pompiliu NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, Editura Partener, Galați, 2010, p. 181.

<sup>9</sup> Pr. Dr. Pompiliu NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, p. 181.

<sup>10</sup> Pr. Dr. Pompiliu NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, p. 182.

<sup>11</sup> Pr. Dr. Pompiliu NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, p. 183.

<sup>12</sup> Pr. Dr. Pompiliu NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, p. 184.

se poate atinge direct de materie, căci s-ar întina<sup>13</sup>. Pentru Arie, Fiul era o creatură superioară celorlalte creaturi raționale și era numit Unul-Născut, deoarece El era singura făptură rațională creată direct de către Dumnezeu<sup>14</sup>.

Sfântul Atanasie cel Mare redă un pasaj din *Thalia*, care rezumă întreaga învățătură a lui Arie. În acest pasaj din *Thalia*, Arie susținea că:

„Dumnezeu n-a fost totdeauna Tată, ci a fost o vreme când era numai Dumnezeu, El a ajuns Tată ulterior. Fiul n-a existat dintotdeauna. El a ieșit din voința Tatălui din cele neexistente. Fiul este o creatură ca toate creaturile. Logosul lui Dumnezeu n-a fost de la început, ci a venit pe urmă; a fost o vreme când El nu exista. Hristos nu este Dumnezeu adevărat. Crearea lumii a fost o cauză a creării Fiului. Logosul nu a ieșit din natura Tatălui, ci este creatură prin har”<sup>15</sup>.

Pentru Arie, Hristos Domnul nu era adevărata putere a lui Dumnezeu, ci una dintre puterile Acestuia, Logosul fiind schimbător, ca noi, oamenii, deoarece prin natura liberului său arbitru este bun, atâta timp cât vrea. Deși doctrina eretică despre Logosul-creatură își avea originea în concepția ariană despre întrupare, este interesant faptul că învățătura ariană referitoare la aceasta nu ocupa decât un loc secundar, fiind doar o consecință a triadologiei ariene. În concepția arienilor, o întrupare reală a Logosului era imposibilă, deoarece Logosul transcendent nu putea să intre în unirea cu natura sau firea omenească a Mântuitorului Iisus Hristos<sup>16</sup>.

Arienii susțineau că în Hristos există o schimbare, adică Cuvântul este subiectul unei schimbări, devenind un altul. În fața acestor erori, Sfântul Atanasie îi va acuza pe arieni că fac din Hristos un om obișnuit. Sfântul

<sup>13</sup> Pr. Dr. Pompiliu NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, p. 184.

<sup>14</sup> Pr. Dr. Pompiliu NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, p. 184.

<sup>15</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 5, în volumul, „Sfântul Atanasie cel Mare. Cuvânt împotriva elinilor, Tratat despre Întruparea Cuvântului, Trei cuvinte împotriva arienilor”, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 235-236.

<sup>16</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, pp. 198-199.

Părinte nu va vorbi despre sufletul Mântuitorului pentru că subiectul disputei era dumnezeirea Cuvântului sau Fiului lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Atanasie, Mântuitorul este Logos-sarx.

Arienii ca și apolinariștii afirmau că în Hristos, Cuvântul S-a unit cu un trup omenesc fără suflet rațional, Logosul ținând locul sufletului. Pentru arieni, Cuvântul sau Logosul a luat în Mântuitorul Iisus Hristos locul sufletului rațional și formează împreună cu trupul o singură fire sau natură, iar astfel patimile și învierea revin exclusiv divinității<sup>17</sup>. Această idee va fi reluată și adâncită de Apolinarie episcopul Laodiceei Siriei.

„Consecința acestei învățături era o concepție naturalistă despre unitatea în Hristos, cum se poate observa în Crezul lui Eudoxiu: «Noi credem (...) într-un singur Dumnezeu (...) care S-a făcut trup, dar nu om. Căci El n-a luat un suflet omenesc, ci S-a făcut carne (trup) pentru ca Dumnezeu să poată să intre în relație cu noi oamenii prin trup, ca printr-un voal. El nu avea două naturi, și nu era un om complet, ci Dumnezeu în locul sufletului din trup. Ansamblul este o singură natură rezultată din această compoziție»”<sup>18</sup>.

Împotriva acestei gândiri, Părinții de la Sinodul I ecumenic au introdus în Simbolul de credință formula «și S-a făcut om». În felul acesta, formula ariană legată de hristologia lui Logos-sarx a fost condamnată de Sinodul de la Niceea. În viziunea Părinților Bisericii ceea ce n-a fost asumat n-a fost vindecat.

### 3. Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare

Întreaga hristologie a Sfântului Atanasie cel Mare este un comentariu ortodox la textul din Ioan 1, 14: «Cuvântul S-a făcut trup». Fiul lui Dumnezeu S-a născut din Tatăl mai înainte de veci, iar în zilele de pe urmă s-a născut ca om din Fecioara Maria. Sfântul Părinte nu prezintă nașterea Fiului din Tatăl ca pe un act în vederea zidirii lumii, Dumnezeu-Tatăl neavând nevoie de Fiul sau Cuvântul Său ca de un intermediar sau mijlocitor pentru a aduce creația sensibilă și inteligibilă la existență. Nașterea

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 31.

<sup>18</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 199.



Fiului din Tatăl este, în concepția Sfântului Atanasie, un act veșnic și transcendent, care a avut loc în cadrul naturii divine nepătimitoare, invizibile și simple<sup>19</sup>.

Fiul este Unul-Născut și unic în sânurile Tatălui, Care-L indică numai pe El ca fiind din Sine, atunci când zice: „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit” (Matei 3, 17). Acesta este Logosul Tatălui întru Care nu există pătimire, nici divizibilitate<sup>20</sup>. «Deofințimea» sau «consubstanțialitatea» Fiului cu Tatăl este redată în hristologia atanasiană prin expresia «Fiul este din ființa Tatălui»<sup>21</sup>.

Același Fiu veșnic al lui Dumnezeu S-a întrupat pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a făcut Fiul Omului, pentru ca fiii oamenilor să se facă fiii lui Dumnezeu. Ca născut din ființa Tatălui, în chip negrăit, neînțeles și din veci, Logosul «în zilele cele mai de pe urmă», S-a născut în trup, pe pământ, din Maria Fecioara, de Dumnezeu Născătoare, pentru ca cei de pe pământ să se nască a doua oară de sus, adică din Dumnezeu. Astfel, Logosul are mamă numai aici pe pământ, iar noi avem Tată numai în ceruri, El însuși numindu-Se pe Sine Fiul Omului, pentru ca oamenii să-L numească pe Dumnezeu „Tatăl cel din ceruri”<sup>22</sup>. Ca atare, „Logosul S-a făcut om, nu a venit la om”<sup>23</sup>.

Importanța înomenirii Fiului lui Dumnezeu este subliniată de Sfântul Atanasie cel Mare în sensul că numai Dumnezeu singur putea să salveze neamul omenesc căzut. În acest sens, Sfântul Părinte spune că: „noi am fost pricina întrupării Lui și pentru a noastră mântuire S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni ca să Se sălășluiască în trup omenesc și Să se arate în el”<sup>24</sup>. Întruparea n-a modificat condiția transcendentă a Cuvântului,

<sup>19</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 200.

<sup>20</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 200.

<sup>21</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 200.

<sup>22</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 201.

<sup>23</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 5, p. 530.

<sup>24</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, I, 4, în *vo-lumul*, „Sfântul Atanasie cel Mare. Cuvânt împotriva Elinilor, Tratat despre Întruparea



„Domnul nefăcându-se altul luând trup, ci, fiind același, S-a acoperit cu trup”<sup>25</sup>. Deci, Fiul lui Dumnezeu, deși îmbrăcat în trup omenesc, continuă să fie Stăpân al universului. Din acest motiv, Logosul Și-a plăsmuit trupul din Fecioara Maria și în acest trup El locuiește ca într-un templu, -imagine sugerată de versetul din Ioan 1, 9 - și se servește de el ca de un instrument ca să-i întoarcă pe oameni la nestricăciune.

„Căci fiind puternic și făcător al tuturor, Își pregătește El însuși în Feciora trupul ca templu și și-L face propriu ca pe o unealtă (organ), făcându-se cunoscut și locuind în el. Și astfel, luând din cele ale noastre un trup asemenea celui al nostru, l-a predat morții pentru toți, pentru că toți erau supuși stricăciunii morții, aducându-l jerftă Tatălui”<sup>26</sup>.

Relația Lui cu trupul nu este accidentală, ci și-l însușește, adică

„își ia trup, un trup care nu e străin de al nostru. Căci n-a voit să fie simplu, nici n-a voit să Se arate numai – fiindcă ar fi putut, dacă ar fi voit să-și facă arătarea sa printr-un alt trup, mai mare –, ci îl ia pe al nostru, și pe acesta nu în chip simplu, ci din Fecioară neprihănită și neîntinată și neștiutoare de bărbat (I Petru 1, 18), un trup curat și cu adevarat străin de unirea femeii cu bărbatul”<sup>27</sup>.

Ca atare, trupul Său este propriu și „se mișcă și se naște și pătimește, nefiind al altcuiva decât al Domnului”<sup>28</sup>. Dacă ar fi fost al altuia planul mântuirii nu s-ar fi împlinit. Prin urmare, întruparea Logosului divin este reală, Acesta neschimbându-și firea. Pentru aceasta Logosul a devenit trup, neschimbându-Se în trup, ci luând un trup viu și făcându-Se om desăvârșit<sup>29</sup>.

---

Cuvântului, *Trei cuvinte împotriva arienilor*”, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 137.

<sup>25</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, II, 8, p. 352.

<sup>26</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, II, 8, p. 147.

<sup>27</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, II, 8, pp. 146-147.

<sup>28</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, IV, XVIII, p. 166.

<sup>29</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, pp. 201-202.

În viziunea Sfântului Atanasie cel Mare, Logosul divin n-a „intrat” într-un om sfânt prin Întrupare, așa cum duhul „a intrat în profeți”. Natura umană asumată de Logos este o parte a cosmosului, astfel El fiind prezent în trupul Lui, pentru a-L anima. În același timp, Logosul este prezent peste tot în univers, pentru a-l via și governa prin puterea Sa dătătoare de viață, deoarece „fiind și în trupul omenesc și făcându-l viu El însuși, le făcea de asemenea vii pe toate și era în toate și în același timp în afară de toate”<sup>30</sup>. Sălășluirea Logosului în trup este intrinsecă și substanțială, pentru a putea lucra mântuirea întregii omeniri prin trupul Său. În sensul acesta

„Mântuitorul S-a făcut om și S-a folosit de trupul omenesc ca organ, ca să vindece cele ce sunt. De vreme ce moartea pătrunsese în trup și stăpânea asupra lui, fiind unită cu el, era nevoie ca și Viața să pătrundă în trup, ca îmbrăcând Viața, trupul să lepede stricăciunea”<sup>31</sup>.

Este evident că Logosul este, în Iisus Hristos, principiul conducător, Subiectul tuturor experiențelor și acțiunilor<sup>32</sup>. Cu toată frumusețea și adâncimea învățăturii sale hristologice, din nefericire, Sfântul Atanasie accentuând funcția dătătoare de viață a Logosului în raport cu trupul, uită de sufletul omenesc din Hristos și aproape nu-i lasă niciun loc. Astfel, după cum observă ÎPS Irineu Mitropolitul Olteniei acest lucru face să nu găsim totdeauna la Sfântul Atanasie o distincție clară între viața spirituală și viața naturală. Sfântul Părinte consideră ca naturale relația Logosului divin cu creația, a trupului cu sufletul, a Cuvântului întrupat cu trupul, deși are tendința de a progresa până la supranatural<sup>33</sup>.

Unitatea Logosului divin cu firea umană se manifestă prin așa numita *comunicatio idiomatum* (comunicarea însușirilor). Sfântul Ioan Teologul în prologul Evangheliei a patra scrie despre cele omenesti ale Logosului, dar nu uită și pe cele ale venirii Lui în trup. În fiecare lucrare a Logosului întrupat se arată atât dumnezeirea, cât și omenitatea Lui în trup. Când

<sup>30</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, IV, XVII, p. 164.

<sup>31</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, XLIV, pp. 208-209.

<sup>32</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, 35, pp. 542-543.

<sup>33</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 202.

spune că Hristos plânge, el știe că Cuvântul, făcându-Se om, plânge ca om; ca Dumnezeu îl înviază pe Lazăr din morți. Trupește, Îi este foame și-I este sete; dumnezeiește El satură, cu cinci pâini, cinci mii de oameni. Trupul Lui omenesc zace în mormântul din Ghetsimani, dar Cuvântul Însuși Îl înviază, prin a Sa atotputernicie<sup>34</sup>. În *Scrisoarea către Adelfiu*, Sfântul Atanasie răspunde celor care acuzau pe creștini de idolatrie pentru că adoră trupul lui Hristos.

„Noi nu adorăm creatura (...). Noi adorăm Logosul lui Dumnezeu, Domn al creaturii, întrupat. Trupul, fără îndoială, e o creatură dacă-l considerăm în sine, dar el a devenit trupul lui Dumnezeu. Noi nu adorăm acest trup aparte, separându-L de Logos și nici când adorăm Logosul nu-L separăm de trupul său, ci știind, cum am spus deja, că Logosul s-a întrupat, noi îl recunoaștem ca Dumnezeu existând în trup”<sup>35</sup>.

Textul eshatologic din Marcu 13, 32: „De ziua aceea însă, sau de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl”, a provocat discuții cu privire la gradul neștiinței omului Iisus, iar textul din Luca 2, 52:

„Iar Iisus propășea cu înțelepciunea, cu vârsta și cu harul înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor”

ridica problema progresului înțelepciunii lui Iisus Hristos. Ambele probleme țin exclusiv de firea omenească a Mântuitorului. La prima problemă Sfântul Atanasie răspunde astfel: „Logosul știa ziua sfârșitului lumii, dar omul nu știa, deoarece e propriu omului să nu știe”<sup>36</sup> sau „Ca

<sup>34</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 203.

<sup>35</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, p. 52.

<sup>36</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, p. 54. Referitor la problematica hristologică a atotștiinței sau neștiinței Mântuitorului Iisus Hristos în ceea ce privește sfârșitul lumii, întâlnim la Sfântul Maxim Mărturisitorul o altă opinie teologică. Sfântul Maxim, în *Întrebări și nedumeriri* I, 67, explică cum trebuie să înțelegem neștiința Mântuitorului cu privire la sfârșitul lumii prezente (Matei 24, 36 și Marcu 13, 32). Sfântul Maxim arată că dacă sfinții prooroci

Logos știe, dar ca om nu știe”<sup>37</sup>. Referitor la cea de-a doua problemă Sfântul Atanasie observă că:

„Înțelepciunea ca înțelepciune, nu a progresat în ea însăși, ci elementul omenesc a progresat în înțelepciune”<sup>38</sup>.

În viziunea Sfântului Atanasie cel Mare, lui Iisus Hristos i se cuvine o singură închinare ca Dumnezeu-om. În acest sens, într-un pasaj din *Epistola către Adelfie împotriva arienilor*, Sfântul Părinte spune:

„Căci cine e așa de nebun ca să spună Domnului: Desparte-te de trup, ca să ne închinăm ție? Nu a făcut așa leprosul, ci s-a închinat lui Dumnezeu care era în trup. Și cunoaște că e Dumnezeu, zicând: Doamne, de voiești, poți să mă curățești. Și nu socotea din pricina trupului, pe Dumnezeu creatură, nici nu disprețuia trupul în care era îmbrăcat pentru faptul că Cuvântul e Creator a toată zidirea. Ci s-a

---

cunoșteau cele viitoare prin harul lui Dumnezeu, cu atât mai mult omenitatea sau firea umană a lui Hristos cunoștea toate pentru că era unită cu Cuvântul lui Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Părinte spune: „Îndoită este orice necunoștință: una vrednică de reproș și alta curată; prima depinde de noi, iar cealaltă nu. Cea care este vrednică de reproș și care depinde de noi este necunoștința în privința virtuții și evlaviei, iar cealaltă care nu este vrednică de reproș și care nu depinde de noi este neștiința cu privire la toate câte, voind a le cunoaște, nu le putem cunoaște, cum sunt cele care sunt departe și cele viitoare. Dacă deci sfinților prooroci le sunt cunoscute prin har cele îndepărtate și care nu țin de noi, cu cât mai mult nu le va cunoaște oare pe toate Fiul lui Dumnezeu și, prin El, le cunoaște și omenitatea Lui, nu prin fire, ci prin unirea cu Dumnezeu Cuvântul. Căci precum fierul trecut prin foc, are toate caracteristicile proprii focului – fiindcă luminează și arde –, dar cu firea nu este foc, ci fier, la fel și firea omenească a Domnului, întrucât era unită cu Cuvântul, le știa pe toate și pe toate cele convenite lui Dumnezeu le-a arătat întru Sine. Dar în măsura în care nu era unită cu El [Cuvântul], nu știa” (SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Întrebări și nedumeriri*, I, 67, în colecția „Viața în Hristos. Pagini de Filocalie”, traducere de Laura Enache, Editura Doxologia, Iași, 2012, pp. 250-251).

<sup>37</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, p. 54.

<sup>38</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, p. 55.

închinat Creatorului tuturor ca într-un templu creat și de aceea a fost curățat. Prin trup, a vindecat atâtea bolnavi; de trupul Lui răstignit pe cruce pământul s-a cutremurat (...). Prin faptul că Fiul, Care este în chipul Tatălui, a luat chip de rob (Filipeni 2, 7-8), nu s-a micșorat în dumnezeire, ci mai vărtos S-a făcut eliberator a tot trupul și a toată creațiunea”<sup>39</sup>.

În ceea ce privește agonia și frica Mântuitorului față de moarte, pe cât este posibil, Sfântul Atanasie îi dă o explicație pur fizică, ele nefiind altceva decât slăbiciuni și suferințe ale trupului<sup>40</sup>. Acest lucru arată că firea divină și firea umană își au fiecare specificul adecvat, însușirile lor neputând trece unele în locul altora și neputând să se amestece. Dar, deși firea Logosului este nepătimitoare, pe când cea omenească are slăbiciunile și neputințele sale, totuși ele coexistă în unitatea Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos, după cuvintele Sfântului Apostol Petru: „Hristos a pătimit cu trupul” (I Petru 4, 1). Cu alte cuvinte, Hristos a suferit nu ca Dumnezeu, ci cu trupul Său, patimile fiind proprii nu firii dumnezeiești, ci firii umane. În sensul acesta, Logosul este nepătimitor, dar din cauza trupului pe care L-a asumat, I se atribuie patimile, care sunt proprii trupului, iar trupul este al Mântuitorului. În acest sens, Sfântul Atanasie cel Mare spune:

„Dar ca să poată cunoaște cineva mai exact nepătimirea firii Cuvântului și neputințele ce se atribuie Lui din pricina trupului, e bine să audă pe fericitul Petru. Căci acesta s-a făcut martor vrednic de crezare despre Mântuitorul. El scrie în epistola sa zicând: «Deci Hristos pătimind pentru noi cu trupul» (I Petru 4, 1). Așadar, când se spune că a flămânzit, a însetat, a obosit, că n-a știut, că a adormit, că a plâns și S-a rugat și a fugit și S-a născut și a cerut să fie ferit de patimi și, simplu, toate ale trupului să se înțeleagă fiecare acestea potrivit cu ceea ce am spus înainte: că Hristos a flămânzit, a însetat pentru noi cu trupul; că a spus că nu știe și a fost pălmuit și a obosit pentru noi cu trupul; S-a înălțat, S-a născut,

<sup>39</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola către Adelfie împotriva arienilor*, în col. PSB., vol. 16, traducere Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 180-181.

<sup>40</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, 34, p. 540.

a crescut cu trupul; I-a fost frică și S-a ascuns cu trupul; a spus: «De este cu puțință să treacă de la Mine acest pahar» (Matei 26, 39), a fost lovit și a primit bățai pentru noi cu trupul; și toate cele de felul acesta le-a răbdat pentru noi cu trupul. De aceea nici Apostolul n-a zis «Hristos a pățimit cu dumnezeirea», ci «a pățimit pentru noi cu trupul», ca să se știe că patimile nu sunt proprii Cuvântului după fire, ci proprii trupului prin fire<sup>41</sup>.

După cum spuneam, datorită faptului că Sfântul Atanasie cel Mare neglijează să afirme prezența sufletului rațional în firea omenească asumată de către Logosul divin, îi va fi greu să explice cum desființează Cuvântul întrupat suferințele și slăbiciunile trupului pe care le-a asumat, oferindu-le ca jertfă. Evident, că susținător și apărător al credinței niceene, Sfântul Părinte nu putea admite că Logosul divin a fost subiectul suferințelor și patimilor trupești ale lui Hristos. O insensibilizare a trupului lui Hristos prin prezența Logosului divin în Acesta ar contrazice economia mântuirii noastre. Tocmai de aceea, Sfântul Atanasie cel Mare folosește ideea că trupul, aparținând în întregime Cuvântului lui Dumnezeu, primește rolul și cinstea vieții și ființei Acestuia: nemurirea și ne-pățimirea. Arienii coborau disputa pe terenul psihologic al vieții lui Iisus Hristos, unde chemarea lui Dumnezeu prin rugăciune și suferințele care erau fenomene sufletești situau Logosul divin la nivelul sufletului creat. Dar în hristologia atanasiană, sufletul rațional al Mântuitorului nu este un factor teologic, altfel ar fi fost necesar să explice suferințele pe care le-am putea denumi «spirituale»<sup>42</sup>. Așadar, experiențele interioare ale Mântuitorului, ce ar fi putut fi atribuite unui suflet rațional omenesc, sunt atenuate în teologia atanasiană, iar neștiința Lui ca om nu era o neștiință adevărată, ci o consecință proprie naturii omenești de la început.

Tot în sensul prezenței sufletului rațional în Ipostasul Cuvântului întrupat, în textele Sfântului Atanasie nu se precizează rolul acestuia în unitatea teantropică a Mântuitorului Iisus Hristos. Arie și Apolinarie negau prezența sufletului omenesc în Iisus Hristos, întrucât, afirmau aceștia, Logosul a luat locul sufletului rațional. Chiar dacă Sfântul Atanasie cel

<sup>41</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, 34, pp. 539-540.

<sup>42</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, pp. 203-204.

Mare este adeptul hristologiei de tip Logos-sarx, spre deosebire de cei doi ereziarhi, nu neagă într-un mod explicit existența sufletului omenesc din Hristos, dar nici nu răspunde satisfăcător la întrebarea despre legătura dintre Logosul divin și trupul asumat de către Acesta. Cu un veac înainte, marele didascal alexandrin Origen, vorbise despre sufletul lui Hristos, ca intermediar între trup și Dumnezeu. Cu toate acestea, moartea Domnului, conform Sfântului Atanasie cel Mare, este o separare a Logosului dumnezeiesc de trup în care sufletul nu are niciun rol<sup>43</sup>.

Anul 362 va marca, totuși o nouă orientare în gândirea Sfântului Atanasie cel Mare. În *Tomosul* emis de Sinodul din Alexandria către antiohieni, Sfântul Părinte căuta o reconciliere între cele patru poziții ortodoxe. Referitor la sufletul rațional din Mântuitorul Iisus Hristos, *Tomosul* spune:

„Domnul n-a avut un trup fără suflet, fără sensibilitate și fără inteligență. Căci este imposibil ca Domnul, făcându-Se om pentru noi, trupul Său să fie fără inteligență, și mântuirea nu numai a trupului, ci și a sufletului să nu fie luată de Cuvântul însuși”<sup>44</sup>.

De la data acestui sinod, prezidat de Sfântul Atanasie, poziția sa hristologică a devenit corectă. Realitatea sufletului, așa cum apare în *Tomosul către antiohieni*, nu a fost evidențiată așa cum ar fi trebuit de către adversarii ulteriori ai ereziei apolinariste. Ea este precizată și confirmată în *Epistola către Epictet*, în care găsim argumentele utilizate în *Tomosul sinodal*. De aici rezultă că Sfântul Atanasie cel Mare nu a refuzat niciodată să accepte sufletul omenesc în Ipostasul divino-uman al Mântuitorului Iisus Hristos. De asemenea, nu întâlnim în scrierile Sfântului Atanasie nicio frază care să sugereze sensul hristologic a lui Apolinarie, gândirea Sfântului Părinte fiind total diferită de cea a ereticului<sup>45</sup>. În *Epistola către*

<sup>43</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 204.

<sup>44</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Tomos ad Antiochianos*, PG 26, col. 796 A-809 C, 7, apud. Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, pp. 204-205.

<sup>45</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 205.

Epictet, Sfântul Părinte combate pe Apolinarie cu un ton de vehementă indignare:

„Ce iad a născocit să spună că trupul cel din Maria este de o ființă cu dumnezeirea Cuvântului, sau că Cuvântul S-a prefăcut în carne, în oase, în păr și în trupul întreg și S-a preschimbat din firea Sa? Și cine a auzit în Biserică, sau în general de la creștini, că Domnul a purtat un trup închipuit și nu după fire? Sau cine a ajuns la atâta necredință, încât să spună și să cugete că însăși dumnezeirea cea de o ființă cu Tatăl s-a tăiat împrejur și s-a făcut, din desăvârșită, nedesăvârșită? Și că ceea ce s-a pironit pe lemn n-a fost trupul, ci Însăși ființa Înțelepciunii creatoare? Sau cine, auzind că nu din Maria, ci din ființa Lui Și-a făcut Cuvântul Sieși un trup pătimitor, ar mai numi creștin pe cel ce spune acestea? Cine a născocit această impietate neîngăduită? Sau cui i-ar fi venit măcar în minte să spună că cel ce zice că trupul Domnului e din Maria nu mai cugetă în dumnezeire o Treime, ci o pătrime? Și că, pentru a evita aceasta, cei ce cugetă așa spun că trupul pe care l-a îmbrăcat Mântuitorul din Maria este din ființa Treimii. De unde au scos iarăși unii impietatea egală cu cele de mai înainte, ca să spună că trupul nu e mai tânăr decât dumnezeirea Cuvântului, ci e coetern cu El, fiindcă s-a constituit din ființa Înțelepciunii? Și cum au îndrăznit unii, care-și mai zic creștini, să pună la îndoială faptul că Domnul născut din Maria este Fiul lui Dumnezeu prin ființă și fire, iar după trup este din sămânța lui David și din trupul Sfintei Maria? Cine sunt cei ce s-au făcut atât de îndrăzneți, încât să spună că Hristos, Care a pătimit cu trupul și S-a răstignit, nu este Domnul și Mântuitorul și Dumnezeu și Fiul Tatălui? Sau cum vor să se numească creștini cei ce spun că Cuvântul a venit la un om sfânt ca la unul dintre prooroci și nu S-a făcut El însuși om, Care a luat din Maria trupul, ci altul este Hristos și altul Cuvântul lui Dumnezeu, Cel care este Fiul Tatălui dinainte de Maria și dinainte de veci? Sau cum pot fi creștini cei ce zic că altul este Fiul și altul Cuvântul lui Dumnezeu?”<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola către Epictet, episcopul Corintului*, II, în



Sfântul Atanasie arată contradicțiile hristologiei apolinariste, punând în evidență realitatea trupului lui Hristos, originea trupului Său din Sfânta Maria și deofințimea Lui cu trupul nostru.

Prin urmare în opoziție totală față de hristologia ereticului Pavel de Samosata, Sfântul Atanasie cel Mare a susținut o unitate ființială în Mântuitorul Iisus Hristos. Pentru Sfântul Atanasie, Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, n-a venit într-un om, ca într-un prooroc, hristologia sa fiind legată de interpretarea textului ioaneic: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14). Cuvintele Sfântului Ioan Teologul au devenit pentru Sfântul Atanasie cel Mare afirmația hristologică fundamentală numită Logos-sarx. În această formulă nu se afirmă existența sufletului uman, deși, cum am văzut, Sfântul Părinte nu i-a negat niciodată realitatea. Unitatea divino-umană în Hristos este înțeleasă în sens paulin, ca «Întrupare» și «sălășluire în trup», ca într-un templu. Prin Întrupare, Logosul nu Se schimbă; Mântuitorul este «Logosul purtător de trup», nu «Om purtător de Dumnezeu», în sensul de teofor. Dimensiunea teologică a sufletului omenesc la Sfântul Atanasie cel Mare apare în *Tomosul către antiohieni* și în lucrarea *Contra lui Apolinarie*. În timpul morții, spune Sfântul Părinte, Hristos Domnul Și-a arătat propriul Lui suflet omenesc ca să fie și ca om nebiruit de către moarte<sup>47</sup>.

#### 4. Concluzii

Învățătura hristologică a Sfântului Atanasie cel Mare arată că Hristos Domnul este o Persoană divino-umană și că lucrările Lui aparțin simultan ambelor naturi sau firi. Logosul sau Cuvântul întrupat a luat asupra Sa suferințele trupului pe care și l-a asumat, dar în același timp dumnezeirea Lui a rămas nepătimitoare. Mântuitorul Iisus Hristos are două firi, două voințe și două lucrări. Sfântul Atanasie subliniază faptul că Logosul

---

volumul, „Sfântul Atanasie cel Mare. Epistole și Viața cuviosului părintelui nostru Antonie”, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 246-247.

<sup>47</sup> Prof. Univ. Dr. Irineu POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, p. 205.

divin s-a întrupat deoarece numai Dumnezeu putea să salveze neamul omenesc după căderea în păcat a protopărinților Adam și Eva. Întruparea, pentru Sfântul Părinte, nu a modificat condiția transcendentă a Logosului dumnezeiesc. Conform Sfântului Atanasie cel Mare, unitatea Logosului dumnezeiesc cu firea Sa umană se manifestă prin așa numita *comunicatio idiomatum* (comunicarea însușirilor). În fiecare lucrare săvârșită de către Logosul întrupat se arată atât dumnezeirea, cât și omenitatea Acestuia. În concepția Sfântului Părinte, Mântuitorului Iisus Hristos i se cuvine o singură închinare, deoarece El este Dumnezeu-om. Datorită faptului că Sfântul Atanasie era susținătorul hristologiei de tip Logos-sarx, care neglija să afirme prezența sufletului rațional în natura umană asumată de către Fiul lui Dumnezeu, îi va fi dificil să explice cum Logosul întrupat a desfințat suferințele și slăbiciunile trupești pe care și le-a asumat, dar cu toate acestea Sfântul Părinte nu a negat niciodată prezența sufletului uman în Ipostasul divino-uman al lui Hristos.

## Perspectivă morală asupra tulburării de personalitate obsesiv-compulsivă

**Pr. Drd. Petru Marcel SUCIU**

prsuciu@yahoo.com

### **Summary:**

*In the contemporary pshycology and psychiatry, in the process of elaboration of the scientific theories regarding the personality it is most often spread the tendancy to find similar ways to connect science, religion and the work of priests and psychaitrists-to go together on the path of help, respect and exchange of experience, to guide a healthy way of thinking and also cure the humain mind.*

### **Keywords:**

*Pshycology, psychiatry, personalitity, moral, spirituality*

Conform Dicționarul Explicativ al limbii române, obsesia este "tulburare a voinței care se manifestă prin idei fixe, prin dorința irezistibilă de a face un act determinat, bolnavul fiind conștient de caracterul anormal al acțiunilor sale. Imagine sau idee inadecvată care revine neîncetat în câmpul conștiinței, stăruitor și anormal; preocupare chinuitoare. Imagine sau idee care te urmărește stăruitor, anormal; preocupare chinuitoare, frământare neîncetată provocată de un gând sau de o imagine".<sup>1</sup> Mergând mai departe "obsesiile sunt ideii, gânduri, impulsuri

<sup>1</sup> <https://dexonline.ro/definiție/obsesie>.

sau imagini persistente care sunt experimentate ca intruzive și inadecvate și care cauzează un disconfort marcant; conținutul acestora obsesii este străin individului, nu este în controlul lui propriu și nu este tipul de gânduri pe care ar fi dorit să îl aibă”<sup>2</sup> Altfel spus, obsesie este o

”imagine, gând sau stare afectivă care ia în stăpânire conștiința în mod perseverent și intens, împotriva voinței subiectului și a funcțiilor critice intelectuale, obsesia persistă parazită, devine chinuitoare și permanentizându-se exprimă un simptom de nevroză. Subiectul conștientizează anormalitatea obsesiei, deseori caută să o ascundă pentru a evita desconsiderare a celor din jur și astfel, cuprins de anxietate, ajunge la acte nefirești, dovedește perturbații de comportament”<sup>3</sup>

A. Adler consideră că obsesia poate apărea ca urmare a fugii de realitate, a transpunerii conflictelor vitale într-un cadru imaginar. P. Janet consideră obsesia ca pe un gând prevalent ce se impune atenției și care determină un travaliu mental prelungit și penibil, angoasant tocmai prin aceea că subiectul îi recunoaște, în parte, inutilitatea și absurdul iar, în sfârșit, Pavlov definește obsesiei ca un focar nervos caracterizat prin inerție patologică ce se fixează reflex.<sup>4</sup> Din cele de mai sus se vede clar că obsesiile pot fi de natură intelectuală, ca idei fixe, sau de natură somatică exprimată prin impulsivitate necontrolată și/sau inhibivitate irațională și toate împreună exprimă ceva din modul de manifestare a personalității umane sau mai bine spus exprimă o latură anormală, bolnavă ce derivă din tulburarea pe care o resimte omul ca atare.

Persoanele care devin conștiente de aceste obsesii caută să le ignore, să le suprimă sau să le neutralizeze cu alte gânduri sau cu alte acțiuni. Când vorbim de acțiuni care încearcă să neutralizeze obsesiile vorbim despre compulsi.

Tot Dicționarul Explicativ al limbii române spune despre compulsi că este

---

<sup>2</sup> Dr. Rodica Cristina DOGAR, medic primar psihiatrie – [www.cdt-babes.ro/articole/obsesie-compulsie.php](http://www.cdt-babes.ro/articole/obsesie-compulsie.php).

<sup>3</sup> [www.psychologies.ro/cuvânt/obsesie](http://www.psychologies.ro/cuvânt/obsesie).

<sup>4</sup> [www.psychologies.ro/cuvânt/obsesie](http://www.psychologies.ro/cuvânt/obsesie).

”trebuință imperioasă și tendință obsesivă spre desfășurarea unei conduite repetitive, cu semnificație patologică care, dacă nu se manifestă, conduce la tensiune psihică, neliniște etc. Specific compulsiiei este caracterul său neintenționat, involuntar, conduita determinată astfel neavând utilitate pentru individ”<sup>5</sup>

Specialiștii completează

”compulsiile sunt comportamente repetitive (exemplu: spălatul mâinilor, ordonatul, verificatul) sau acte mentale (exemplu: numărutul, repetare de cuvinte în gând) cu scopul de a reduce neliniștea și anxietatea intensă”<sup>6</sup>

Termenii de obsesie și compulsiie sunt utilizați și în cadrul conduitelor normale și desemnează preocupări și scopuri neobișnuit de intense și de durabile, conștiente și asumate liber, dar odată ce scopul este atins ele încetează. Și nu numai, deoarece efectul supărător este asumat în vederea atingerii unor obiective definite superioare. Când nu sunt controlabile și devin

”model persistent de trăiri interioare și comportament care se îndepărtează semnificativ de la normele specifice mediului cultural din care provine individul, este pervaziv (generalizat) și rigid (...) este stabil în timp și conduce la suferințe și disfuncție”<sup>7</sup>

atunci vorbim de tulburări de personalitate. În speță tulburarea de personalitate obsesiv-compulsivă.

Trebuie remarcat încă de la început că tulburarea obsesiv-compulsivă este o manifestare a personalității, și văzută ca atare. Așa și este tratată de psihologie și psihiatrie. Acestea lasă deoparte noțiunea de persoană care e definită ca sediul central al statutelor, rolurilor și comportamente-

<sup>5</sup> <https://dexonline.ro/definiție/compulsie>.

<sup>6</sup> Dr. Rodica Cristina DOGAR, [www.cdt-babes.ro/articole/obsesie-compulsie.php](http://www.cdt-babes.ro/articole/obsesie-compulsie.php).

<sup>7</sup> American Psychiatric Association, *DSM-5, Manual de diagnostic și clasificare statistică a tulburărilor mintale*, Ediția a 5-a, traducere Dr. Mădălina Cristina GOIA, Dr. Cristina Amelia BOTEZ, Dr. Anca W. GHEORGHIU, Dr. Cristina Gabriela POPP, Dr. Adriana Mihaela MOSOR, Dr. Mariana MINEA, Editura Medicală Callisto, București, 2016, p. 645.

lor generate dinamic din interacțiunea cu mediul, societatea, sinele etc. Pentru că

”personalitatea e un termen destul de larg răspândit al cărui sens este cunoscut limbajului comun. Majoritatea folosesc termenul pentru a se referi la un ansamblu de caracteristici care definesc modul în care o persoană percepe lumea și reacționează la împrejurări - ceva ce ține de procesele de gândire și comportamentele asociate în anumite împrejurări. În psihologie, el ar putea fi definit ca fiind suma trăsăturilor emoționale, cognitive și comportamentale, unice fiecărui individ, învățate și dezvoltate prin experiență, relativ consistente de-a lungul timpului”<sup>8</sup>

Persoana, ca natură, ca izvor a personalității rămâne ceva neelucidat științific, ceva definit filozofic și exprimat metafizic

”este puțin probabil să găsim un consens între psihologi cu privire la natura personalității. Nu există o perspectivă unică asupra căreia toți cercetătorii să cadă de acord. Dificilă este însă găsirea unui acord nu numai în ceea ce privește definirea personalității, dar mai cu seamă referitor la caracteristicile acesteia. Mai degrabă decât să caute o convergență, psihologii aparținând diverselor școli, au avansat definiții și teorii ale personalității pe care le-au susținut și apărut cu o pasiune și o convingere demne de invidiat”<sup>9</sup>

Și totuși, după aprofundarea cercetărilor se concluzionează că atât persoana cât și manifestările ei sunt dinamice, sunt într-o devenire, că deși există aspecte oarecum statice ele pot fi cunoscute și ajustate: ”atunci când ne propunem să studiem sistematic și intensiv indivizii, în fapt noi vrem să știm ce sunt ei, de ce se comportă într-un anumit fel și cum au devenit ceea ce sunt. Ca atare orice teorie asupra persoanei trebuie să fie în măsură să ofere răspunsuri la aceste trei întrebări. Întrebarea ”CE” se referă la caracteristicile persoanei și la modul cum este ea organizată în relațiile cu ceilalți. Întrebarea ”DE CE” se orientează spre motivele ce particularizează comportamentul individului. Răspunsurile la această între-

<sup>8</sup> [https://ro.wikipedia.org/wiki/Psihologia\\_personalit%C4%83%C8%9Bii](https://ro.wikipedia.org/wiki/Psihologia_personalit%C4%83%C8%9Bii).

<sup>9</sup> [https://ro.wikipedia.org/wiki/Psihologia\\_personalit%C4%83%C8%9Bii](https://ro.wikipedia.org/wiki/Psihologia_personalit%C4%83%C8%9Bii).

bare relevă aspectele motivaționale ale persoanei; ex. de ce a decis să se deplaseze și de ce tocmai în acea direcție? "De ce" este o mamă supra-protectivă? - pentru că acest mod de a fi o face fericită, pentru că ea caută să ofere copiilor săi ceea ce ei i-a lipsit în copilărie sau doar pentru a evita manifestarea oricărui resentiment din partea copiilor? O persoană a dezvoltat o depresie ca urmare a unei umiliri, din cauza unei iubiri pierdute sau dintr-un sentiment de vinovăție? Întrebarea "CUM" se referă la factorii determinanți ai personalității. În ce mod și în ce măsură forțele genetice și cele ambientale au interacționat pentru a determina structura și funcționarea actuală a personalității.

Ca atare o teorie ne poate ajuta să înțelegem în ce măsură, spre exemplu, anxietate este o caracteristică personală, cum s-a dezvoltat această caracteristică de personalitate, de ce anxietatea se relevă doar în anumite contexte și de ce individul adoptă preferențial un anumit comportament atunci când este anxios?

Răspunsurile pe care le primim când adresăm asemenea întrebări ne conduc la trei concepte, deosebit de utile în înțelegerea personalității. Acestea sunt: structura, procesele, creșterea și dezvoltarea. Termenul de structură se referă la cele mai stabile și mai trainice aspecte ale personalității. Acestea reprezintă "cărămizile" edificiului numit personalitate. Ele sunt comparabile cu părțile componente ale corpului uman sau cu ceea ce atomii și moleculele sunt în fizică și chimie. Concepte structurale precum trăsăturile, răspunsurile, obișnuințele, sinele, etc. au devenit foarte populare și utile în încercările de a răspunde la întrebarea "ce sunt oamenii". Procesele se referă la conceptele dinamic-motivaționale pe care le utilizăm atunci când căutăm explicații pentru un anumit comportament. Dacă reiterăm modelul corpului uman atunci trebuie să acceptăm că acesta trebuie gândit nu doar în termenii unei organizări, structurări a părților ci și în cei ai unor procese ce relaționează aceste părți. Similar personalitatea deține procese ce servesc dimensiunii funcționale, ce inițiază și întrețin comportamentele individuale. Sintagma creștere și dezvoltare este puternic relaționată cu cele două concepte anterioare. O teorie privind creșterea și dezvoltare trebuie să ofere cele mai coerente argumente privitoare la modificările structurale de la naștere la maturitate precum și pentru schimbările corespunzătoare ale proceselor personalității, invocând de fiecare dată factorii determinanți. În acest sens diferitele teorii accentuează fie rolul factorilor genetici, fie al celor

ambientali (cultură, clasa socială, familie, etc.) ca principali determinanți ai personalității”<sup>10</sup>

Odată clarificate cele de mai sus revenim la tulburarea de personalitate obsesiv compulsivă și o înțelegem ca pe o suferință născută pe fondul unei persoane umane în devenire ce tinde, firesc, spre desăvârșire.

Criteriile de diagnostic pentru TPOC se regăsesc definite de DSM-5 astfel: ”Un tipar pervaziv caracterizat prin preocuparea pentru ordine, perfecționism și pentru a deține controlul mental și relațiile interpersonale în detrimentul flexibilității, receptivității și eficienței, care debutează la vârsta de adult tânăr, se manifestă în diverse situații și îndeplinește patru (sau mai multe) din următoarele criterii:

preocuparea pentru detalii, reguli, listă, ordine, organizare sau programare în asemenea măsură încât scopul principal al activității se pierde.

grija excesivă pentru perfecțiune în cele mai mici detalii interferă cu efectuarea proiectelor (e.g., este incapabil să termine un proiect deoarece standardele sale personale excesiv de riguroase nu sunt respectate).

este excesiv de dedicat muncii și productivității, ceea ce nu lasă timp pentru prietenii și activități relaxante (orele lungi de muncă nu pot fi explicată de nevoi financiare).

scrupulozitate rigiditate și inflexibilitate în materie de etică și valori (comportament care nu se explică prin norme culturale sau religioase).

este incapabil să arunce obiecte uzate, stricate sau nefolositoare chiar dacă nu au nicio valoare sentimentală.

refuză să delege altora sarcini sau să lucreze cu alte persoane dacă aceștia nu acceptă să facă lucrurile după regulile sale

adoptă un stil de a cheltui foarte restrictiv, atât față de sine cât și față de alții; consideră că banii trebuie economisiți pentru eventuale catastrofe.

sunt rigizi și încăpățânați”<sup>11</sup>

<sup>10</sup> [https://ro.wikipedia.org/wiki/Psihologia\\_personalit%C4%83%C8%9Bii](https://ro.wikipedia.org/wiki/Psihologia_personalit%C4%83%C8%9Bii).

<sup>11</sup> American Psychiatric Association, *DSM-5, Manual de diagnostic și clasificare statistică a tulburărilor mintale*, Ediția a 5-a, p. 678.



În ceea ce privește elementele de diagnostic, DSM 5 în comparație cu DSM IV introduce încă de la început ca element cheie "prezența unui tipar (sau patern n.n.) caracterizat prin preocuparea permanentă pentru ordine, perfecționism și pentru a deține controlul mental și în relațiile interpersonale în detrimentul flexibilității, receptivității și eficienței".<sup>12</sup> Se explică apoi elementele asociate care susțin diagnosticul ținând-se cont de mediul cultural, gen și de diferențele induse de tulburarea obsesiv compulsivă propriu-zisă, tulburarea de colecționarism precum și alte tulburări de personalitate și trăsături de personalitate. La fel în ultimul DSM acuratețea prevalenței a crescut, specificând-se că "tulburarea obsesiv compulsivă este una dintre cele mai frecvente tulburări de personalitate în populația generală, cu o prevalență estimată cuprinsă între 2,1-7,9%".<sup>13</sup>

Ar fi interesant ca pe baza și modelul criteriilor de diagnostic pentru tulburarea de personalitate obsesiv compulsivă să încercăm să identificăm și aspectele care diferențiază această tulburare de un comportament normal. Prezența unui tipar precum și preocuparea pentru ordine, perfecțiune și control țin de un echilibru psihic făcând viață ușor de suportat și aducând satisfacție reale oamenilor. Astfel:

poți fi preocupat de detalii, reguli, ordine, organizare sau planuri dar fără a pierde din vedere obiectivul major ce trebuie îndeplinit. O ierarhizare corectă va pune mereu în prim plan îndeplinirea obiectivului în detrimentul mijloacelor.

te poți perfecționa în îndeplinirea sarcinilor ce îți revin dar fără a renunța la îndeplinirea lor atunci când condițiile obiective sau subiective nu se ridică la nivelul atins sau cerut de tine.

poți fi devotat muncii și productivității dar fără a exclude activitățile recreative și relațiile interpersonale. Poți avea episoade excesive, tranzitorii de scurtă durată, atunci când există necesități reale de natură economică sau interpersonală.

când identitatea ta culturală sau religioasă o justifică poți fi conștiincios, scrupulos și inflexibil în probleme de morali-

<sup>12</sup> American Psychiatric Association, *DSM-5, Manual de diagnostic și clasificare statistică a tulburărilor mintale*, Ediția a 5-a, p. 679.

<sup>13</sup> American Psychiatric Association, *DSM-5, Manual de diagnostic și clasificare statistică a tulburărilor mintale*, Ediția a 5-a, p. 681.

tate, etică sau valori dar fără a impune celor din jur un comportament similar.

atunci când anumite obiecte capătă valoare sentimentală sau religioasă ele pot fi păstrate chiar dacă sunt uzate sau inutile iar îndepărtarea lor trebuie făcută în așa fel încât să nu lezeze sentimentul sau credința proprie.

poți refuza să delegi sarcini sau să lucrezi cu alte persoane când acestea nu îți acceptă modul de a fi, identitatea culturală sau religioasă. Altfel, în probleme interpersonale trebuie să primeze colegialitatea și deschiderea față de celălalt în vederea realizării scopurilor propuse.

poți fi econom față de tine și darnic față de alții fără a avea griji inutile față de un viitor incert.

poți fi rigid și încăpățânat când obiectivul merită.

Și am putea merge mai departe precizând că dacă cel puțin patru dintre punctele de mai sus nu sunt îndeplinite de o persoană, putem vorbi de tulburări de comportament și chiar de cogniție. Spunem aceasta deoarece în tulburarea de personalitate obsesiv convulsivă se recomandă în principal terapia cognitiv comportamentală.

Ce este terapia cognitiv comportamentală? Cercetând literatura de specialitate aflăm că

”terapia comportamentală include o serie de tehnici având scopul de a-i determinat pe oameni să își modifice comportamentul”.<sup>14</sup>

Din istoria ei recentă aflăm că

”începând din anul 1960, Albert Bandura a dezvoltat teoria învățării care combină tehnicile condiționării clasice și operante cu învățarea observațională. După această perioadă au apărut o serie de școli terapeutice cognitiv-comportamentale din care menționăm terapia rațional-emoțională a lui Ellis, terapia cognitivă a lui Beck, strategiile de inoculare a stresului și antrenamentul de autoinstruire pusă la punct de Meichenbaum. Începând cu anii 70 terapia comporta-

<sup>14</sup> Irina HOLDEVICI, *Tratat de psihoterapie cognitiv-comportamentală*, colecție coordonată de Simona Reghintovschi, Editura Trei, București, 2011, p. 9.

mentală a devenit o orientare dominantă în psihologie, cu multiple aplicații în domeniul educațional, psihoterapiei, psihiatriei, asistenței sociale, dar și în domeniul industriei și a afacerilor. Deși implică strategii diferite, terapiile comportamentale au câteva caracteristici comune: focalizarea asupra comportamentului, accentul pus pe tehnicile de învățare și evaluarea riguroasă a rezultatelor (Kadin, 1994). La ora actuală, în cadrul orientării comportamentale un loc central îl ocupă terapia cognitiv-comportamentală care pune un accent deosebit pe rolul factorilor cognitivi în înțelegerea și modificarea comportamentului subiecților. Acești factori, cum ar fi, de pildă, vorbire interioară, sunt considerați mediatori ai schimbărilor în plan comportamental (Bandura, 1969, 1986, Bech, 1976, Bech și Weishoov, 1995, Fishman și Franks, 1997, Goldfried și Davidson, 1976, Lazarus, 1989, London, 1986, Mahoney, 1977, 1979, 1991, Mechenbaum, 1977, 1985). Principiul de bază a orientării comportamentale în psihoterapie, postulează faptul că ființa umană este producătorul și produsul mediului său înconjurător.”<sup>15</sup>

Se poate observa că în raport cu psihanaliza de tip freudian, terapie mult folosită până la apariția terapiilor comportamentale, avem de a face cu o evoluție pe care mulți o percep ca pe o revoluție. Ar fi interesant de amintit momentul inspirațional care produce această transformare. Îl găsim în memoriile unuia dintre părinții terapiilor comportamentale, Albert Ellis:

”Pe măsură ce Ellis pătrundea mai adânc în psihanaliză, devenea mai dezamăgit. Apoi, într-o zi, în 1953, lucra cu o pacientă femeie care nu reușea să obțină un loc de muncă și fusese interviuată de mai mulți interviuatori bărbați. Ea își atribuia performanța scăzută fricii sale de bărbați, fiindcă bărbații cu o anumită autoritate îi aminteau de tatăl ei care o bătea când era copil. Ellis a făcut o remarcă sarcastică: dar tatăl dumneavoastră este mort. Imediat, pacienta a replicat ceva de genul: vreți să spuneți că nu tatăl meu este cel care mă sperie atât de tare, ci ceea ce îmi spun chiar acum despre

<sup>15</sup> Irina HOLDEVICI, *Tratat de psihoterapie cognitiv-comportamentală*, p. 10.

trecut mă face să mă simt altfel?, Elis a replicat: Da, și faptul că vă spuneți încontinuu același lucru nu face altceva decât să vă întărească credința falsă. În acel moment, în cadrul relației dintre pacienți și Albert Ellis a luat naștere revoluția cognitivă în psihoterapie”<sup>16</sup>.

Și a fost doar începutul care face din psihologie o știință pozitivă, cuantificabilă, perfect structurată pe nevoile imediate ale pacientului și oferind soluții concrete. De aici și până la nașterea sistemelor psihologice comportamentale nu a fost decât un pas: ”dar Ellis a mers și mai departe. În explicația cu privire la teoria sa din 1955, precum și în textul din 1961 scris cu Harper și în sa *Magnum opus*, Ellis a susținut că un gând și un sentiment ar putea fi separate doar în cazuri izolate. A fost de acord că ar putea exista gânduri și sentimente pure, dar că acestea sunt rare. În cea mai mare parte a timpului, un gând nu poate fi separat de un sentiment și viceversa”<sup>17</sup>. Ca atare, ”Ellis a acordat o importanță foarte mare legăturii dintre gânduri și emoții”, și astfel se naște sistemul de referință căci ”dacă gândul sau evenimentul activator (A) este investit cu o emoție sau, altfel spus, este asociat cu o consecință (C), atunci, potrivit lui Ellis, (B)-ul leagă cele două fie pozitiv, fie negativ”<sup>18</sup>. Iar (B)-ul prin intermediul restructurării și imageriei, prin procese îndelung exersate, prin conceperea unui plan, duc la o schimbare înțeleaptă în bine. Totuși ”într-o anumită măsură, modelul A B C redă mai mult o structură decât formula exactă a modului în care se petrec lucrurile. Anumiți oameni de știință cognitiști (Daniel David și Mircea Miclea, de exemplu) susțin că legătura B C din cadrul modelului A B C este atât de strânsă, încât, atunci când unul dintre cele două elemente este modificat, și celălalt se modifică”<sup>19</sup>.

Cât privește principiile terapiilor comportamentale aceste au fost tratate de Spiegler și Guevremont astfel:

---

<sup>16</sup> Albert ELLIS, *Evoluția unei revoluții. Bazele psihoterapiei rațional-emoțive*, Editori James MCMAHON, Ann VEMON, traducere Mihaela CHEREJI, Editura Trei, *Psihologie Psihoterapie*, colecție coordonată de Simona REGHINTOVSKI, București 2015, p. 12.

<sup>17</sup> Albert ELLIS, *Evoluția unei revoluții. Bazele psihoterapiei rațional-emoțive*, p. 15.

<sup>18</sup> Albert ELLIS, *Evoluția unei revoluții. Bazele psihoterapiei rațional-emoțive*, p. 16.

<sup>19</sup> Albert ELLIS, *Evoluția unei revoluții. Bazele psihoterapiei rațional-emoțive*, p. 22.

1. Terapia comportamentală are la bază principii științifice derivate din cercetarea experimentală din domeniul învățării, principii bazate pe date de observație și nu pe convingeri personale.

2. Terapia comportamentală se ocupă de probleme curente ale clienților și de factorii care le influențează în prezent, fără a pune accent pe perspectivă istorică.

3. În terapia comportamentală clienții joacă un rol activ în cursul terapiei, angajându-se în diverse acțiuni menite să-i ajute să-și rezolve problemele și nu doar să vorbească despre acestea.

4. Terapia comportamentală se desfășoară pe cât posibil în mediul natural al clientului.

5. Terapia comportamentală pune accent pe tehnicile de autocontrol comportamental.

6. Tehnicile terapeutice sunt astfel construite, încât să se potrivească fiecărui client în parte.

7. Demersul terapeutic presupune un proces de colaborare între client și terapeut, acesta din urmă informând permanent clientul cu privire la natura și progresele terapiei.

8. Psihoterapia evoluează de la simplu la complex, de la situații facile la unele dificile.

9. Demersul terapeutic comportamental este relativ scurt, incluzând mai puține ședințe de psihoterapie și un interval de timp mai puțin extins, comparativ cu alte sisteme terapeutice.

10. Tehnicile terapeutice se combină în anumite pachete de strategii în vederea creșterii eficienței psihoterapiei.<sup>20</sup>

Ideea de bază a terapiei comportamentale este că "toate reacțiile/răspunsurile organismului uman, ca întreg, pot fi conceptualizate ca fiind comportamente deschise/exteriorizate sau închise/interiorizate. Comportamentele exteriorizate se referă la acele răspunsuri ale organismului uman ca întreg care pot fi observate și măsurate direct sau cu ajutorul unui aparat independent de subiectivitatea celui care le produce. Atunci când sunt generate utilizând mai ales musculatura striată și pot fi, în principiu, dublate de experiența faptului că au fost produse voluntar,

<sup>20</sup> Irina HOLDEVICI, *Tratat de psihoterapie cognitiv-comportamentală*, p. 11-12.

intenționat, ele se numesc comportamente operante, în sensul că operează asupra mediului. (...) Atunci când sunt produse automat de stimuli, implicând mai ales răspunsurile înnăscute/necondiționate al organismului ele se mai numesc comportamente respondente. (...) Comportamentele interiorizate se referă la acele reacții/răspunsuri ale organismului uman ca întreg care nu pot fi măsurate și observat independent de subiectivitatea celui care le produce. (...) ele pot fi măsurate și observate riguros în mod indirect, dependent de organismul care le produce. (...) Principalele caracteristici ale comportamentului luate în calcul atunci când îl măsoară, fără a fi exclusive, sunt: frecvența, intensitatea/amplitudinea, durata, latența. (...) Comportamentele, fie ele exteriorizate sau interiorizate, sunt guvernate de două principii fundamentale ale învățării: principiul condiționării clasice și principiul condiționării operante. (...) Modificând un răspuns – adesea comportamentul exteriorizat - se modifică în principiu și celelalte comportamente interiorizate asociate.<sup>21</sup>

Ideea fundamentală pe care se bazează terapia cognitivă este că

”prelucrările informaționale (cognițiile), fie ele conștiente sau inconștiente, generează răspunsurile subiectiv-emoționale/subiective, cognitive, comportamentale și unele reacții psihologice ale subiectului uman. Schimbarea acestor răspunsuri se face modificând prelucrările informaționale care le-au generat.”<sup>22</sup>

Și cum terapia cognitiv-comportamentală se încadrează metodelor pozitive, științifice de tratament, alți psihoterapeuți, Cornier și Cornier (1998), definesc obiectivele terapeutice astfel:

1. terapeutul oferă clientului motivația pentru stabilirea unor scopuri, Explică necesitatea stabilirii a acestora, precum și rolul lor în cursul terapiei și subliniază faptul că pacientul trebuie să joace un rol activ în cadrul acestui demers
2. clientul denumeste modificările pozitive pe care le așteaptă de pe urma terapiei

<sup>21</sup> Daniel DAVID, *Tratat de psihoterapii cognitive și comportamentale*, Ediția a III-a revizuită și adăugită, Seria *Collegium. Psihologie*, inițiată de Adrian NECULAU, Editura Polirom, București, 2017, p. 29.

<sup>22</sup> Daniel DAVID, *Tratat de psihoterapii cognitive și comportamentale*, p. 29.

3. atenția este focalizată asupra a ceea ce clientul dorește să realizeze și nu asupra a ceea ce el nu dorește să facă

4. clientul împreună cu terapeutul stabilesc Dacă aceste obiective aparțin cu adevărat clientului și dacă au un caracter realist

5. se discută avantajele și dezavantajele beneficiile și costurile demersului de atingerea obiectivelor

6. clientul și terapeutul cad de acord dacă vor continua demersul de atingerea obiectivelor stabilite sau le vor reformula

7. odată stabilite obiectivele, începe demersuri de definire a acestora.<sup>23</sup>

Mergând mai departe în demersul nostru de introducere în TPOC observăm că s-a definit și rolul terapeutului în cadrul terapiei comportamentale. Astfel, după Spiegler și Guevrenont, terapeutul comportamentalist deține următoarele atribuții:

- culege în mod sistematic informații referitoare la antecedentele cu caracter situațional, amploarea și dimensiunile problemei în plan comportamental, precum și la consecințele acestora
- clarifică împreună cu clientul problemele acestuia
- planifica și stabilește comportamentele țintă
- formulează împreună cu clientul obiectivele terapiei
- identifică acele condiții care mențin problema
- implementează planul de schimbare
- evaluează succesele demersului terapeutic
- conduce viitoare demersuri de evaluare.<sup>24</sup>

Desigur, la nivel epistemologic, terapia cognitiv comportamentală a parcurs, în timpul scurtei sale istorii, toate fazele pe care orice evoluție/revoluție științifică le urmează. Se identifică clar cele 6 etape revoluționale pe care filozoful științei și epistemologul Thomas Kuhn le identifică în cartea intitulată *Structura revoluțiilor științifice*. Astfel, există o perioadă preparadigmatică în care datele obținute sunt întâmplătoare, superficiale, aleatorii. Cercetarea se bazează pe studii de caz, nu pe experiment. Fenomenele sunt abordate mai mult filozofic sau teologic. Urmează apoi faza de știință normală în care sunt descoperite aspecte

<sup>23</sup> Irina HOLDEVICI, *Tratat de psihoterapie cognitiv-comportamentală*, p. 13.

<sup>24</sup> Irina HOLDEVICI, *Tratat de psihoterapie cognitiv-comportamentală*, p. 14.

științifice semnificative, în care se reevaluează unele paradigme, teorii, modele, ipoteze științifice testabile, se rezolvă probleme de tip puzzle etc. Urmează apoi, firesc, perioada de criză. Atunci când paradigma științifică, deși acceptată de oamenii de știință, se confruntă cu numeroase predicții eronate, greșeli în teoriile și modelele sale explicative. Această criză conduce la un efort de sedimentare, de explicitare în care apare o nouă paradigmă, conformă. În cazul nostru, dacă terapiile comportamentale și-au demonstrat incapacitatea de a asimila satisfăcător constructul de prelucrare informațională acest lucru a adus apariția paradigme cognitive. Ca orice știință modernă, pozitivă și nouă paradigmă trece prin revoluția științifică. Lupta dintre terapia comportamentală și cea cognitivă în cadrul noii paradigme continuă până când se concretizează soluția salvatoare și suficientă a combinării acestora. În finalul etapelor de parcurs urmează ca noua paradigmă să treacă și ea prin faza de știință normală. Cu ocazia aceasta se sesizează potențialul fantastic, arsenalul de tehnici și proceduri impresionante aflate la dispoziția aceste noi terapii care dovedește științific a avea un impact semnificativ în modificarea răspunsul subiectului uman<sup>25</sup>. Cât privește rezultatele concrete, ne vom mulțumi să cităm o concluzie:

”bazându-ne pe o experiență clinică îndelungată și pe unele date oferite de cercetare, considerăm că terapia cognitivă este un tratament eficace și eficient pentru tulburarea de personalitate obsesiv compulsivă. Persoanele cu o tulburare compulsivă răspund deosebit de bine la anumite aspecte ale terapiei cognitive. Acestea țin de natura sa orientată asupra problemelor de folosire a temelor de acasă și de accentul pe care îl pune pe importanța proceselor de gândire. Indivizii cu tulburări de personalitate obsesiv-compulsivă preferă abordările terapeutice mai structurate și mai concentrate asupra problemelor, în locul abordărilor orientate în primul rând spre procesul terapeutic și pe relația de transfer ca modalitate de schimbare (Juni și Semel, 1982)”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Daniel DAVID, *Tratat de psihoterapii cognitive și comportamentale*, p. 53-57.

<sup>26</sup> Aaron T. BECK, Arthur FREEMAN, Denise D. DAVIS și colaboratorii, *Terapia Cognitivă a tulburărilor de personalitate*, Colecția Psihologul Expert, traducere de Mihaela Marian MIHĂILAȘ, Editura ASCR, Cluj-Napoca, 2011, p. 334.



Din cele de mai sus se observă cu ușurință că există o suferință reală a persoanelor bolnave de tulburări obsesiv compulsive, că aceste tulburări afectează atât fizic cât și psihic viața umană, că medicina a luat act de suferința aceasta și a găsit diferite modalități de a o ameliora și chiar de a o vindeca. Printre aceste modalități se numără și terapia cognitiv comportamentală ca o știință relativ recentă, din ce în ce mai bine structurată, mai bine fundamentată, cu metode și tehnici din ce în ce mai eficiente și într-o continuă dezvoltare, cu practicanți ce dețin un aparat principal cu o bază de date într-o continuă acumulare. Tocmai de aceea, eficacitatea acestor tehnici o dovedește ca principala resursă medicală în tratarea suferinței obsesiv compulsive.

Vom încerca în continuare o abordare, atât a suferinței obsesiv compulsive cât și a terapiei cognitiv comportamentale, din perspectiva moralei ortodoxe. Acest demers pleacă de la definiția moralei ortodoxe ca "viață în Hristos". Viață care se manifestă în condițiile datului și care ține cont de aceste condiții ce țin de unicitatea persoanei umane dar văzute și experimentate în lumina transcendenței sale. Chiar dacă viețuirea omului restaurat în Hristos, a omului duhovnicesc, este deasupra condiționărilor deterministe, această viețuire este o devenire, o creștere, o tensiune între deja și nu încă. Ca atare, viața în Hristos vizează toate aspectele existenței umane și nu numai.

Sigur, pentru a putea studia din latura moralei suferința obsesiv compulsivă e nevoie de câteva precizări antropologice din perspectiva credinței creștin ortodoxe. Așadar, conform învățăturii creștin ortodoxe, ființa omenească e alcătuită din trup și suflet.

"Sfinții Părinți au insistat adesea asupra faptului că ființa omenească nu este numai suflet, nici numai trup, ci una și alta laolaltă, de nedisociat. Afirmând că trupul face parte integrantă din însăși ființa omului, recunoscând acestuia o demnitate egală cu aceea a sufletului și refuzând să-i atribuiască o origine și un destin diferite de acelea ale sufletului, ei contrazic concepțiile spiritualiste potrivit cărora trupul n-ar fi decât un avatar al sufletului, semnul decăderii lui, o sursă de necurățenie pentru el, un mormânt care l-ar ține prizonier din hazard, un element care i-ar fi supraadaugat și neesențial, numai sufletul constituind esența omului, el trebuind să se

reveleze sau să se desăvârșească prin detașarea de trup, prin negarea progresivă a acestuia”<sup>27</sup>

Ei afirmă în mod constant că ”cele două substanțe care compun ființa omenească sunt distincte fără a fi separate și unite fără a fi confundate”.<sup>28</sup> Prin urmare ”orice mișcare a trupului e întovărășită de o mișcare a trupului, și orice mișcare a trupului de o mișcare a sufletului”.<sup>29</sup> Am putea remarca, desigur, că ceea ce psihologia comportamentală a descoperit relativ recent, spiritualitatea creștin ortodoxă o spune de la Hristos încoace. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune

”sufletul, răspândindu-se în tot trupul, asigură viața și mișcarea acestuia, în măsura în care, simplu prin natură și necorporal, nu este dispersat, nici închis în el, ci cuprinde fiecare din membrele lui, în măsura în care trupul este destinat să-l primească, potrivit posibilității care se află în mod natural în el, și este apt pentru lucrarea lui”.<sup>30</sup>

E important de reținut faptul interacțiunii dintre trup și suflet, soma și psihe în limbaj patristic, la modul ambivalent. Chiar dacă trupul nu are mișcare proprie, totuși interacțiunea lui cu mediul, stare lui de concordanță și funcționalitate, de normalitate sau degradare, influențează direct sufletul. Și viceversa e valabilă, chiar dacă sufletul e simplu. Mai mult, în preocuparea lor de a se cunoaște pe sine în lumina Duhului, Sfinții părinți merg și mai departe în disecarea sufletului. Îi atribuie acestuia trei puteri, trei niveluri de interacțiunea cu trupul și nu numai. Pe primul nivel se regăsește puterea vegetativă sau vitală de care se leagă instinctele primare și funcțiile de hrănire, de creștere și conservare și de reproducere. Aceste funcții scapă controlului voinței umane, operează independent de voința noastră. La nivelul următor se găsește

---

<sup>27</sup> Jean Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor mentale, experiența răsăritului creștin din primele secole*, Editura Harisma, București, 1997, p. 32.

<sup>28</sup> Jean Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor mentale, experiența răsăritului creștin din primele secole*, p. 34.

<sup>29</sup> Jean Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor mentale, experiența răsăritului creștin din primele secole*, p. 35.

<sup>30</sup> Jean Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor mentale, experiența răsăritului creștin din primele secole*, p. 37.

puterea animală sau poftitoare, trecătoare. Această putere are capacitatea de a avea senzații și de a percepe și comportă două elemente: mânia, de unde provin toate formele de agresivitate dar și voința în latura ei combativă, iar ca al doilea element, senzualul de care se leagă pofta, afectivitatea și înclinațiile. Tot senzualului i se adaugă imaginația sub forma ei primară. Puterea vegetativă împreună cu puterea poftitoare alcătuiesc la om partea irațională a sufletului dar dacă puterea vegetativă scapă controlului voinței, puterea poftitoare poate fi controlată de către facultățile puterii raționale sau de judecată. Această putere de judecată se află pe al treilea nivel și constituie principala caracteristică a naturii umane. Are două facultăți principale: rațiunea și spiritul sau intelectul. Aici, în rațiunea sa, în logoiul său, se află sediul capacității omului de a se autodetermina și, prin asta, latura superioară a voinței umane de care se leagă și atenția, precum și sediul conștiinței care este definită ca o lumină constitutivă firii umane prin care intelectul poate deosebi binele de rău. Apoi, la nivelul spiritului se află toate funcțiile umane superioare: inteligența intuitivă sau imaginația superioară ca mod de cunoaștere, facultatea contemplativă, gândirea, reflecția, judecata, discernământul, glasul interior de unde provin limbajul și memoria imediată și îndepărtată. Spiritul sau intelectul este cea mai înaltă capacitate a omului, capacitate prin care are posibilitatea de a se situa, de a se stăpâni și de a se transcende. Prin intelect/spirit

”omul e legat de Dumnezeu, se întoarce către El, tinde spre El și ajunge la contopirea cu El”<sup>31</sup>

iar rațiunea este chipul lui Dumnezeu în om, amprenta Sa, care deși poate fi murdărită, terfelită, adormită etc. dar nu poate fi niciodată ștearsă. Spiritul sau intelectul este nemuritor, dar nu prin sine și de la sine, ci prin harul dumnezeiesc care-l ține, este schimbător, dar putând să-și dirijeze propria schimbare, nu este în afara trupului ci unit cu acesta și nu este nici despărțit de sufletul simplu ci pătrunzând și capacitând, transfigurând, plasticizând atât puterea vegetativă cât și pe cea poftitoare. Consecința morală imediată este aceea că omul, în totalitatea lui, poate fi spiritualizat, poate fi unit cu Dumnezeu. Că viața în Hristos, morala ortodoxă, privește toate aspectele omului atât din perspectiva căderii cât

<sup>31</sup> Jean Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor mentale, experiența răsăritului creștin din primele secole*, p. 38-39.

și din cea a restaurării în Hristos. Spiritul sau intelectul devine principiul unității omului, mijlocul unirii cu Dumnezeu, sediul intim al persoanei umane ce conține ansamblul naturii umane, trup și suflet. Științele comportamentale studiază doar manifestările persoanei, doar caracteristicile personalității manifestate interior sau exterior ei. Nu definește rațiunea persoanei și nici devenirea ei, ferindu-se de orice model de referință dar definind modele comportamentale. Există mari probleme din latura psihologiei și a psihiatriei în definirea binelui, a fericirii, a normalului. Științele comportamentale intervin doar în momentul în care comportamentul subiectului iese din cadre și norme modale, schimbătoare și sunt receptate de subiect sau de societate ca fiind suferințe, inadaptări, neconformări și au ca scop îndepărtarea acestor inadaptări și, prin consecință, redobândirea stării de fericire a subiectului în societate.

Se impune acum o discuție despre modelul ideal de normalitate, model de referință, model pe care psihologia îl evită din rațiuni științifice interioare, dar pe care teologia morală îl definește și îmbrățișează devenind astfel fundamentul vieții autentice, criteriu de raportare, început și finalitate a vieții după rațiunea de a fi, după har și împlinirea umanului. Desigur, model ce se cere aplicat atât comportamental dar și cognitiv.

Încă din start psihiatria recunoaște că normalul este un concept greu de definit, chiar mai greu de definit decât în alte domenii ale medicinei. *Dicționarul Enciclopedic de Psihiatrie* explică greutatea definirii prin “extrem de dificila posibilitate de cuantificare a psihismului uman și prin definirea psihiatriei ca o specialitate diacritică”.<sup>32</sup> Este clar pentru oricine că psihicul nu este o materie cuantificabilă, iar stabilirea antipozilor normal-patologic este o operație foarte dificilă.

Totuși este acceptat că

“normalitatea poate fi în general exprimată de o stare sau desfășurare firească (naturală) a obiectelor, fenomenelor, proceselor etc. sau concordantă cu intențiile raționale ale făuritorului”.<sup>33</sup>

Definiția cuprinde atât elementul static cât și pe cel dinamic legându-l pe acesta de scop sau finalitate.

<sup>32</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, editura Medicală, București, 1989, p. 274.

<sup>33</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 274.

Un lucru este cert, se stăruie în căutarea normalului, unii căutându-l chiar în patologic, alții căutând norme capabile să delimiteze normalul de patologic. Există mai multe tipuri de norme și anume: *norma statistică* care are o semnificație parțială deoarece “abaterile de tip cantitativ fiind pe al doilea plan față de cele calitative”<sup>34</sup>, *norma* sau *normalul ideal* care “ar fi extrem de atrăgător”<sup>35</sup> dar care nu ar putea fi realizat decât “formal și acest lucru se lovește de un prim obstacol – căci ar anula elementul dinamic al conceptului”<sup>36</sup> putând lua forma unei “statui fixe și imuabile, a unui idol”<sup>37</sup>, *norma* sau *normalul valoric* care “implică o măsurare procustiană în care se intrică, în plus, și valorile personale ale fiecăruia”<sup>38</sup>, *norma responsivă* sau *funcțională* care arată măsura îndeplinirii rolului funcțional. Cu toate că normei responsive i se recunoaște meritul și calitatea, ea este etichetată ca “fixistă și deterministă”<sup>39</sup>, psihiatria neputând să răspundă la întrebarea: “care este rolul funcțional pentru care o persoană există?”<sup>40</sup>

Totuși, psihiatria bazându-se pe acceptarea normalității ca fenomen natural, și în concordanță cu modul logic și lucrativ al medicinei în general, introduce *modelul normalității medii* și concluzionează că

“nu se poate elabora un model aparent al bolii, atât timp cât nu există un model al normalului”<sup>41</sup>

În mare parte și într-o viziune de ansamblu aceste judecăți ar reprezenta latura statică a noțiunii de normal în accepțiunea psihiatriei. Nu putem să nu remarcăm faptul că dacă un model ideal ar putea trece de acel prim obstacol al elementului dinamic din conceptul de normalitate și dacă psihiatria ar avea la îndemână răspunsul rolului funcțional pentru care o persoană există, din norma responsivă, atunci normalul ar putea fi bine precizat și tot efortul psihiatriei ar primi o canalizare sigură, ajun-

<sup>34</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, editura Medicală, București, 1985, p. 208.

<sup>35</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 274.

<sup>36</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, p. 209.

<sup>37</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 274.

<sup>38</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, p. 209.

<sup>39</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, p. 209.

<sup>40</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, p. 210.

<sup>41</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, p. 210.

gându-se totodată la unificarea teoriilor referitoare la normalitatea persoanei.

În ceea ce privește latura dinamică a noțiunii de normalitate vom încerca să trecem în revistă definițiile unor mari psihiatrii sau gânditori din diverse timpuri, locuri și orientări. Astfel: A. Comte “anormalitatea reprezintă variații superioare și inferioare ale normalității”<sup>42</sup>, H. Ey “ceva care este cum trebuie să fie”<sup>43</sup>, Haynal “un sinonim atenuat al lui bun și just”<sup>44</sup>, Krafft “consideră că un individ reacționează în mod normal, dacă în cursul dezvoltării sale se arată a fi capabil de o adaptare flexibilă față de situațiile conflictuale, când este capabil să suporte frustrările și anxietatea care rezultă din ele”<sup>45</sup>, Pamfil “vede normalitatea ca un echilibru între organism și factorii de mediu”<sup>46</sup>, Klinederg

“numai dezvoltarea optimă fizică, intelectuală și emoțională pot să concure la dobândirea atributului de normal unei personalități care dorește să se asemene cu ceilalți indivizi”<sup>47</sup>.

“Majoritatea autorilor moderni conferă noțiunii de normalitate dimensiuni comunitare, măsurabile prin nivelul de adaptare social comunitară, în funcție de nivelul economico-social și cultural”<sup>48</sup>.

D. Lagache introduce un nou concept asimilând normalitatea conceptului de sănătate mintală definind următoarele caracteristici ale acesteia:

“capacitatea de a produce, de a tolera tensiuni suficient de mari și de a le reduce într-o formă satisfăcătoare pentru individ; capacitatea de a organiza un plan de viață care să permită satisfacerea periodică și armonioasă a majorităților nevoilor și progresul către scopurile cele mai îndepărtate; ca-

<sup>42</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 274.

<sup>43</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 274.

<sup>44</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 274.

<sup>45</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, p. 210.

<sup>46</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, p. 210

<sup>47</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 276.

<sup>48</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 276.

pacitatea de adaptare la propriile aspirații la grup; capacitatea de a-și adapta conduita la diferite moduri de relații cu ceilalți indivizi; capacitatea de identificare atât cu forțele conservatoare, cât și cu cele creatoare ale societății”.<sup>49</sup>

Petre Brânzei și Aurelia Sârbu vorbesc despre normalitatea cronologică a dezvoltării stadiale, despre vârstă mintală și coeficient de inteligență încercând prin intermediul lor să prevadă “riscul mental potențial”.<sup>50</sup> Kavenar și Walker cred că “în limitele unei subiectivități” evaluarea clinică ar trebui să aprecieze “comportamentul socialmente funcțional adecvat”.<sup>51</sup> Constantin Goros concluzionează definind normalitatea drept

“posibilitatea unei istorii echilibrate a subiectului, iar dimensiunile ei, drept totalitatea proceselor de adaptare la mediu conform modelului general al speciei”

dar și

“ca o sumă de ritmuri: biochimice, fiziologice, afective, relaționale, motivaționale, adaptate armonic solicitărilor din mediu”.<sup>52</sup>

Din cele prezentate mai sus se conturează clar scopul normalității în viziunea psihiatriei: o cât mai bună acomodare la mediu, la solicitările lui precum și o cât mai bună integrare în social, la viața comunitară și solicitările ei pentru o calitate a vieții cât mai crescute și pentru un grad de satisfacție personală cât mai ridicat. Se observă și lipsa oricărui model ideal.

Normalul în perspectiva teologiei ortodoxe este încercarea firească a chipului, a omului de a se asemana cu modelul, cu Dumnezeu, cu iubirea cea adevărată. Normalul se vede inclus, din cauza vieții de comuniune și a scopului omului, în categoria moralului comunitar. Am putea spune că e normal ceea ce e moral, după cuvântul Fericitului Augustin “Iubește și fă ce vrei!”. Dar mergând cu raționamentul mai departe, omul moral în teologia ortodoxă este definit a fi sfântul. Sfântul este persoana umană

<sup>49</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 276.

<sup>50</sup> Petre BRÂNZEI, Aurelia SÂRBU, *Psihiatrie*, editura Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 44-54.

<sup>51</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 277.

<sup>52</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, p. 211.

care posedă în toată profunzimea chipul lui Dumnezeu, și care prin iubire se aseamănă cu Creatorul său. Acest lucru se realizează în Biserică care “este laboratorul în care Duhul lui Hristos ne face sfinți”.<sup>53</sup> Chiar dacă sfântul este omul normal prin excelență, în viziunea teologică, totuși nu poate fi luat ca model ideal, avându-se în vedere multitudinea sfinților și diversitatea personalităților acestora. Această dilemă se rezolvă făcând referință la Sfânta Liturghie care este “izvor, cale și finalitate a vieții morale comunitare”<sup>54</sup> și în cadrul căreia se proclamă “Unul Sfânt, Unul Domn Iisus Hristos”.<sup>55</sup> Sfințenia însăși este o categorie de relație, de participație. Ești sfânt numai din perspectiva relației cu Dumnezeu, a participației la Dumnezeu. Dar și cu semenii. Modelul ideal de moralitate și normalitate în același timp este Dumnezeu-Om, Iisus Hristos. Iisus Hristos este modelul pe care orice om trebuie să-l aibă în efortul de dobândire a stării de normalitate, este modelul pe care orice sfânt l-a urmat și împrăștiat până la contopirea cea fără pierderea identitatea proprii.

Revenind la caracteristicile definiției stării de normalitate putem spune că normalul din perspectiva teologiei ortodoxe este chiar modelul normalității și anume Iisus Hristos. Desigur că privit din latura umană sau a umanității în general, categoria normalului este reprezentată prin sfânt, dar normalitatea acestuia e privită și se judecă în relație cu modelul desăvârșit sau ideal, Iisus Hristos. Toate acestea privesc din perspectiva laturii statice sau teoretice a definiției stării de normalitate.

Latura dinamică a definiției cuprinde în sine totalitatea formelor de sfințenie pe care le-a cunoscut omenirea de-a lungul timpului, a locuri și a formelor culturale în care ea se manifestă. Din această perspectivă sfințenia mai poate fi definită ca fiind viață în Duhul Sfânt. Ori activitatea Duhului Sfânt în lume a întemeiat Biserica.

“Biserica e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație.”<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Constantin GORDOS, *Vademecum în psihiatrie*, volumul II, p. 181.

<sup>54</sup> Pr. Vasile VLAD, *Curs litografiat de morală*, Arad, 1998, p. 43.

<sup>55</sup> *Liturghier*, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 148.

<sup>56</sup> Dumitru STĂNILAOE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 137.



Biserica este locul firesc în care sfințenia se manifestă și nu numai, căci Biserica este și izvorul, și calea și finalitatea acesteia. Biserica este trupul lui Hristos, este modelul ideal de sfințenie. Însuși, dar transpus modal în realitatea imediată. Biserica este teandrică, divină și umană în același timp. Acest fapt îi atribuie dinamicitate, atribuie modelului ideal dinamicitate. Astfel Hristos devine model și înainte de a se întrupa căci Biserica cuprinde ca modele de sfințenie și normalitate pe drepti, prooroci, înțelepți, apoi devine model după întrupare când Biserica cuprinde tot ca modele de sfințenie și normalitate pe apostoli, mucenici, cuvioși etc., și devine model chiar și după Parusie când Biserica cuprinde acea "Biserică Biruitoare" în acel "infinet efort de asemănare", și, prin faptul că Dumnezeu, Iisus Hristos este iubire, devine model oriunde și oricând. Cât privește scopul normalului privit din prisma moralului, acesta este sfințenia, îndumnezeirea.

"Dumnezei, iată cuvântul de-o îndrăzneală fără margini, cu care genialul teolog (Sfântul Grigore de Nazians cu afirmația <<Dumnezeu devenind una cu dumnezeii și lăsându-se cunoscut de ei>> n.n.) numește, nici mai mult nici mai puțin, decât pe oamenii deveniți desăvârșiți sau sfinți".<sup>57</sup>

Din chipul dumnezeiesc constitutiv omului, prin faptul că acesta tinde firesc spre Creatorul său, este clar că Dumnezeu l-a creat pe om pentru sine iar normal este ca omul să tindă spre Acesta.

Concluzionând putem spune că normalul din perspectiva teologiei ortodoxe în latura sa statică este Dumnezeu-Om, Iisus Hristos, iar în latura dinamică Biserica văzută ca prelungire temporală a modelului ideal, având ca scop sfințenia ca "împlinire a umanului". În cele anterioare am văzut că psihiatria ia drept model de normalitate acel model al normalității medii pe care-l apreciază în conformitate cu modelul "curbei lui Gauss" în care "posibilitatea unei valori anumite pentru o variabilă aleatorie este practic egală cu zero"<sup>58</sup>, că respinge modelul ideal pentru că nu trece de obstacolul dinamicității pe care definiția normalului o cere și pentru că

<sup>57</sup> Nichifor CRAINIC, *Sfințenia – Împlinirea umanului (Curs de Teologie mistică)*, editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p. 17.

<sup>58</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 275.

“de-a lungul unei epoci sau al alteia, uneori al unor intervale mai scurte de timp criteriul axiologic nu poate fi operant, normalul ideal devenind astfel extrem de variabil”<sup>59</sup>,

că respinge norma responsivă neputând defini finalitatea persoanei umane. Dar tot aici vedem că gradul de normalitate este dat de gradul de adaptabilitate, de acomodare a subiectului la societate, la mediu iar actele acestuia trebuind să se înscrie în limitele unui etic de moment. Totuși aceste raționamente ne prezintă normalul privit din perspectiva psihiatrică ca fiind o noțiune ce nu scapă de limitarea deterministă. Doar integrarea în mediu, în social, doar acomodarea și suportarea tensiunilor pe care acesta l-ar crea, oferă o perspectivă limitativă, relativistă care nu satisface. Dacă societatea sau mediul este unul bolnav, normalul nu mai poate fi definit și asistăm la o inversare de categorii axiologice. Acest lucru poate da naștere la monstruozițai iar istoria cunoaște o sumedenie de astfel de cazuri. Astfel în socialismul totalitar, normal era cel ce ședea la rând la lapte de la ora 3 dimineața și aplauda minute în șir discursuri superflue; într-un conflict legiuit normal e să ucizi etc. Acestei viziuni, perspectiva teologică asupra normalului îi aduce o contribuție de dinamism și temeinicie în același timp. În viziunea teologică modelul ideal trece de obstacolul dinamicității pe care conceptul de normal îl revendică. Iisus Hristos. modelul ideal, nu devine “statuie sau idol” ci, prin Biserica Sa, devine trup viu cu ramificații atât în transcendent cât și în cotidian în același timp. Modelul nu este tributar nici unei orânduirii sociale, economice, politice etc. căci “Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” (Ioan 18, 36), așa încât axiologic nu suferă modificări de-a lungul vremurilor. Caracterul etic al manifestărilor normalului psihiatric, îmbracă caracterul moralului comunitar. Adaptarea, asemănarea cu semenii, suportarea acestora se preschimbă în iubirea acestora, comuniune socială și liturgică. Persoana se poate realiza în mod deplin și firesc fără a i se cere eforturi mai presus de putință pentru o acomodare la un mediu ostil ei. Totul îmbracă haina firescului, a normalului. Viziunea teologică asupra modelului ideal oferă toate facilitățile pe care le-ar avea modelul ideal pentru psihiatriei. Totodată teologia răspunde întrebării referitoare la scopul funcțional al persoanei umane. Astfel norma responsivă își capătă conținut și finalitate. Omul e creat pentru Dumnezeu, pentru îndumnezeire.

<sup>59</sup> Constantin GORDOS, *Dicționar Enciclopedic de Psihiatrie*, vol. III, p. 275.

Acesta este destinul omului, predestinarea sa, aceasta este normalitatea sa. Nu doar o integrare oarbă într-un sistem care să-i asigure iluzia fericirii, ci comuniunea în iubire cu modelul iubirii ca împlinire a umanului. Doar participația ființială la iubirea și libertatea dumnezeiască îl scoate pe om din orice determinare modală generatoare de angoasă existențială. Doar astfel persoana umană capătă conținut și sens.

Și dacă tot vorbim despre model ideal trebuie să remarcăm că există și un tipar/patern al vieții duhovnicești, a vieții înnoite în Duhul Sfânt. Tipar ce ține de cogniție ca mod de cunoaștere a revelației dumnezeiești, de îndreptare interioare, de schimbare a minții și a facultăților sufletești prin dobândirea înnoirii minții pe baza modelului ideal Iisus Hristos în Biserica Sa și un tipar comportamental ca manifestare unitară a minții înnoite în trup, ca mișcare a Duhului prin trupul omului, a iubirii necondiționate în noi și prin noi, comunitar față de semenii, eclezial. Viața duhovnicească are semnele ei clare, inconfundabile, chiar dacă se manifestă în mod diferit în funcție de individualitatea și personalitatea fiecărui om în parte. În acest tipar, obsesia devine potopul gândurilor rele, a gândului care revine, care sâcăie, care îndepărtează mintea de la contemplația lui Dumnezeu. Războiul cu gândurile obsesive capătă o importanță capitală pentru om și asta pentru că e văzut în toată dezvoltarea sa și mai ales în finalitatea sa, căderea din rost a omului întreg. Literatura patristică cuprinde o paletă extrem de dezvoltată și de sistematizată în a explica modul cum se naște gândul, cum devine conștient, cum este identificat, catalogat, cum este evaluat de conștiință și în funcție de aceasta evaluare cum este acceptat sau îndepărtat de la nivelul conștientului. Războiul duhovnicesc e văzut ca război cu gândurile cele rele care se ivesc fie de la cel rău, fie ca urmare a neîngrijirii față de simțurile firești, din lucrarea și înțelegerea greșită a afectelor firești, din adormirea conștiinței față de o imaginație pervertită, din negrija față de memorie și de aducerile aminte cele rele, din lucrarea patimilor, din nelucrare atenției ca paralizare a voinței superioare etc. Ne prezintă tehnici cognitive dar și comportamentale eficace și eficiente în combaterea gândurilor obsesive. Morala ortodoxă aduce noutatea rugăciunii atât ecleziale cât și personale în cadrele eclesiale văzute ca prezență harică, reală și nemijlocită a lui Dumnezeu în om. Omul nu mai e singur în lupta cu obsesiile și compulsiile ci are mereu ajutorul real, imediat a lui Dumnezeu. În plus, psihologia nu recunoaște că de multe ori obsesiile și chiar compulsiile pot fi generate de lucrarea celui rău. Nu are la îndemână în-

treaga paletă de acțiune împotriva acestora pe care Biserica le deține prin slujbele sale. Ascetica ortodoxă vine ca un remediu puternic și permanent împotriva unor compulsii iraționale și devastatoare pentru ființa umană în general. De aceea Biserica este văzută și ca spital duhovnicesc. Normalitatea se lucrează, e devenire. Iar printr-o integrare cât mai susținută a vieții morale din perspectivă dogmatică și printr-o încadrare liturgică cât mai susținută, devine modul vindecării umane, a sfințirii naturii noastre integrale, trup și suflet. Terapeutul din terapia cognitiv comportamentală devine în morala ortodoxă duhovnicul. Omul capabil să ne introducă în tiparul vieții duhovnicești și să identifice orice deviație de la aceasta. Nu la modul teoretic ci prin propria sa experiență de om duhovnicesc. Colaborarea dintre subiect și terapeut devine sfat duhovnicesc, ascultare canonică ca mod de vindecare a voinței habituale, devine tăierea voii proprii după modelul Hristos care vine să facă nu voia Sa ci voia Tatălui Care L-a trimis.

Nu dorim prin aceasta să aducem o scădere efortului psihologie și a psihiatriei în lucrarea lor de a ajuta oamenii să treacă peste suferințe reale. Din contră. În planul lumii aflate încă în afara lucrării restauratoare a lui Hristos prin Biserică, demersul acestora trebuie văzut ca lucrarea milostivirii iubitoare a lui Dumnezeu! Ba chiar mai mult, dacă psihologia și psihiatria rămân reticente la aportul moralei ortodoxe în rezolvarea suferinței umane, Biserica nu ar trebui să fie reticentă în a se folosi în duhovnicie de metodele și tehnicile folosite de acestea în terapii care nu contravin ca principii credinței creștin ortodoxe. Iar terapia cognitiv comportamentală se pliază perfect prin metodă și tehnică, doar că acestea trebuie aplicate pe principiile vieții în Hristos. Iar ca exercițiu demonstrativ a celor susținute mai sus, am putea găsi o corelare între tulburarea obsesiv compulsivă din terapia cognitiv comportamentală cu tulburarea habotniciei din perspectiva moralei ortodoxe iar tulburarea personalității obsesiv compulsive cu tulburarea pietistă.

Prin tulburarea habotniciei înțelegem totalitatea manifestărilor obsesive interioare sau exterioare de natură religioasă a unui individ care are reale probleme de cogniție a ceea ce înseamnă credința pe care o împărtășește interior și o manifestă formal, credință pe care nu este în stare să o articuleze, să o explice conform mărturisirii acestei credințe și înțelegând total sau parțial eronat prescripțiile acesteia ajunge la manifestări de natură compulsivă. Prin urmare, va urma ritualic, obsesiv, scheme și complexe de gândire și comportament de natură compulsivă

derivate dintr-o deviație religioasă de tip magic, superstițios. Formele respective, golite de conținut îi umplu timpul și-i dau iluzia unei satisfacții de natură religioase. Neîmplinirea ritualurilor compulsive provoacă panică interioară, declanșează scheme obsesive, declanșează sentimente de vinovăție a conștiinței prin false învinuiri. Împlinirea ritualului cu sfințenie, ritual scos din contextul dogmatic al credinței religioase pe care o îmbrățișează, individualizat, particularizat, îi dau iluzia unei "viețuiri" autentic religioase și-i adorm conștiința morală autentică prin forme fără conținut real, prin formalism. În cazul nostru, o viață în Hristos dar fără Hristos. O viață pierdută în amănunte, din ce în ce mai perfect săvârșite dar în care se uită țelul final, se uită de porunca iubirii jertfelnice dată de Hristos. Duhovnicul trebuie să fie foarte iscusit în depistarea acestei tulburări și prin canon, folosindu-se de metodele cognitive și comportamentale în speță conștiința dogmatică și integrarea liturgică, prin ascultarea ucenicului, să reușească ameliorarea și vindecarea acestei deviații. Ea poate apărea pe fondul sau chiar genera un comportament obsesiv-compulsiv. În cazul în care apare pe fondul tulburării obsesiv compulsivă acest fapt reclamă intervenția tuturor factorilor de specialitate capabile să amelioreze sau să vindece această suferință.

Cât privește asocierea personalității obsesiv compulsive cu personalitatea pietistă aceasta apare pe fondul spargerii unității și armoniei interioare a sufletului uman acolo unde intelectul sau rațiunea, simțirea sau sentimentul și voința sau lucrarea, trebuie să definească aceeași natură, să o potențeze îndumnezeind-o.

"Rezultatul sentimentalismului pietist este psihologizarea și sociologizarea credinței. Credința este smulsă din adâncul ființial al făpturii, acolo unde sălășluiește chipul lui Dumnezeu în om, acolo unde de la Taina Sfântului Botez L-am primit pe Hristos, am primit harul Duhului Sfânt, și este activată numai la nivelul dimensiunilor psihicului omenesc: rațiune, voință, simțire. Punând accent când pe una, când pe alta din cele trei dimensiuni, pietismul distruge armonia vieții religioase. Accentuând la începuturi simțirea, despărțită de gândirea religioasă, pietiștii protestanți și-au dat seama că viața religioasă se va stinge cu încetul. Vrând să dea un sâmbure de consistență sentimentalismului, s-au învârtit către filozofie și au căzut în extrema opusă: în raționa-

lism. Interpretarea credinței numai sub aspect utilitarist adus la sociologizarea ei”<sup>60</sup>

Pietistul, sau altfel spus, cel cu o personalitate obsesiv compulsivă va căuta neîncetat să se folosească chiar și de realitățile credinței, de Biserică pentru a-și satisface tulburarea interioară. Chiar

”în spațiul ortodox, Sfintele Taine au ajuns să fie administrate în mod asemănător cu administrarea unor medicamente. Bunăoară, sunt împărțite rugăciuni la tot felul de solicitări sub forma unor formule magice care ar lega și ar dezlega fără ca persoanele respective să se integreze în modul spiritual creștin-ortodox de existență. Toată viața liturgică a Bisericii e transformată într-un depozit de mijloace eficiente în funcție de nevoile practice. Mijloacele devin elemente intermediare de care te poți dispensa odată ce le-ai utilizat. În felul acesta, ajungem iarăși, paradoxal, ca prin rugăciunea Bisericii să promovăm secularizarea. Faptul că pietismul a pătruns și în spațiul ortodox nu înseamnă că Biserica a decăzut”<sup>61</sup>

ci, am spune noi, acele persoane suferinde se folosesc și se raportează la Biserică în conformitate cu tulburarea lor. Și aici, duhovnicul are datoria de a sesiza aceste deviații și de a încerca să le îndrepte folosindu-se, cum am spus, și de paleta de metode și practici folosite în terapia cognitiv comportamentală.

Cu siguranță discuția de mai sus poate fi mult aprofundată dar nu acesta este scopul acestui demers. Demersul de mai sus vrea doar să incite la reflecție încercând un limbaj comun și o punte de ieșire din autonomizare a celor două discipline care au ca centrul preocupărilor omul și suferințele lui. Ca încheiere voi cita din profesorul Melehov (1899-1979):

”în cazurile complexe, când boala duhovnicească și cea sufletească (psihică) coexistă, este indispensabilă atât

<sup>60</sup> Pr. Ioan ANDREICUȚ, *Pietismul sectant o îndepărtare de la credința creștin ortodoxă*, în Christos YANNARAS, *Pietismul*, pdf, p. 40.

<sup>61</sup> Pr. Prof. Vasile VLAD, *Pietismul – o contrafacere a credinței*, în *Curs litografiat de morală*, p. 71.

competența păstorului teolog cât și cea a medicului psihiatru, pentru ca analiza să cuprindă toate sferele personalității, toate straturile existenței în întregul lor. Tocmai de aceea în literatura contemporană de specialitate din străinătate a devenit axiomatică necesitate conlucrării dintre medicul psihiatru și păstorul teolog. Acesta este un imperativ al epocii, dictată de interesele bolnavilor și de o înțelegere largă, din toate aspectele, a personalității umane. Un asemenea efort comun este indispensabil în cazurile complexe atât în etapa diagnosticului, cât și în etapa tratamentului. O posibilă variantă de rezolvare a problemei este ca una și aceeași persoană să reunească aceste două calități, de medic psihiatru și de păstor”<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Prof. Dimitri MELEHOV, *Psihiatria și problemele vieții duhovnicești*, Editura Sofia, traducere Adrian TĂNĂSESCU-VLAS, București, 2008, p. 46,

## Organizarea monahismului athonit. Câteva aspecte istorico – canonice

**Pr. Drd. Traian NOJEA**

traiannojea@gmail.com

**Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin RUS**

### **Abstract**

*Following the era of Saint Athanasius, the Holly Mountain knew several historical and canonical organization forms. There were 7 organization statutes from different historical periods that focused on the monastic lives, the most important ones, being the work of Saint Athanasius and the Rule of 1924 which are actual even nowadays, of course, with some changes and adjustments.*

*By analyzing these aspects, we can reach the conclusion that the Holly Mountain is not an isolated and disorganized place but a fundamental institution of the Orthodox Church with administration, running and organization rules which are precise, canonical efficient and followed by all inhabited monks.*

### **Key words:**

*monachism, Athos, canonical organization, statutes, tipikon.*



## 1. Opera legislativă a Sfântului Atanasie Athonitul (cca. 920–1000)

După cum este cunoscut, Sfântului Atanasie Athonitul s-a format în sfera de influență a monahismului studit. Operele sale de organizare a vieții monahale, *Τυπικόν ἡτοι*<sup>63</sup> și *Διατύψεις*<sup>64</sup>, ca și lucrarea-i postumă *Υποτύψεις*<sup>65</sup>, nu prezintă prea multă originalitate, ele nefiind decât compilații, uneori chiar literale, după *Catehezele* și *Testamentul* lui Teodor Studitul (759 – 826).

Despre acest lucru ne dăm seama din faptul că după ce vorbește în *Τυπικόν* despre ajutoarele primite de la Nichifor Focas (963 – 969), Atanasie transcrie aproape identic dispozițiile lui Teodor Studitul privitoare la alegerea egumenului și la primirea monahilor străini.<sup>66</sup> Și cele în legătură cu interzicerea animalelor de sex feminin în Sfântul Munte<sup>67</sup>, ca și

<sup>63</sup> *Regula* sau *Tipicul* lui Atanasie a fost compus cel mai probabil după uciderea lui Focas (16.12.969), deci cam la începutul anului 970, când Atanasie voia să se convingă dacă noul împărat Ioan Tzimiskes îi mai lasă putere deplină asupra lavrei (cf. Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 106). Textul lui a fost publicat după codicele ivir 754 (anterior anului 1540) de M. GHEDEON, *Ὁ Ἀθως; αναμνήσεις, έγγραφα, σημειώσεις*, Constantinopol, 1885, p. 254 – 272, iar mai târziu, tot după același codice, colaționat cu o copie oficială din 1814 și păstrată în arhiva Lavrei, de Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 102-122.

<sup>64</sup> „Testamentul” acesta a fost scris puțin înaintea morții autorului și a fost publicat mai întâi de Porfirie Uspensky, *Istoriia Afona* (Editura Syrku, Petersburg, 1892), vol. II, pp. 1082 – 1083), dar numai fragmentar. În întregime a fost redat de Ph. MEYER, în *Die Haupturkunden*, p. 123-130, după același codice ivir 754.

<sup>65</sup> Deși pomenește însuși Atanasie de niște rânduieli bisericești pe care le lăsa el însuși prin tipiconul său (Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 116), totuși aceste „norme” sau „formulări” (*Υποτύψεις*) nu le-a redactat el, ci probabil ucenicul său, caligraful Atanasie, între anii 1010 – 1030. Textul a fost publicat de același Ph. MEYER în *Die Haupturkunden*, p. 130-140.

<sup>66</sup> Forma obișnuită de conducere era ca egumenul să desemneze pe urmașul său, dar alegerea de către o delegație de proiestoși se încetățeni mai tare (Ph. Meyer, *Die Haupturkunden*, pp. 108 – 109). Față de străini se spune că Atanasie era atât de iubitor, încât alerga înaintea lor și le spăla picioarele (Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 112).

<sup>67</sup> Interzicerea folosirii de către călugări a animalelor de sex feminin e o prescripție introdusă de scrupulosul Platon, unchiul lui Teodor Studitul (cf. R. P. VAILHÉ, *Les moi-*

cele cu interzicerea posedării de bunuri personale<sup>68</sup> sau cele privitoare la simplitatea traiului și a îmbrăcăminteii egumenului<sup>69</sup>, toate le ia Atanasie după prescripțiile Studitului.<sup>70</sup> Normele referitoare la rânduielile bisericești, cele privind postul, dar și numărul funcționarilor folosiți în administrația mănăstirii, sunt preluate tot din operele Studitului.<sup>71</sup>

În conducerea ei, Lavra era încă din 963, anul întemeierii, „de sine stătătoare” (autonomă). Se pare că Meyer avea dreptate când afirma că nu se poate preciza cu exactitate data când apare acest fenomen al mănăstirilor neatârnată de nicio autoritate lumească sau bisericească.<sup>72</sup> Teodor Bodogae înclină să creadă că pentru marea dragoste ce i-o purta lui Atanasie, ca și pentru faptul că nu-și putuse ține față de acesta angajamentul de a-l urma în monahism, această inovație este o creație a lui Nichifor Focas.<sup>73</sup> De aici pleacă autonomia Sfântului Munte<sup>74</sup>, care va cunoaște o afirmare deosebită mai ales după epoca Comnenilor (1081 – 1185). Foca mărginise numărul călugărilor la 80, dar Ioan Tzimiskes

---

*nes de C-ple*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1902, vol. III, part 2, col. 1499). De la aceștia o va lua și Atanasie, iar în 1384 Tipiconul al treilea oprește formal – dispoziția se aplică și azi – intrarea oricărui astfel de animal în Athos.

<sup>68</sup> TEODOR STUDITUL, *Διαθήκη*, cap. 7, în Migne, P. G., 100, 1816, identic cu Atanasie, *Τυπικόν*, apud Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 113.

<sup>69</sup> Vezi întreaga această paralelă, pe două coloane, la D. PETRAKAKOS, *Τό μοναϊκόν πολιτεῦμα τοῦ Ὁρους Ἀθῶ*, Leipzig, 1915, p. 7-11.

<sup>70</sup> Atanasie a exclus din dispozițiile Studitului canonul 6, cel care oprea călăritul călugărilor pe cai și catări, dar și canonul 11, care obliga pe egumen să țină de trei ori pe săptămână școală cu monahii săi, cf. Ph. MEYER, „Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschder Athosklöster”, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, nr. 10 (1890), p. 545.

<sup>71</sup> Cf. D. PETRAKAKOS, *Τό μοναχικόν πολιτεῦμα τοῦ Ἁγίου Ὁρους-Ἀθῶ*, Athena, 1925, p. 12.

<sup>72</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 107-109.

<sup>73</sup> Teodor BODOGAE, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Editura Paralela 45, București, 2003, p. 35.

<sup>74</sup> Pr. prof. Liviu STAN, în „Despre autonomia bisericească”, în *Studii Teologice*, nr. 5 – 6 (1958), p. 383 – 384, arată că mănăstirile au devenit, în virtutea canoanelor 4 și 8 ale Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, din autocefale, autonome, păstrându-și această formă de organizare până în zilele noastre. Despre modul în care s-a manifestat de-a lungul istoriei autonomia Sfântului Munte, vezi D. PETRAKAKOS, *Πολιτεῦμα*, p. 43.

(969 – 976) îl va ridica în urma daniilor (ρογα) la 120, fapt ce va conduce la înmulțirea acestora (în 1046 erau deja cca. 700 de monahi în Lavra).

Însă cea importantă regulă prezentă în *Tipiconul* lui Atanasie este, în opinia părintelui Liviu Stan, introducerea vieții de obște, adică a stilului chinovial, și îngrădirea până la desființare a vieții de sine, adică a stilului idioritm. De asemenea, mai notăm că Atanasie impune o aspră observare a votului sărăciei, prin oprirea cu desăvârșire a călugărilor de a poseda averi personale.<sup>75</sup>

## 2. Primul Tipicon (970)

Cert este ca nici înainte de Atanasie nu existase în Athos o viață monahală anahoretă.<sup>76</sup> Asceți ca Petru Athonitul, Pavel din Xiropotam, protosul Ioan Fakinos ș.a., înfloriseră într-o aspră asceză petrecută în peșteri și colibe modeste.<sup>77</sup> Ceea ce lipsea acestei vieți de anahoreți era

<sup>75</sup> Pr. prof. Liviu STAN, „Locurile Sfinte în Orient”, în *Orthodoxia*, nr. 1 (1952), p. 44-45. Pentru importanța operei canonice athanasiene, pe care părintele Liviu Stan o rezumă la 6 prescripții fundamentale (1. Introducerea vieții de obște, adică a stilului chinovial și îngrădirea până la desființare a vieții de sine, adică a stilului idioritm; 2. Aspra observare a votului sărăciei, prin oprirea cu desăvârșire a călugărilor de a poseda averi personale; 3. Interzicerea oricărei deosebiri între călugării greci și cei latini sau de orice altă limbă; 4. Supunerea tuturor călugărilor de la Athos unui stareț suprem, numit protos; 5. Oprirea intrării și rămânerii pe teritoriul Muntelui Athos a oricăror vietăți de parte femeiască, afară de păsările cerului, de gănganii, de viețuitoare subpământene și sălbatice; 6. În fine, organizarea comunității monahale athonite într-un mod complet autonom, adică în independență de orice autoritate bisericească și de stat), vezi același, „Sfântul Munte și Atanasie Atonitul”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 3-4 (1963), p. 75-81.

<sup>76</sup> Pr. prof. dr. Nechita RUNCAN, *Studii de Teologie istorică și patristică*, vol. III, Editura Europolis, Constanța, 2008, p. 396-397.

<sup>77</sup> Iată ce scrie biograful lui Atanasie despre cum arăta Athos-ul în momentul sosirii sale aici: „Când veni Sfântul în Athos nu erau mulți monahi, dar când văzu asupra lor pustiicie crezu că s-apropie de cer. Corturile erau doar bețe de lemn împlântate, sub care stăteau pe vreme rea iarnă – vară, în ochii piraților. Hrana nici n-o puteau numi hrană, căci culegeau doar roadele copacilor sălbatici. Era mai mult o chinuire a trupului...” (la Agapios LANDOS, *καλοκαιρινή*, Veneția, 1641, p. 19, apud K. FREARITIS, *Περίπλους Μαχεδωνίας και Ελλάσσοнос Άσιας*, în *Πανδώρα* 15 (1863), p. 196.

o mai bună înțelegere a viețuirii monahale, care trebuia să unească asceza cu contemplarea, alături de o mai practică organizare a muncii și implicit a timpului. Aceste elemente le aducea spiritul practic al lui Atanasie.

Cu toate acestea, biograful lui Eftimie Ivirul afirma despre Atanasie că

„zidește case luxoase, strică vechile tradiții de înfrânare și parcă schimbă Athos-ul într-un ținut lumesc, ceea ce a dus la o mare ceartă între monahi”.<sup>78</sup>

În urma unei reclamații aduse la Bizant de *πρώτος*-ul Atanasie (altul decât Sfântul Atanasie Athonitul) și de Cuviosul Pavel de Xiropotam, împăratul Ioan Tzimiskes trimite în Athos pe călugărul studit Eftimie care, de acord cu ambele părți și în fața tuturor egumenilor, formulează – mai mult după *Τυπικόν*-ul lui Atanasie – normele canonice după care se va conduce de acum înainte comunitatea monahală athonită. Ele s-au scris în anul 970 pe piele de țap și se păstrează ca atare ca o „magna charta” a Sfântului Munte în arhiva centrală din Karies.<sup>79</sup>

După acest tipicon călugării sunt împărțiți în două categorii: cu viață de obște și pustnici (*κατά μόνας ασκούντες και ἐν τῷ κοινῷ*). Primii trăiau în Lavra și în alte mănăstiri ce s-au ridicat curând după ea, iar cu timpul s-au răspândit în aproape întregul Athos. Frăția fiecărei mănăstiri (*ἱερός σύλλογος*) se conducea de către egumen și un număr de proiestoși, dintre care se distingueau iconomul, eclesiarhul și alții, cum de fapt prevăzuse însuși Atanasie.

<sup>78</sup> M. GHEDEON, *Ὁ Ἄθως*, p. 99-100. Conform opiniei lui A. Vasiliev, deși Atanasie cheltuia din daniile primite de la împărați „câte șapte litre de aur pe an” pentru a ridica biserică din Karies, anahoreții nu au vrut să se integreze într-un sistem monahal, motiv pentru care s-a ajuns repede la certuri. Mai mulți călugări au cerut intervenția împăratului, patronul spiritual al Sfântului Munte (cf. A. A. VASILIEV, *Histoire de l'empire byzantin*, vol. I, Paris, 1932, p. 445).

<sup>79</sup> S-a tipărit întâi de P. USPENSKY, *Istoria Afona*, vol. III, p. 265, apoi de Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 141-151 și G. SMIMAKIS, *Τὸ ἅγιον Ὄρος*, Athena, 1903, p. 292 – 299. Inițial, istoricii au crezut că primul tipicon s-a dat în anul 972, dar în urma argumentației lui Anastasievici s-a stabilit că tipiconul s-a dat înainte de expediția contra rușilor, deci în 970, cf. D. ANASTASIEVICI, *Le typikon de Tsmiskes*, în *Byzantion*, nr. IV (1927-1928), p. 7-11.

Toate mănăstirile laolaltă se conduceau prin adunarea egumenilor (σύναξις) în Karies, la început de trei ori pe an, iar mai pe urmă s-a ajuns la o adunare anuală, cu ocazia hramului (*Adormirea Maicii Domnului*), până astăzi. Cu acea ocazie, iconomul<sup>80</sup> făcea darea de seamă asupra chestiunilor materiale și administrative ale tuturor mănăstirilor și o supunea spre aprobare protosului și egumenilor.

Spre deosebire de restul Imperiului bizantin, protosul era un monah independent de vreo mănăstire, mai ales în perioada în care deținea această calitate. Dreptul lui principal era de a supraveghea conducerea mănăstirilor. În acest sens, având o putere așa de mare, era numit de regulă de împărat și hirotonit de patriarh. Avea dreptul să poarte toiag ca arhieriei, era pomenit în toate bisericile Sfântului Munte, iar mai târziu va primi și privilegiul de a asista la sinoade și de a sluji la Liturghie cu însemnele patriarhale. Pe lângă aceste drepturi, putea să numească pe egumeni, să recomande pentru hirotonie pe diaconi și pe preoți, iar pe citeți și ipodiaconi să-i hirotonească el însuși.<sup>81</sup>

Pe de altă parte, acest tipicon prevedea și unele drepturi pentru anahoreți. Doritori de o viață mai contemplativă și mai liniștită, unii dintre monahi se retrăgeau din mănăstiri în chilii pe care le închiriau (ἀποταγή) de la sfatul chinoviului. Puteau să locuiască singuri sau cu un ucenic mai tânăr. De la mănăstire primeau anual un ajutor de trei bani și cinci măsuri de grâu.<sup>82</sup> Acești isihasți nu erau obligați la lucrurile vieții de obște, trăiau izolați și doar sâmbăta participau la sfintele slujbe alături de ceilalți călugări din chinovie. Cu ocazia hramurilor, ei primeau și puțin pește, în rest traiul lor era un post aspru.

<sup>80</sup> Οἰκονόμος τῆς Μέσης avea dreptul, împreună cu alți trei – patru egumeni, să se substituie în unele lucruri mai puțin importante protosului, cf. Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 148. Aici se află sâmburele din care se va dezvolta mai târziu organul executiv al adunării, actuala *ιερα ἐπιστασία*.

<sup>81</sup> RALLI – POTLI, *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των Ιερών και Οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων*, vol. IV, Athena, 1854, col. 478, 548. Instituția protosului a fost deosebit de înfloritoare în epoca chinovială, dar a scăzut în cea idioritmică. Ultimii protoși ai Sfântului Munte se întâlnesc în secolul al XVII-lea.

<sup>82</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 115.

### 3. Al doilea Tipicon (1046)

În urma intervenției împăratului Ioan Tzimiskes a crescut și mai mult autoritatea lui Atanasie, iar modelul de organizare al Lavrei devine normă pentru toate celelalte mănăstiri. Dacă în 972 mai mulți boieri georgieni au întemeiat strălucitoarea mănăstire a Ivirilor, înainte de anul 1000 apare cea de-a treia în ordine cronologică, Vatopedul, întemeiată de trei frați din Adrianopol. Tot din această perioadă se cunoaște și mănăstirea Filoteu.

De la începutul secolului al XI-lea datează mănăstirea de lângă istmul akantic, Esfigmenu, în care intrase înainte de 1050 Antonie de la Kiev. Contemporane sunt și Dohiaru, Xenofon și Xiropotam. Ceva mai târziu, dar totuși înainte de 1100, apar și Caracalu și Constamonitu.

În această perioadă în care împărații bizantini îi încărcau pe aghioriți cu daruri, metoace și privilegii, scoțând Athos-ul de sub jurisdicția episcopului eparhial și chiar a patriarhului de Constantinopol<sup>83</sup>, între ucenicii lui Atanasie se petreceau o seamă de lucruri pe care tipiconul din 972 nu le prevăzuse. De pildă, încă Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976 – 1025) a trebuit să dea o aspră decizie pentru a opri comerțul pe care monahii aghioriți îl făceau până departe, prin Salonic, Tesalia, ș. a. Unele mănăstiri posedau corăbii mari în acest scop, în timp ce în altele se creșteau vaci și capre în număr impresionant, fără a observa interdicția animalelor de sex feminin în Sfântul Munte.

Aceasta a fost starea de lucruri în care apare cel de-al doilea tipicon, dat în anul 1046 de împăratul Constantin al IX-lea Monomahul (1042 – 1055) prin delegatul său, călugărul studit Cosma de la mănăstirea Țințiluki din Constantinopol.<sup>84</sup> După multe discuții, delegații celor 180 de lăcașuri athonite câte existau atunci, au declarat în fața lui Cosma că le pare rău de abuzurile la care se dedaseră. Cu toate acestea, ei vor rămâne și pe mai departe într-o oarecare comoditate (prin prevederile tipiconului erau permise în continuare comerțul, deținerea de corăbii, vite și moșii). Peste doar câteva decenii, când circa 300 de familii de vlahi au

<sup>83</sup> Alexis I Comnenul (1081-1118) a fost acela care a hotărât că „libertatea Sfântului Munte trebuie observată de toți și niciun mitropolit sau episcop să nu se amestece în conducerea lui”, cf. Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 169.

<sup>84</sup> Tipiconul din 1046 a fost publicat de P. USPENSKY, *Istoria Afona*, vol. III, p. 275-283 și G. SMIMAKIS, *Tó áγιον Όρος*, p. 300-308.

năpădit cu turmele de oi Athos-ul, provocând mari dezbinări și corupții, au fost necesare afurisenii și exiluri spre a curma viața decadentă care se ducea atunci în Sfântul Munte.<sup>85</sup>

În această perioadă (secolul al XII-lea) s-au mai înființat o serie de mănăstiri, de această dată slave: Zografu (amintită pentru prima dată în jurul anului 1000), Sfântul Pantelimon (1143) și Hilandarul (1197). Elementul slav va aduce spre finele secolului al XII-lea și până în secolul al XIV-lea o tradiție aspră de chinovie, în contrast cu spiritul mai liberal al grecilor, înclinat mai mult spre traiul individual al idioritmiei.

Imediat după epoca Comnenilor și mai ales în epoca latină (1204 – 1261), libertatea și autonomia Sfântului Munte ajunseseră exagerat de mari. Vechile norme canonice nu se mai respectau, motiv pentru care în anul 1312 împăratul Andronic al II-lea Paleologul (1282 – 1328), de comun acord cu Nifon I, patriarhul Constantinopolului (1310 – 1314), hotărăște ca de acum înainte protosul să fie supus numai patriarhului.<sup>86</sup>

În anul următor patriarhul Nifon I îngrădește și mai mult autonomia protosului, supunându-l jurisdicției și supravegherii episcopului eparhiot, cel de Ierissos.<sup>87</sup> Cum protosul și egumenii din Sfântul Munte doreau să fie autonomi și nesupuși jurisdicției episcopale, pe la 1368 izbucnesc certuri aprinse între aceștia și episcopul de Ierissos, care au ajuns până la sinodul patriarhal. Drept urmare, patriarhul Filotei Kokkinos (1364 – 1376) decide că episcopul „de Ierissos și Sfântul Munte” poate merge de câte ori dorește „să slujească, să îndrepteze și să supravegheze” viața monahală aghiorită. Față de nesupunerea protosului de această hotărâre, episcopul de Ierissos îl depune.<sup>88</sup>

În această a doua jumătate a secolului al XIV-lea nou-înființatele mănăstiri Cutlumuș, Pantocrator, Sfântul Pavel, Grigoriu, Simonopetra, Dionisiu și Stavronichita – ultima apărând pe la 1540 – vor completa colegiul celor douăzeci de mănăstiri care stăpânesc până azi întreg Sfântul Munte.

<sup>85</sup> RALLI – POTLI, *Σύνταγμα*, II, 14, care menționează că în mănăstiri se primeau și tineri („nevârsnici”) și chiar eunuci.

<sup>86</sup> A. A. VASILIEV, *Histoire de l'empire byzantin*, vol. II, p. 360-361.

<sup>87</sup> Balsamon citat de Ralli și Potli în *Σύνταγμα* II, 236, susține că Athos-ul nu este exceptat de la prevederile canonului 4 al Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, care afirmă că orice călugăr este supus jurisdicției episcopului local.

<sup>88</sup> RALLI – POTLI, în *Σύνταγμα*, IV, 478.



#### 4. Tipicoanele III (1394) și IV (1407)

După prevederile vieții chinoviale, monahul era întrutotul supus conducerii personale a egumenului. Nimeni nu avea voie să posede vreo avere sau vreun privilegiu de libertate sau de putere. Acesta fusese spiritul legislațiilor monahale emise atât de Pahomie, cât și de Vasile cel Mare. Egumenul era considerat *ὡς οὐράνιος πατήρ*, de a cărui voință asculta necondiționat întreaga obște.

În Athos însă acest tip de ascultare necondiționată a fost mai puțin accentuat, mai ales datorită faptului că firea grecului este ea însăși republicană, dispusă la libertate, la speculație, iar în ceea ce privește organizarea vieții sociale, mai apropiată de punctul de vedere confederativ, democratic.

Spre deosebire de ascultarea de comandamentele comune, apare viața dusă în idioritmie (*ιδιορρυθμία* – stil propriu de viață).<sup>89</sup> Aceasta se caracterizează prin încălcarea a două din voturile călugărești, cel al sărăciei și al ascultării. Propriu – zis nu putem vorbi de o încălcare absolută, deoarece nici posedarea de averi nu e nemarginită și nici ascultarea întrutotul încălcată. Mai curând se trece accentul de pe punctul de vedere colectiv pe cel individual, dar totuși, din punct de vedere canonic, o alterare a voturilor se produce.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Termenul l-a folosit se pare pentru prima dată Sfântul Ioan Scărarul (Migne, P. G., 88, 969), dar numai într-un sens moral, de neascultare (*ἀπειθεια*). În același sens îl folosește și Teodor Studitul într-o scrisoare (Migne, P. G., 99, 1428). Sfântul Ioan Damaschin (în Migne, P. G., 94, 760) pomeneste secta lampețienilor, ai căror monahi trăiau după placul individual (*ιδιορίσμως*). De aceea Sofronie al IV-lea, patriarhul Ierusalimului (1579 – 1608), scria pe la 1580 călugărilor din Patmos că cei dintâi care au trăit idioritmici au fost acești mesalieni sau lampețieni, cf. MIKLOSICH – MÜLLER, *Acta et diplomata*, Vindobonae, 1890, vol. VI, p. 277.

<sup>90</sup> În acest sens, canonul 6 al Sinodului al IX-lea local de la Constantinopol (861) prevede că „Monahii sunt obligați să nu aibă nimic al lor propriu, ci toate ale lor să le atribuie mănăstirii. Căci fericitul Luca zice despre cei ce cred în Hristos și închipuiesc viețuirea monahilor <că nici unul nu zicea că din a sa avere este ceva al său, ci totul le era de obște> (F. Ap. 4, 32)...”. Emiterea acestui canon a avut la bază tradiția canonică anterioară, reliefată în mod clar în cuprinsul canoanelor 40 apostolic, 22 Sinodul IV Ecumenic, 35 Trullan, 19 Sinodul VII Ecumenic, ș. a. Pentru o viziune actuală, vezi: Liviu Marius HAROSA, „Principii generale ale înstrăinărilor bunurilor temporale ale Bise-



În altă ordine de idei, numeroasele danii făcute de împărații bizantini și de alți demnitari călugărilor athoniți au dus la acumulări de averi uriașe în Sfântul Munte. Acest fapt a condus chiar la o concurență între marile mănăstiri în ceea ce privesc averile. Era firesc că această stare de lucruri a dus la o slăbire a duhului vieții chinoviale, ceea ce a condus la o pregătire spre un trai mai de suprafață și mai individualizat.

Starea aceasta de lucruri a provocat îngrijorări, astfel încât în 1393 protosul Dometie și cu Grigorie, egumenul Lavrei, se plâng patriarhului Antonie al IV-lea (1391 – 1397). Acesta emite în mai 1394 un *Τόμος καί τύπος τοῦ ἁγίου Ὁρους καί τοῦ Πρωτάτου*, pe care istoricii îl consideră al treilea tipicon al Sfântului Munte.<sup>91</sup>

Din cuprinsul său reiese clar că instituția protosului nu mai era respectată, de aceea prevede că toți egumenii sunt datori să-l cinstească *ὡς οὐράνιον πατέρα* și să-i plătească, după posibilitățile fiecărei mănăstiri, un tribut anual. Chiliile trebuiau să-i presteze chiar și o serie de munci fizice.<sup>92</sup>

Este evident că aceste dispoziții voiau să salveze principiul ierarhic în conducerea Sfântului Munte, dar era prea târziu. Cele 20 de mănăstiri se preocupau acum de altceva: își disputau întâietatea și ordinea după care iau loc reprezentanții lor la adunarea de la Karies (dipticele). Patriarhul a stabilit și această ordine ierarhică, așezându-l în frunte pe protos, apoi pe egumenul Lavrei, al Vatopedului și Ivirului, Hilandarului și Xiropotamului și pe urmă celelalte, ordine care a rămas în esență până astăzi.<sup>93</sup>

Ca o întărire a acestui tipicon, Manuel al II-lea Paleologul (1391 – 1425) publică în 1406 un hrisov care consfințește starea de fapt a idioritmiei.<sup>94</sup> Dacă tomosul lui Antonie amintește numai de încălcarea po-

---

ricii” în *Studia Universitatis Babes Bolyai*, series *Iurisprudentia*, nr. 1 (2010), p. 13-30, în special p. 13-18.

<sup>91</sup> Textul tipiconului la P. USPENSKY, *Istoria Afona*, vol. II, pp. 667 – 673 și G. SMIMAKIS, *Τό ἅγιον Ὄρος*, p. 308-312.

<sup>92</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 200-202.

<sup>93</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 197. De menționat că schimbările ulterioare în rangul mănăstirilor au depins și de starea materială, nu numai de vechimea sau mărirea acestora.

<sup>94</sup> Documentul original se află în arhiva mănăstirii Ivirilor. El a fost publicat pentru prima oară de P. USPENSKY, *Istoria Afona*, vol. II, p. 675-682, iar mai apoi de Ph. MEYER,

runcii ascultării, în schimb acest hrisov – socotit ca al patrulea tipicon – dă voie călugărilor să moștenească, să câștige și să transmită și altora averea personală câștigată în mănăstire.<sup>95</sup>

Cât despre instituția protosului, Manuel nici nu prea amintește. Tipiconul îi amintește în schimb pe egumeni, a căror autoritate o diminuează prin aceea că stabilește constituirea unui consiliu (*βουλή*) de 15 frați, cu ajutorul cărora trebuiau să conducă treburile mănăstirii.<sup>96</sup> Aceasta însemna înlocuirea principiului monarhic cu cel democratic. Din acest moment, instituția egumenului aproape că va dispărea, fiind înlocuită cu cea de dikeu (*δίκαιος*) care va purta – ca un simulacru de egumen – un toiag ca și vechii egumeni, dar care nu va mai avea nimic din vechile drepturi. Organe executive erau 2 epitropi, aleși din rândul celor 15.

Idioritmia s-a extins repede în Athos. Cu toate acestea, rânduiala monahală a avut mult de suferit, mai ales datorită faptului că nu mai exista sfătuire comună, fiecare monah preferând să trăiască singur. Peste aproape un secol, Nifon Peloponesiacul, viitorul patriarh (1486 – 1488 și 1497 – 1498), mărturisește că abia a găsit în tot Athos-ul o singură mănăstire cu viață de obște: Dionisiu.<sup>97</sup>

## 5. Tipiconul al V-lea (1574)

În urma introducerii posibilității de a deține averi personale, în mănăstiri au început să apară o mulțime de anomalii. Comerțul cu grâu, castane, alune, cireșe, vin, rachiu și alte alimente era în floare. Certurile pentru averi și metoace au învrăjbit timp îndelungat (aproape întreg secolul al XVI-lea), mănăstirile Esfigmenu cu Hilandar, Lavra cu Filoteu, Dionisiu cu Sfântul Pavel.<sup>98</sup> Daniile românești au reparat și îmbogățit în secolele XVI – XVII absolut toate mănăstirile din Sfântul Munte.<sup>99</sup>

---

în *Die Haupturkunden*, p. 203-210.

<sup>95</sup> Textul constată că „deoarece în mâinile călugărilor se află averi ce le aduce câștig, să le folosească până trăiesc, iar după aceea să revină mănăstirii, afară de o parte pe care o pot dona monahii oricărui urmaș pentru serviciile făcute” (cf. Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 205).

<sup>96</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 205.

<sup>97</sup> N. M. POPESCU, „Nifon II”, în *Analele Academiei Române*, XXXVI (1913-1914), p. 764.

<sup>98</sup> M. GHEDEON, *Πατριαρχικοί πίνακες*, Constantinopol, 1884, p. 521. Procesul pentru împărțirea moșiilor între Dionisiu și Sfântul Pavel durează de mai bine de 350 de ani.

<sup>99</sup> Vezi pe larg Teodor BODOGAE, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, p. 81-297, cu analiza în detaliu a daniilor oferite de domnitorii români

Cu toate acestea, din cauza unei administrații slabe și mai ales a luxului, a corupției și dorinței de îmbogățire, monahismul aghiorit ajunsese într-o stare deplorabilă.

Văzând această stare de lucruri, câțiva egumeni îl întâmpinară pe patriarhul Ieremia al II-lea (1572 – 1579) care se afla de sărbătorile Crăciunului 1573 alături de prietenul său Silvestru din Alexandria, în trecere prin Salonic. Patriarhul l-a trimis pe Ieremia în Athos ca să îndrepte lucrurile, iar în septembrie 1574 apare și sighilionul dat de patriarh pentru revenirea la viața de obște, care formează tipiconul al cincilea.<sup>100</sup>

Tipiconul constată că mulți călugări își părăseau mănăstirile fără voia egumenilor, ducându-se după milă prin țări străine și trăind pe acolo din slujbele și sărindarele pe care le făceau pentru banii primiți de la credincioși. Unii dintre administratorii trimiși la metoace primeau călugărițe între zidurile acestor dependințe.<sup>101</sup> Unii călugări ajunseseră să producă, să comercializeze și chiar să consume cantități mari de rachiu.<sup>102</sup>

Dispozițiile patriarhului nu au fost drastice și rezultatul lor a fost efemer. Însăși Lavra decade, astfel încât pe la 1621 avea abia cinci monahi între zidurile ei. Pe la jumătatea secolului al XVII-lea erau închise din cauza sărăciei Filoteul, Rusiconul și Constamonitu. La 1660, când nu mai exista instituția protosului, Lavra fu silită să-și vândă chiliile ce le avea în Karies spre a-și putea plăti datoriile către bancherii evrei din Salonic.<sup>103</sup>

Ca o reacție contra acestui duh lumesc care cuprinsese pe monahii aghioriți vor apărea schiturile, caracterizate printr-o viață aspră de asceză și contemplație. În această ipostază, ele nu sunt decât reunirea vechilor chilii de anahoreți și isihăști. Se pare că trecerea de la chilii la

---

fiecarei mănăstiri aghiorite. O lucrare mai recentă este cea a Părintelui Vichentie NECHIFOR, *Ctitorii și așezăminte românești în Sfântul Munte Athos*, Editura Eurostampa, Timișoara, 2015, 234 pp.

<sup>100</sup> Textul, preluat după originalul aflat în arhiva Lavrei, la P. USPENSKY, *Istoria Afona*, vol. II, p. 1058-1061 și Ph. MEYER, în *Die Haupturkunden*, p. 215-218.

<sup>101</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 217.

<sup>102</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 216.

<sup>103</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 402. Ultimul protos apare într-un document datat 1611.

schituri o face însăși Karies, unde de timpuriu au apărut călugări care își închiriau câte o colibă și se nevoiau câte doi – trei în deprinderea isihiei, a muncii și a rugăciunii.<sup>104</sup>

## 6. Tipiconul al VI-lea (1783)

Încă de pe la 1660 conducerea Sfântului Munte era încredințată unei adunări de proistameni (*ἡ Μεγάλη Μέση*), care încetul cu încetul va prelua atribuțiile instituției protosului.<sup>105</sup> La început, ea era formată din câțiva epitropi care conduceau alegerea protosului în caz de sedis – vacanță sau îl suplineau în chestiuni administrative mai puțin importante.

Momentul în care această adunare își arogă drepturi mai mari se pare că este perioada închinării mănăstirilor Trei Ierarhi din Iași și Cotroceni din București comunității aghiorite. Spunem aceasta deoarece cu acest prilej s-a format o comisie din mai mulți delegați (*βουλευταί*) care să supravegheze o mai echitabilă distribuire a daniilor în bani și în natură pe care le făceau domnitorii români.<sup>106</sup>

Dincolo de acest aspect, mai importante pentru organizarea vieții monahale în Sfântul Munte au fost hotărârile emise în 1783 de patriarhul Gavriil al IV-lea (1780 – 1785), hotărâri care formează tipiconul al șaselea.<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Cele 12 schituri existente până azi nu au un an precis de apariție. De regulă, se obișnuiește a se socoti ca an al întemeierii data când se dă sighilionul patriarhal de înființare. La unele însă nu se cunoaște nici această dată, iar altele sunt mai vechi decât data sighilioanelor: Sfântul Ilie (dependent de Pantocrator), 1739; Cavesocalivia (Lavra), 1740; Sfânta Ana (Lavra), 1753; Noul Schit (Sfântul Pavel), 1755; Sfântul Dumitru (Vatoped), 1759; Bunavestire (Xenofon), 1770; Sfântul Dumitru zis Lacu (Sfântul Pavel), 1760; Prodromu (Ivir), 1788; Sfântul Pantelimon (Cutlumuș), 1798; Bogorodița (Rusicon), 1818; Prodromu românesc (Lavra), 1820-1852 și Sfântul Andrei zis Serai (Vatoped), 1839.

<sup>105</sup> Arhim. H. KTEA, *Απαντα τα εν Αγιω Ορει ιερα λαθιδρηνματα*, Athena, 1935, p. 234.

<sup>106</sup> Pr. dr. Ioan DURĂ, „Mărturii despre ajutoare acordate de români mănăstirilor și viețuitorilor Athosului, prezentate într-o lucrare a englezului Paul Rycant din anul 1679”, în *Glasul Bisericii*, nr. 4-6 (1991), p. 75-79.

<sup>107</sup> Tipiconul conține 18 capitole. El a fost publicat de P. USPENSKY, *Istoria Afona*, vol. II, p. 1062-1067 și Ph. MEYER, în *Die Haupturkunden*, p. 243-248.

Acesta, văzând multiplele abateri de la normele canonice și administrative ale administrației aghiorite de până atunci, fixează o epitropie (ή *ἐρά ἐπιστασία*) din patru membri aleși dintre delegații (*ἀντιπρόσωποι*) celor 20 de mănăstiri. Pentru precizie, mănăstirile sunt împărțite în cinci tetrade, primul loc din fiecare tetradă fiind atribuit delegatului Lavrei, Vatopedului, Ivirului, Hilandarului și Dionisiului. Pentru acest loc, numit *πρωτεπιστάτης*, cele cinci mănăstiri vor trebui să numească alt delegat decât cel din comunitate. Durata epistasierii era de un an. Ea reprezenta, din punct de vedere administrativ, organul executiv al comunității (ή *ἐρά κοινότης* sau ή *ἐρά σύναξις*) alcătuită din cei 20 de delegați ai mănăstirilor.

Între atribuțiile epitropiei se numărau supravegherea gestiunii financiare, aprobarea veniturilor și cheltuielilor necesare întreținerii arhivei centrale din Karies, a Prothatonului și a școlii, stabilirea sumei pe care fiecare mănăstire, schit sau chilie trebuia să o plătească pentru întreținerea acestora, ș. a.

Între ale hotărâri mai importante ale tipiconului amintim și interdicția pentru călugări de a mai părăsi Sfântul Munte fără o justificare prealabilă în fața comunității din Karies. Plecarea va fi justificată numai pentru motive întemeiate, iar celui care nu se va supune acestei dispoziții i se va confisca coliba și averea.<sup>108</sup>

Cât despre averea personală a călugărilor, tipiconul nu face referiri la interzicerea acesteia. Din contra, cine are bani e recomandabil – afirmă textul – să nu-i depună la bancile evreiești din Salonic, ci să-i lase la cele din Athos, care luau în schimb un procent de 8%.<sup>109</sup>

Se observă așadar în viața monahală athonită a iremediabilă aplecare spre cele lumești. Întreaga Karies era înțesată de prăvălii.<sup>110</sup> Călugării ajunseseră să-și vândă propriile haine și chiar odoarele primite de la împărați și voievozi pentru a scăpa de datorii.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 245.

<sup>109</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 246.

<sup>110</sup> Arhim. H. KTENA, *Απαντα*, p. 228-230, dar mai ales anexa a VIII-a a lucrării, p. 853-856.

<sup>111</sup> Informația apare la Pahomie Rusanos, citat de Ph. MEYER, în *Die Haupturkunden*, p. 222. Cert este că acest lucru va deveni un fel de regulă nescrisă a fiecărei mănăstiri, mai ales în epoca modernă.

Situația nu va dura mult, astfel încât încă din anul următor (1784), mănăstirea Xenofon îmbrățișează din nou viața de obște. Vor urma apoi, în decurs de o jumătate de veac, încă zece mănăstiri: Esfigmen (1796), Simonopetra (1801), Rusicon (1803), Dionisiu (1805), Caracalu (1813), Constamonitu (1818), Sfântul Pavel (1839), Grigoriu (1841), Zografu (1849) și Cutlumușul (1856)<sup>112</sup>, celelalte rămânând pe mai departe idioritmice.<sup>113</sup> De menționat că aceste mănăstiri au avut averi mai puține decât celelalte, acesta fiind unul dintre motivele pentru care s-a reușit revenirea la viața de obște. De asemenea, e semnificativ și faptul că mănăstirile slave sunt toate cu regim de obște.<sup>114</sup>

## 7. Regulamentul din 1924 și organizarea actuală

Din punct de vedere al organizării, Sfântul Munte se conduce și astăzi ca pe vremea sughilionului din 1783, printr-o reprezentanță democratică.<sup>115</sup> De atunci n-au intervenit schimbări decât în ceea ce privește raporturile dintre mănăstiri și dependențele lor, chilii și schituri. O dispoziție nouă<sup>116</sup> - ivită în urma conflictelor greco - ruse de la sfârșitul secolului al XIX-lea - este aceea de a nu se înființa pe viitor nicio mănăstire nouă, deși înainte nicăieri nu se stipulase că numărul lor trebuie să fie neapărat 20, nu mai mult.

<sup>112</sup> Unele mănăstiri ca Dionisiu și Grigoriu au cerut ele însele revenirea la chinovie, altora ca Esfigmenu, Rusiconul sau Cutlumușul le-a fost impus de către Patriarhia ecumenică acest lucru, spre a pune capăt unei vieți prea puțin duhovnicești. Sughilioanele patriarhale de revenire la chinovie au fost publicate de D. PETRAKAKOS, *Νέαι πηγαι προς θεσμός του αγίου Όρους*, Alexandria, 1915, p. 16-52.

<sup>113</sup> Este vorba despre Lavra, Vatoped, Ivir, Hilandar, Pantocrator, Xiropotam, Dohiaru, Filoteu și Stavronichita.

<sup>114</sup> În 1896 se înscrisese ca chinovie și Hilandarul sârbesc, dar probabil din cauza sărăciei și a numărului mic de monahi va redeveni idioritmică, pentru ca abia în 1937 să revină iar la viața de obște.

<sup>115</sup> Charalambos PAPASTATHIS, „The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law”, în A. N. TACHIAOS (ed.), *Mount Athos and the European Community*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniky, 1993, p. 59.

<sup>116</sup> Este vorba despre art. 3 din Regulamentul din 1924; textul la D. PETRAKAKOS, *τό μοναχικόν πολίτευμα του αγίου Όρος*, Athena, 1925, p. 164-165.

Regulamentul de organizare și funcționare al Sfântului Munte din 10 mai 1924 (*καταστατικός χάρης του Αγίου Όρους Άθως*)<sup>117</sup>, aprobat de reprezentanții a 19 mănăstiri athonite (Sfântul Pavel se abține), nu reprezintă altceva decât o compilație după vechile tipicoane, fără a aduce modificări esențiale.<sup>118</sup> Totuși, unele schimbări au existat, ele având la bază spiritul șovin al monahilor greci majoritari.<sup>119</sup> Conform acestui regulament, în vigoare și azi, întreg teritoriul Sfântului Munte este în stăpânirea celor 20 de mănăstiri (*αί ουρίархай μοναί*). În organizarea lor,

<sup>117</sup> Înainte de acest Regulament s-au mai dat norme de organizare în 1806 (în legătură cu hirotonia monahilor), 1810, 1876 și 1880 (îndreptate împotriva patriarhului), care însă nu s-au aplicat. În 1912 s-a mai dat un Regulament în 246 de articole. În urma protocolului de la Londra din 1913, dar mai ales a primului război mondial, s-au creat premise noi. De aceea, în înțelegere cu o comisie de cinci teologi din Atena și sub coordonarea ministerului de externe elen, Athos-ul a fost declarat „republică monahală autonomă” (cf. Charalambos PAPASTATHIS, „The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law”, p. 56-58).

<sup>118</sup> Textul Regulamentului la D. PETRAKAKOS, *Πολιτευμα*, p. 164-198, dar și în broșură separată.

<sup>119</sup> Dintre acestea amintim: Răpește independența schiturilor, chiliilor, colibelor, etc, declarându-le anexa uneia din cele 20 de mănăstiri (art. 1); 2. Refuză dreptul de proprietate oricărui așezământ din Sfântul Munte, exceptând cele 20 de mănăstiri mari (art. 2); 3. Fixează numărul mănăstirilor mari la 20, pentru ca alte schituri să nu ceară ridicarea la rang de mănăstire (art. 3); 4. Prevede obligativitatea cetățeniei grecești pentru toți monahii, indiferent de naționalitate (art. 6); 5. Declară schiturile, chiliile, colibele, etc, proprietatea neînstrăinabilă a mănăstirilor tutelare (art. 126); 6. Interzice transformarea schiturilor în mănăstiri sau a chiliilor în schituri și a colibelor în chilii (art. 133); 7. Oprește vânzarea chiliilor și colibelor fără aprobarea prealabilă a mănăstirilor (art. 138); 8. Declară mănăstirea tutelară drept primul cumpărător în cazul vânzării unei chilii sau colibe (dreptul de preemțiune, art. 140); 9. Limitează la trei numărul monahilor cu drept de moștenire asupra unei chilii (art. 161). Parintele Liviu Stan, în interpretarea pe care o da acestor modificări, mai ales în ceea ce privește obligativitatea cetățeniei grecești pentru monahii athoniti (art. 6), atrage atenția asupra respectării caracterului interortodox milenar al Sfântului Munte, cf. Pr. prof. Liviu STAN, „Caracterul interortodox al Muntelui Athos”, în vol. *Românii și Muntele Athos* (coord. Prof. Gheorghe VASILESCU și IGNATIE MONAHUL), vol. I, Editura Lucman, București, 2007, p. 451-452.

acestea sunt de două feluri: de obște și idioritmice (*κοινόβια καὶ ιδιόρυθμα*).<sup>120</sup>

În cele de obște, organul de conducere este egumenul, ales pe viață și ajutat de un consiliu de 10 – 15 proistameni. Organul executiv îl reprezintă o comisie formată din trei epitropi, dintre care unul îndeplinește sarcina de secretar. Masa e pentru toți aceeași, carnea însă fiind interzisă.

În mănăstirile idioritmice viața monahală se bazează pe reuniuni de familie de câte șase – șapte membri, în fruntea cărora stă un proiestos. Fiecare familie are locuință, bucătărie proprie, comun fiind doar arhondaricul pentru primirea pelerinilor (*τό ζενόν*). Conducerea o exercită dikeul (*ὁ δικάιος*) împreună cu adunarea (*ἡ σύναξις*) proistamenilor. Ca organ executiv avem tot o epitropie din doi – trei membri, care girează pe câte un an de zile toată activitatea financiară și administrativă a mănăstirii, sub supravegherea adunării.

În ceea ce privește acest mod de organizare a vieții monahale s-a vorbit de o încălcare a voturilor ascultării și sărăciei. Există într-adevăr o libertate mai mare în ceea ce privește idioritmia, dar care nu e absolută. În ceea ce privește regimul alimentar, acesta e mai puțin strict, unii monahi consumând și carne, pe lângă vin, untdelemn sau pește. Proiestoșii pot deține și avere personală, pe care o pot transmite altora.<sup>121</sup>

Dacă ar fi să facem o comparație între viața de obște și cea idioritmă, cât și între ceea ce au realizat pe tărâm duhovnicesc și cultural și unii și ceilalți, vom putea spune că dacă în locașurile cu viață de obște s-a putut observa o mare putere de tenacitate în menținerea tradițiilor și a credinței monahale, în schimb în cele idioritmice s-au înregistrat, în ultimele trei secole, cele mai importante apariții culturale și științifice, impregnate însă de un puternic caracter naționalist. Problemele de teologie, liturgică și mistică îi preocupau pe monahi, unele din ele producând adevărate ecouri în întreg Orientul ortodox. Academia Athonită de deasupra Vatopedului, care concentrase la prelegerile lui Evghenie Bulgaris (1716 – 1806) o mulțime de bărbați culți din întreg bazinul egeic, se datorează tot acestui spirit mai liberal de a vedea lucrurile, pe care-l presupune idioritmia.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 80-88.

<sup>121</sup> D. PETRAKAKOS, *Πολιτευμα*, p. 127.

<sup>122</sup> Despre Academia Athonită (1749-1759) vezi excelenta monografie a lui Nicandru de



Sub stăpânirea mănăstirilor se află toate celelalte locașuri din Sfântul Munte<sup>123</sup>, dintre care cele dintâi sunt *schiturile* și *chiliile*.

În ordine cronologică, am văzut că chiliile au apărut o dată cu întemeierea chinoviilor, iar prin traiul ascetic și retras, de anahoret, pe care-l prezintă, ele sunt într-un fel anterioare chinoviilor din Athos.

Astăzi, ca și în ultimele două veacuri, chiliile se constituiau în felul următor: un monah, încercat înainte în viața comună a mănăstirii, închiria de la mănăstirea – mamă (*κυρίαρχος μονή*) pentru întreaga viață o chilie cu ceva avere și dependențe în jurul ei. Acest bătrân (*γέρων*) își alegea la rândul său încă doi – trei ucenici (*ύποτακτικοί*), care formau familia lui (*ή συνοδία*).<sup>124</sup> Gherontele încheia cu mănăstirea mamă un contract în care se specificau drepturile și obligațiile reciproce. Mănăstirea oferea clădirea chiliei cu dependențele, cărți, veșminte, ustensile și lemne, iar în schimb chilioții se obligau să păstreze chilia în bună stare, să presteze o serie de ajutoare la hramul mănăstirii, la tăiatul lemnului, prepararea hranei, etc.

Schiturile sunt de două feluri: idioritmice și chinoviale, primele fiind și cele mai vechi. Ele sunt de fapt reuniuni de chilii (*καλύβαι*) care formează adevărate sate.<sup>125</sup> Conducerea lor e democratică, la fel ca și la mănăstirile idioritmice. Hotărârile adunării proiestoșilor (*ή σύναξις της σκήτης*) le execută dikeul, ales pe câte un an dintre bătrânii schitului. El își primește confirmarea și instalarea de la un delegat al mănăstirii suverane. Între atribuțiile sale se numărau executarea hotărârilor sinaxei, supravegherea bunului mers al slujbelor comune, fixarea preoților pentru serviciul liturgic, reprezentarea schitului în afacerile externe și judecarea în primă instanță a neînțelegerilor ivite între chilioți.<sup>126</sup>

---

Vatoped, *Η αθωνιάς σχλή*, Salonic, 1923.

<sup>123</sup> Charalambos PAPASTATHIS, „The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law”, p. 63: „Teritoriul întregii peninsule (inclusiv litoralul) este proprietatea inalienabilă a celor douăzeci de mănăstiri de sine stătătoare și este împărțit exclusiv între acestea” (*Constituția Republicii Elene*, art. 5, al. 2).

<sup>124</sup> Când murea unul dintre cei trei chilioți, devenea *γέρων* cel mai bătrân, iar locul vacant îl ocupa un al treilea nou, după ce plătea o treime din prețul chiliei; unele chilii ajungeau până la șase sau chiar zece chilioți. Ei au și paraclisul lor și dependențele necesare (cf. art. 161-166 din Regulamentul din 1924, citat de D. PETRAKAKOS, *Πολιτενμα*, p. 205).

<sup>125</sup> Arhim. H. KTENA, *Άπαντα*, p. 682.

<sup>126</sup> Ph. MEYER, *Die Haupturkunden*, p. 223-224.

Schiturile chinoviale (Sfântul Ilie, Bogorodița, Serai și Prodrumu românesc) sunt considerate de unii necanonice, din cauza faptului că nu sunt altceva decât „lărgirea zidurilor unei chilii”.<sup>127</sup> Ele se și prezintă – și se administrează – întocmai ca niște mănăstiri autonome, iar uneori numărul și situația lor materială le-au întrecut pe cele mai multe dintre mănăstiri.<sup>128</sup>

Alte așezăminte monahale sunt *sihăstriile* (ή συχαστήρια), care nu sunt altceva decât locuințe modeste, uneori săpate în peșteri și stânci. În acestea se nevoiesc câțiva asceți, cărora frații mai tineri din mănăstirea – mamă le duc din când în când pâine și apă. Acești monahi sunt puțini și trăiesc mai ales în ținutul prăpăstios de la poalele și piscul Athos-ului.<sup>129</sup>

O altă categorie de locuințe pentru monahii mai bătrâni o formează *cathismele* (καθίσματα). Ele nu sunt altceva decât niște colibe modeste, uneori cu câte un singur scaun și pat – deci fără paraclis propriu – locuitorii lor trebuind să vină la slujbe în *καθολικον*-ul mănăstirii celei mai apropiate. Ele se închiriază pe un anumit număr de ani și se pot transmite ca și chiliile.<sup>130</sup>

O ultimă categorie de așezăminte monahale sunt așa-numitele *κάβιαι*, iar locuitorii lor caviști (*καβιώτες*). Ele sunt camere singurate care se închiriază pe un timp mai scurt, de regulă de către călugării sau ierarhii aflați în pelerinaj în Sfântul Munte. Cele mai numeroase *κάβιαι* se găsesc în părțile Kariei și Stavronichitei.<sup>131</sup>

În ceea ce privește instanțele disciplinare și de judecată aghiorite, în primă instanță judecă egumenul cu sfatul lui (*γεροντία*) pentru chinovii și adunarea proistamenilor pentru schiturile și mănăstirile idioritmice.

<sup>127</sup> M. GHEDEON, *Ὁ Ἄθος*, p. 57.

<sup>128</sup> Charalambos PAPASTATHIS, „The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law”, p. 60.

<sup>129</sup> Arhim. H. KTENA, *Ἀπαντα*, p. 683.

<sup>130</sup> Arhim. H. KTENA, *Ἀπαντα*, p. 687.

<sup>131</sup> Amintim aici și alte două categorii de așezăminte, *conacele* și *metoacele*. Cele dintâi sunt locuințe comode în Karies, în care trăiesc delegații celor 20 de mănăstiri. Metoacele (de la *μετοχή*, *μετέχω* – particip, deci sucursală), sunt posesiuni mai îndepărtate de mănăstire, unde un delegat sau mai mulți din sfatul mănăstirii (*βουλευται*) chivernisesc venitul acestora. Uneori a devenit metoc o fostă mănăstire sau un schit „înghițite” de o mănăstire (cf. D. PETRAKAKOS, *Πολιτευμα*, p. 135-137).

În a doua instanță judecă *κοινότης* din Karies, iar pentru cauzele mai importante se apelează în ultimă instanță la patriarhul ecumenic.<sup>132</sup>

Ca o concluzie, putem afirma că în faza întâi, până la venirea lui Atanasie, monahismul athonit se caracteriza printr-o viață de asceză aspră, dar fără o organizare centrală unitară.<sup>133</sup>

În epoca a doua, a vieții de obște, se organizează cu un minunat simț practic o frumoasă viață monahală, care cuprindea și asceza, și contemplația. Dacă în această perioadă s-au construit aproape toate marile mănăstiri existente azi – și altele care au dispărut – putem spune că și sub raport moral și duhovnicesc călugării aghiorți au fost modele după care s-a trasplantat viața monahală în toate țările ortodoxe.<sup>134</sup> Dacă s-ar și putea semna un neajuns al organizării atanasiene în amestecul prea mare al împăraților bizantini și în scoaterea Athos-ului de sub jurisdicția Bisericii<sup>135</sup>, acțiuni care vor da idioritmia de mai târziu, totuși epoca chinovială ne-a dat o frumoasă înflorire duhovnicească în marile fenomen spiritual al isihasmului, una dintre cele mai înalte culmi de spiritualitate ale Ortodoxiei.

În epoca a treia, a idioritmiei, care începe prin nemaiascultarea de autoritate<sup>136</sup> și pofta după îmbogățire, s-a instaurat un principiu democratic de conducere. Viața e mai individuală – deși uneori tot așa de aspră ca în cea de obște, mai ales în chiliile și schiturile apărute în ultimele decenii – și a dus prin strângerea de averi personale (propriu-zis mai mult printr-o slabă administrare a lor), la o decadență a chemării monahale. Față însă de numeroasele abuzuri din administrația mănăsti-

<sup>132</sup> Conform art. 41 – 83 din Regulamentul din 1924, citat de D. PETRAKAKOS, *Πολιτευμα*, p. 172-178; vezi și: Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Le Patriarcat oecumenique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans L'Europe Unie*, Ed. Epektasis, Atena, 1998, în special p. 121-123.

<sup>133</sup> Pr. prof. Constantin COMAN, „Moldoveni, valahi și români pe Muntele Athos”, în vol. *Muntele Athos – Microcosmos al Răsăritului creștin* (coord. Graham SPEAKE și Kallistos WARE), Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, p. 146.

<sup>134</sup> Pentru România, vezi lucrarea Pr. prof. dr. Vasile MUNTEAN, *Bizanțul și României. Cercetare comparativă privind organizarea mănăstirilor*, Editura Trinitas, Iași, 2005.

<sup>135</sup> De atunci poartă cele mai multe din mănăstirile aghioritice atributul de „împărătești” (*βασιλικά μοναστήρια*), „patriarhale și stravropighiale”.

<sup>136</sup> De fapt, este clar că organizarea mai democratică este proprie spiritului vechi de confederație pelenă.

rilor, s-au putut semnala și frumoase apariții ale unei renașteri spirituale și culturale, fapt pentru care idioritmia a înscris pagini luminoase în istoria spiritualității athonite.<sup>137</sup>

Astăzi, primul lucru care s-ar cere realizat este revenirea tuturor mănăstirilor la viața de obște, mai ales fiindcă majoritatea metoacelor de pe vremuri au dispărut<sup>138</sup>, iar o administrație chinovială s-a dovedit în-

---

<sup>137</sup> Ierom. Alexander GOLITZIN, *Mărturie a Sfântului Munte*, trad. de Ioana DUMITRACHE LUPESCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 19.

<sup>138</sup> Evenimentele politice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea au adus problema Sfântului Munte în atenția Conferințelor de pace europene. Astfel, prin Tratatul de pace de la Berlin (1878), se întăreau privilegiile Sfântului Munte. Situația a rămas neschimbată până la războaiele balcanice (1912–1913). În noiembrie 1912 armata greacă a ocupat Muntele Athos iar puterile europene și-au rezervat dreptul de a decide asupra statutului acestuia în cadrul Conferinței de pace de la Londra. În noiembrie 1913, Muntele Athos era declarat autonom, independent și neutru. Primul război mondial a împiedicat aplicarea hotărârilor Conferinței de la Londra. Guvernul grec a instalat la Karies funcționari de poliție pentru asigurarea ordinii. În anul 1918 Chinotita de la Karies în colaborare cu un consilier grec, întocmea un statut în care se specifica autonomia, neutralitatea și independența în condițiile stipulate de Tratatul de la Londra din anul 1913. Grecia recunoștea autonomia Muntelui Athos și prin Tratatul de la Sèvres (1920) iar la Conferința de la Lausanne (iulie 1923), în urma războiului greco-turc, Muntele Athos rămânea sub administrație elenă cu titlu de teritoriu sub mandat. Constituția elenă, elaborată în anul 1926, proclama suveranitatea statului grec asupra Muntelui Athos și interzicea orice modificare a sistemului administrativ în ceea ce privește numărul mănăstirilor și regulile ierarhice sau raportul lor cu așezămintele dependente de ele. Statul elen era reprezentat de un guvernator iar puterea judecătorească era exercitată de autoritățile mănăstirești și Chinotită. Deși Constituția Greciei a suferit după anul 1926 mai multe modificări, statutul Muntelui Athos a rămas neschimbat. Astfel, Constituția elenă din iunie 1975 stabilește că Muntele Athos reprezintă o regiune care se autoadministrează, dar face parte din statul grec. Din punct de vedere spiritual, Muntele Athos se află sub jurisdicția directă a Patriarhiei ecumenice, iar monahii athoniți primesc cetățenia greacă. Statul elen asigură menținerea ordinii și securității publice în Sfântul Munte. Prin urmare prerogativele civile, politice și bisericești ale organelor de conducere ale Sfântului Munte au fost transferate în competența statului grec care le exercită de fapt, cf. Charalambos PAPAS-

totdeauna mai fructuoasă. În acest sens, rostul actual al Athos-ului va trebui să fie redescoperirea trecutului monahal de altădată, dar mai ales apropierea de vechile modele de desăvârșire isihastă, iar prin aceasta Sfântul Munte să redevină o cetate a Ortodoxiei, o academie duhovnicească a monahismului întregului Răsărit.

---

TATHIS, „The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law”, p. 63; vezi și: \*\*\* „Situația Sfântului Munte Athos”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 5-6 (1969), p. 520-521.

## Hristologia ortodoxă în gândirea părintelui Iustin Popovici

**Drd. Pr. Vlad – Sergiu SANDU**

sandu\_vlad\_sergiu@yahoo.com

### Abstract

*This study focuses on the main features of Saint Iustin Popovici's work, emphasizing its Christological centrality. The work of the serbian theologian can be considered a theological hymn to the Christ's Incarnation and the Resurrection, in which the author strived to use a spiritual, biblical and hymnological language to attest the true Christianity of the Church. Father Iustin Popovici is part of the Orthodox dogmatists that have contributed decisively to the renewal of Orthodox Dogmatics in the twentieth century. Through the inner relationship between theology and the Church's life, theology and the Church's cult, theology and spirituality, between asceticism and mystic, tradition, holiness, culture and history, the thinking of Father Justin Popovich presents itself as a true patristic thought for our times, and the one that expresses it, like a true Holy Father of the twentieth century.*

### Key Words:

*Hristologie, sinteza neopatristică, ortodoxia sârbă, Scriptură, Sfinți Părinți*

## 1. Introducere

„Mișcarea neopatristică” reprezintă demersul contemporan de (re)descoperire a Părinților Bisericii și a învățăturii lor. Poate fi văzut ca răspuns concret în întâmpinarea manifestului teologic de „în-

toarcere la Sfinții Părinți”, lansat de teologul ortodox George Florovsky la primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă (Atena, 1936).

„Redescoperirea Părinților înseamnă împărtășire din duhul în care aceștia au înțeles viața teologică și, respectiv, devenire într-o paternitate lor duhovnicească. Presupune onesta structurare a trăirii omului contemporan pe calapodul înțelegerii în Hristos pe care Părinții au avut-o în vremea lor. Este prelungirea trăirii acestora în viața de azi, nu atât ca import servil de soluții după literă, cât creativă întru-Duhul însuflare ca răspuns la frământările omului contemporan. Demersul exprimă «vechiul» ca o continuitate de duh cu Părinții, respectiv «noul» ca actualitate a răspunsului, ca găsire a soluțiilor vizavi de nevoile de mântuire ale lumii de azi”<sup>1</sup>.

Teologia ortodoxă, mai ales Teologia Dogmatică Ortodoxă, din a doua jumătate a secolului al XX-lea se caracterizează în cea mai mare parte, prin renunțarea la teologia abstractă a dogmaticilor și manualelor secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, dogmatistii ortodocși căutând

„să prezinte teologia ortodoxă ca o teologie eclesială a experienței, a vieții, ținând împreună fără confuzie, într-o perspectivă paradoxală, catafaticul și apofaticul, raționalitatea și taina, Biserica și lumea, teologia și cultura, istoria și eshatologia”<sup>2</sup>.

Contextul complex al secolului al XX-lea impunea această schimbare de paradigmă.

„Hristos trebuia redescoperit ca Persoană, iar divino-umanitatea, exprimată magistral în dogma de la Calcedon, să redevină criteriu de asumare a relației Biserica-lume”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Pr. Răzvan Andrei IONESCU, Adrian LEMENI, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 252.

<sup>2</sup> Pr. prof. univ. 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*. Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 21.

<sup>3</sup> Pr. prof. univ. dr. Cristinel IOJA, *Dogmatică și dogmatisti*, p. 21.

În teologia sârbă nu există o dezvoltare atât de susținută, precum ar fi cea din Rusia sau Grecia, tocmai datorită persecuțiilor și vremurilor vitrege prin care a trecut Biserica sârbă în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Dar, cu toate acestea, înnoirea și adaptarea Teologiei la viața omului, sunt principii după care s-a ghidat și teologia sârbă, mai cu seamă prin reprezentantul ei de seamă, părintele Iustin Popovici. Viața și gândirea sa teologică, inspirată din bogatul tezaur al teologiei biblice și patristice, au generat un curent de înnoire spirituală.

Părintele Iustin Popovici<sup>4</sup> a fost considerat cel mai de seamă teolog sârb contemporan și unul dintre reprezentanții cei mai importanți ai direcției neopatrstice. Opera sa, cuprinzând peste 40 de cărți, este profund marcată de gândirea Sfinților Părinți, până într-acolo încât el însuși a fost plasat de anumiți exegeți în rândul acestora, ca un „Părinte modern” (mitr. Atanasie Jevtici). În acest sens, trebuie amintite cele două lucrări monumentale ale sale, *Dogmatica* (3 volume 1932-1978) și *Viețile sfinților* (12 volume, 1972-1977), în prefața cărora se definea „dogmatica” ca o „filosofie a Duhului Sfânt”, iar dogmele ca un „mozaic” al adevărilor eterne – „Taina Adevărului nu constă nici în fapte, nici în idei, nici în simboluri, ea se găsește într-o Persoană, în Persoana divino-umană a lui Hristos, Care a spus: «Eu sunt Adevărul»”<sup>5</sup>. Pe de altă parte, sfinții reprezintă întruparea adevărilor dogmatice veșnice, „viața Mântuitorului repetată mai mult sau mai puțin, în cutare sau cutare mod, în fiecare sfânt”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Date biografice în studiul introductiv, Ioan ICĂ și Ioan ICĂ JR, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”, din Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, studiu introductiv și traducere Ioan ICĂ și Ioan ICĂ JR, prefață Ioannis KARMIRIS, postfață Panayotis NELLAS, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 5-35. De asemenea, Daniel ROGICH (ed.), *Serbian Paterson*, vol. I, St. Herman of Alaska Brotherhood, St. Paisius Abbey Press, 1994, p. 247-260; Elizabeth HILL „Justin Popovici (1894-1979)”, în *Sobornost*, 2 (1980), nr. 1, p. 73-78.

<sup>5</sup> Sfântul Iustin POPOVICI, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, volumul I, traducere diac. Zarko MARKOVSKI, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 12.

<sup>6</sup> Vezi „Prologul” și „Epilogul” la *Viețile Sfinților*, reluate în „Împreună cu toți sfinții”, în Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 95-114.



## 2. Persoana lui Hristos Dumnezeu-Om, criteriu al Ortodoxiei și al întregii creații

Pentru Sfântul Iustin, dogma principală este Însuși Mântuitorul Hristos. El – Calea, Adevărul și Viața – este dogma absolută, niciodată micșorată sau schimbată, din care izvorăsc „precum razele de soare” toate celelalte dogme, adevărurile care din El purced și la El conduc. Vorbind despre întruparea lui Hristos, „întreaga Evanghelie a cerului și a pământului”, părintele Iustin afirmă indubitabil și în termeni fermi că

„prin ea, Dumnezeu-Logosul a arătat că logositatea este esența naturii noastre, temeiul ființei noastre omenești, baza vieții și existenței noastre omenești...Singurul iubitor de oameni Care dă sens și bucurie adevărată vieții omului pe pământ”<sup>7</sup>.

Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit, reprezintă, în gândirea teologică a dogmatistului ortodox,

„valoarea cea mai înaltă și măsura infailibilă numai ca Dumnezeu-Om, căci dacă Hristos nu este Dumnezeu-Om, atunci este cel mai îndrăzneț om din câți există, pentru că se proclamă pe Sine Dumnezeu și Domn”<sup>8</sup>.

Scopul iconomiei Sale mântuitoare este acela de a logosifica întreaga existență, de a o sfinți prin taina divino-umană a coborârii Sale în timpul istoric al umanității, pentru că Dumnezeu-Omul reprezintă, pentru părintele Iustin,

„cea mai înaltă, mai deplină și mai desăvârșită sinteză a veșniciei și a timpului”;

înomenirea Fiului lui Dumnezeu contituie temeiul, sensul și scopul creației, iar în afara existenței hristice a omului, acesta poate rătăci între

<sup>7</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Raiul meu și iadul meu. Sensul vieții și al lumii”, în *Omul și Dumnezeu – Om. Abisurile și culmile filosofiei*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 58.

<sup>8</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Valoarea supremă și criteriul ultim în Ortodoxie”, în *Omul și Dumnezeu – Om*, p. 137. Părintele susține cu tărie că identitatea de creștin este conferită numai prin credința în realitatea teandrică a Domnului Hristos, „prin adevărul Său divino-uman și prin metodologia Sa divino-umană”.

un permanent vagabondaj metafizic și trăiește cu anticipație iadul, ca lipsă „a sensului și a logicii dumnezeiești a existenței”.

„Aș prefera, mărturisește părintele Iustin, să fiu într-un iad în care este Hristos (să mi se ierte acest paradox), decât într-un rai care nu-l are pe Hristos”<sup>9</sup>,

afirmând într-un mod răspicat și indiscutabil că

„scopul ultim al Întrupării Cuvântului constă tocmai în a logosifica, a hristifica și a îndumnezei pe om în toată ființa lui: sufletul, trupul, gândirea, simțirea și tot ceea ce face omul să fie om...”<sup>10</sup>.

Unul din efectele întrupării a fost acela de a desființa păcatul, de a sfinți toate facultățile sufletului, restabilind în ființa și conștiința omului unitatea între Dumnezeu și om și oferind omului noua „filosofie divino-umană” a vieții. În economia morții și învierii lui Hristos, cei doi poli ai existenței, este cuprinsă toată taina vieții și răspunsul la toate frământările metafizice și angoasele spirituale existențiale ale omului. Părintele Iustin subliniază în repetate rânduri necesitatea întrupării, prin care Dumnezeu-Om satisface pentru veșnicie

„cele mai esențiale cerințe și necesități ontologice ale ființei omenești...și a dezlegat problema lui Dumnezeu și a omului în chip desăvârșit, arătându-ne în chip real Adevărul, Binele, Dreptatea, Iubirea și Înțelepciunea absolute”<sup>11</sup>.

Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit este și rămâne

„Viața și măsura vieții...Logosul și Logica vieții, în Care se găsește singura îndreptățire logică a vieții omenești în categoriile timpului și ale spațiului”

și în același timp, aserțiunea biblică „Cuvântul S-a făcut trup” (Ioan 1, 14) constituie baza vie și imuabilă a istoricității Bisericii. Părintele Iustin

<sup>9</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Între două filosofii”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 49.

<sup>10</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Raiul meu și iadul meu”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 63.

<sup>11</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Valoarea supremă și criteriul ultim în Ortodoxie”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 120.

a subliniat în mod pregnant faptul că iconomia divino-umană a mântuirii aduse de Hristos prin moartea și învierea Sa este

„să îmbisericească toate, să le aducă în Hristos și să le hristifice, să încorporeze în Dumnezeu-Om și să le divino-umanizeze pe toate”<sup>12</sup>.

„Care este esența Ortodoxiei?”, se întreabă părintele Iustin, răspunzând simplu: „Dumnezeu-Om Hristos”<sup>13</sup>. Deci, tot ceea ce e ortodox are caracter divino-uman: și cunoașterea, și simțirea, și voința, și gândirea, și morală, și dogmatica, și filosofia, și viața. Divino-umanitatea este, așadar, singura categorie în care se mișcă și au loc toate manifestările Ortodoxiei.

„Toată taina credinței creștine se află în Biserică; toată taina Bisericii este în Dumnezeu-Omul; toată taina Dumnezeu-Omului stă în faptul că Dumnezeu S-a făcut trup și a sălășluit în trup toată plinătatea Dumnezeirii Lui, toate vrednicile și desăvârșirile Sale Dumnezeiești, toate Tainele lui Dumnezeu”<sup>14</sup>.

În acest fel înțelegea părintele Iustin să sublinieze dimensiunea hristologică a credinței ortodoxe, manifestate în Biserică, echivalând „taina Dumnezeului-Om” cu „taina Bisericii”. În fapt, toată Evanghelia poate fi rezumată în extinderea Întrupării în Biserică – „trupul Dumnezeu-omesc” al lui Hristos.<sup>15</sup>

Criteriul ultim al adevărului este deci întotdeauna Hristos, Dumnezeu-Om<sup>16</sup>, și pe baza acestui criteriu, Iustin Popovici afirmă că

<sup>12</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Capitole ecleziologice 39”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 194.

<sup>13</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Valoarea supremă și criteriul ultim în Ortodoxie”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 128.

<sup>14</sup> Sfântul Iustin POPOVICI, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, traducere Adrian Tănăsescu, Mănăstirea Sfinții Arhangheli – Petru Vodă, 2002, p. 8.

<sup>15</sup> Ciprian-Iulian TOROCZKAI, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 364.

<sup>16</sup> Vezi conferința „Valoarea supremă și criteriul ultim în Ortodoxie” (1935), reluată în Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 115-139, unde se spune direct: „Deoarece Hristos, ca Persoană divino-umană este valoarea cea mai înaltă, (ca o astfel de persoană)

„Biserica Ortodoxă este una, sfântă, catolică și apostolică, pentru că nu se îndepărtează de această sfântă metodă. Este ortodoxă pentru că mărturisește și păstrează continuu nu numai adevărul divino-uman, apostolic-catolic [sobornicesc] și ecumenic al creștinismului, ci și metodologia divino-umană, apostolic-catolică și ecumenică a creștinismului. Adevărul divino-uman al creștinismului se poate păstra numai prin metodologia divino-umană a creștinismului[...] Biserica Ortodoxă deține intactă învățătura Dumnezeuului-Om Hristos, pentru că rămâne, fără să cedeze, la metodologia divino-umană a Sfinților Apostoli și a Sinoadelor Ecumenice”<sup>17</sup>.

Cu alte cuvinte, părintele Iustin Popovici exprimă Ortodoxia ca fiind credința care deține Adevărul absolut și învățătura lui Hristos nealterată, întrucât îl are ca și criteriu deplin pe Hristos, care este „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6).

### **3. Persoana lui Hristos Dumnezeu-Om în textul Scripturii și în viețile sfinților**

În operele literar-teologice ale părintelui Iustin, lucrările exegetice sunt cele mai des întâlnite<sup>18</sup>; interesant e faptul că teologul sârb nu a fost preocupat 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”<sup>19</sup>, fiind urmarea unui principial dispreț față de Vechiul Testament, și, mai ales, considerarea scrierilor vechi-testamentare ca fiind „revelație de clasă secundară”<sup>20</sup>. 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

---

El este în același timp și criteriul suprem al tuturor valorilor adevărate” (p. 124).

<sup>17</sup> Iustin POPOVICI, „Valoarea supremă și criteriul ultim în Ortodoxie”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 133.

<sup>18</sup> O listă completă a operelor sale poate fi consultată la Bogdan LJUBARDICI, *Justin de la Celișe și Rusia: Căile receptării filosofiei și teologiei rusești*, Novi Sad, 2009, p. 194-201.

<sup>19</sup> V. TOPALOVIC, „Justin Popović als Exeget”, în *Teologia* 62 (2015), nr. 1, p. 100.

<sup>20</sup> V. TOPALOVIC, „Justin Popović als Exeget”, în *Teologia* 62 (2015), nr. 1, p. 101.

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 emeriti 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<sup>21</sup>.

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 eșeurilor nou-testamentare și, destul de des, comentarii romano-catolice ale teologilor croați. Aceasta explică faptul că părintele Iustin s-a simțit răspunzător pentru noua generație sârbă de teologi, fiind deci să umple golul cultural în ortodoxia sârbă, devenind primul exeget al Noului Testament<sup>22</sup>.

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 sale<sup>23</sup>. 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”<sup>24</sup>,

<sup>21</sup> Pr. Andrew LOUTH, *Gânditori ortodocși moderni. De la Filocalie până în prezent*, traducere Justin A. MIHOC, Cristian UNTEA și Lucian FILIP, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 280.

<sup>22</sup> Pr. Andrew LOUTH, *Gânditori ortodocși moderni. De la Filocalie până în prezent*, p. 281.

<sup>23</sup> Noțiunea centrală și cea mai importantă folosită de părintele Iustin în secțiunea hristologică a teologiei sale este „Dumnezeul-Om”.

<sup>24</sup> Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Eglise Orthodoxe*, tome deuxième, p. 28, apud. Vicențiu-Ilie ROMĂNU, „Centralitatea lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Om, în gândirea dogmatică a părintelui Iustin Popovici”, teză de

sau în cuvintele Sfântului Ioan Damaschin, „singurul lucru nou sub soare”<sup>25</sup>.

Părintele Iustin ne arată prin fundamentarea biblică 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? (Matei 4, 1-11); cum ar fi Lumina mare pentru cei ce ședeau în latura și în umbra morții? (Matei 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? (Matei 4, 18-22)<sup>26</sup>. Dar dovada cea mai elocventă și mai 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? (Matei 27, 50-52); cum S-a arătat ucenicilor

---

doctorat (manuscris), coordonator: pr. prof. univ. dr. Cristinel Ioja, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” Arad, p. 199.

<sup>25</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, în MIGNE, P. G., 94, 984 B.

<sup>26</sup> Lista textelor scripturistice care confirmă dumnezeirea lui Hristos continuă, părintele Iustin, inventariind minunile și actele dumnezeiești ale Mântuitorului aacum sunt ele expuse de cei patru evangheliști și de celelalte 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. SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cele cinci uvântări teologice*, traducere de pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, Editura Anastasia, București, 1993.

după înviere, vorbindu-le despre Împărăția lui Dumnezeu, cum S-a urcat a cer și șade de-a dreapta Tatălui (Matei 28, 6; Marcu 16, 19), dacă nu este Domnul cel minunat Care, de la Înomenirea Sa, a devenit punctul de cotitură al istoriei umane?<sup>27</sup>

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 Răscum-părător, nici Adevăr, nici Cale, nici Viață...iar Biserica ar reprezenta, fără dumnezeirea Capului ei, o casă a morților și un teatru al umbrelor”<sup>28</sup>.

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 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 Testa-

<sup>27</sup> Jaroslav PELIKAN, *Iisus de-a lungul secolelor*, traducere de Silvia PALADE, Editura Humanitas, București, 1998, p. 45.

<sup>28</sup> Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Eglise Orthodoxe*, tome deuxième, p. 53.

ment, 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”<sup>29</sup>.

Numai din Persoana divino-umană a lui Hristos decurge realitatea istorică a creștinismului, singura Veste bună în această „lume a amărăciunilor”. Veridicitatea firii umane asumate de Hristos-Dumnezeu ne oferă fundamentul istoric al cretinismului și edificiul creștinătății de-a lungul veacurilor, care este Biserica, Trupul teandric al lui Hristos<sup>30</sup>.

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<sup>31</sup>. 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. Părintele Iustin subliniază faptul că

„adevărurile dogmatice veșnice nu sunt concepte abstracte – concluziile unor silogisme sau ipoteze logice – sunt evenimente trăite în propria lor nemijlocire și realitate istorică – fiindcă ele s-au manifestat, revelat, văzut, simțit, realizat în timp și în spațiu printre oameni”<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Eglise Orthodoxe*, tome deuxième, p. 62.

<sup>30</sup> A se consulta Thomas BREMER, *Ekklesiae 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, p. 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.

<sup>31</sup> Père Justin POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Eglise Orthodoxe*, tome deuxième, p. 63.

<sup>32</sup> Sfântul Iustin POPOVICI, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. I, p. 13.



În continuare vom evidenția câteva dintre ideile Sfântului Iustin Popovici cu privire la relația dintre Persoana lui Hristos, Dumnezeu-Om și sfinții, pe care teologul sârb îi vede ca fiind

„creștinii cei mai desăvârșiți, care s-au sfințit în gradul cel mai înalt cu putință prin exercitarea credinței în Domnul Iisus Cel înviat și veșnic viu”<sup>33</sup>.

Între anii 1972-1977 apar în sârbește cele 12 volume din *Viețile Sfinților*, monumentalul proiect la care lucrase încă din anii celui de-al doilea război mondial. Acesta reprezenta o rescriere teologică și o adaptare contemporană dar perfect tradițională a vechiului *Synaxar* bizantin completat cu noile «martyrologii» și selecții reprezentative din literatura hagiografică a Bisericii ortodoxe locale. Departe de a fi un gen literar popular medieval, o anexă mitologic-legendară a Scripturii, pentru părintele Iustin, *Viețile Sfinților* reprezentau, ca și pentru Sfinții Părinți, nu altceva decât „viața lui Hristos Însuși” prelungită în umanitate, „continuarea Faptelor Apostolilor”, „dogmatica aplicată” sau „dogmatica experimentală”, vie, „morală ortodoxă” în acțiune, „pedagogia” și „enciclopedia” prin excelență a „Ortodoxiei”<sup>34</sup>.

Părintele Iustin insistă mult asupra modului prin care Hristos comunică prin sfinți, afirmând chiar că sfinții sunt „o prelungire” a lui Hristos în lume. Vorbind despre sfinți, părintele Iustin subliniază faptul că

„întreaga lor viață este din Hristos și de aceea este în întregime o «hristo-viață»; gândirea lui este «hristo-gândire»; simțirea lor este o «hristo-simțire». Ceea ce este al lor este mai întâi al lui Hristos și apoi al lor. Dacă este vorba de suflet, acesta este mai întâi al lui Hristos și apoi al lor; dacă este vorba de viață, aceasta este mai întâi a lui Hristos și apoi a lor. Îi ei nu mai există ei înșiși, ci toate și în toți Hristos Domnul”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Împreună cu toți Sfinții – Prolog și Epilog la «Viețile Sfinților»”, în *Omul și Dumnezeu – Om*, p. 98.

<sup>34</sup> Pr. Prof. Ioan ICĂ, Diac. Ioan I. ICĂ JR, *Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului*, Studiu introductiv la Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 11-12.

<sup>35</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Împreună cu toți Sfinții – Prolog și Epilog la «Viețile Sfinților»

Omul devine concorporal cu Hristos, iar această viață divino-umană

„există toată în trupul divino-uman al lui Hristos – Biserica - și se trăiește continuu de către pleroma cerească-pământească și de către membri ei în parte, pe măsura credinței lor”<sup>36</sup>.

Deveniți sfinți, părintele Iustin consideră că viețile lor reprezintă o „Dogmatică aplicată”, în care

„dogmele nu sunt numai adevăruri ontologice, în ele însele și pentru ele însele, ci orice dogmă este izvor de viață veșnică și de sfântă spiritualitate...Viețile sfinților reprezintă Dogmatica experimentală, devenită trăire, ca roadă a Duhului Sfânt”<sup>37</sup>;

prin viața lor ascetico-sacramentală, sfinții au arătat că reprezintă pedagogia unică a Ortodoxiei și o Enciclopedie ortodoxă originală.

„De aceea, crede părintele Iustin, întreaga viață a Bisericii prin toate slujbele ei zilnice, nu sunt nimic altceva decât această continuă invitație: să reînnoim și noi viața lui Hristos, împreună cu sfântul pe care-l sărbătorim în ziua respectivă, trăind în rugăciune și în har, viețuind întreaga viață și faptele sfinților, așa cum au trăit ei viața și faptele lui Hristos”<sup>38</sup>.

Sfinții reprezintă modelul desăvârșit al omului în Hristos în spațiul teandric al Bisericii prin lucrarea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt,

„întruparea trăită a adevărilor dogmatice, propovăduitorii și mărturisitorii lor; la ei trebuie să meargă dogmaștii ortodocși pentru a învăța toate adevărurile dog-

”, în *Om și Dumnezeu* – Om, p. 98.

<sup>36</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Împreună cu toți Sfinții”, în *Om și Dumnezeu-Om*, p. 99.

<sup>37</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Împreună cu toți Sfinții”, în *Om și Dumnezeu-Om*, 104. Părintele Iustin, printr-o formulă macariană, îi numește pe sfinți „filosofi ai Duhului Sfânt”, car eprin Sfintele Taine și virtuți, în spațiul mântuitor și divino-uman al Bisericii, devin „dumnezei după har” și Îl reînnoiesc pe Hristos, după măsura credinței lor (Romani 12, 3).

<sup>38</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Împreună cu toți Sfinții”, în *Om și Dumnezeu-Om*, p. 113.

matice, fără a uita nicio clipă că nu avem comuniune cu sfinții decât în rugăciune, post și priveghere”<sup>39</sup>.

Pentru părintele Iustin, măsura sfințeniei este dată de împlinirea „poruncii dintru început (cf 1 Ioan 3, 11), atotporunca iubirii lui Dumnezeu și a semenilor, fără de care noi nu ne putem cunoaște adevărata obârșie și identitate. Comentând versetul: „cine nu iubește pe fratele său rămâne în moarte” (1 Ioan 3, 14), teologul sârb afirmă că doar

„iubirea ne scoate din captivitatea egocentrismului și a iubirii false de sine, pentru că doar iubirea evanghelică are iz de nemurire, fiind mireasma lui Dumnezeu, prin care a învin moartea...și prin care ne îndumnezeiește”<sup>40</sup>.

Iubirea adevărată se naște din credința manifestată eclezial, mai ales din rugăciune, pentru că prin ea omul împlinește poruncile lui Dumnezeu și devine înțelept, râvnitor și nefățarnic. Regula evanghelică este aceea prin care omul transpune în viața cea ce Hristos ne-a ăsat moștenire în Biserica Sa, în lucrarea îndumnezeitoare a Sfințelor Taine prin care creștinul participă la viața Sfintei Treimi:

„prescurtarea Evangheliei este credința în Hristos și iubirea lui Dumnezeu; prin credință sporește și se împlinește iubirea și invers, pentru că sunt gemeni duhovnicești și amândouă arată omului taina Dumnezeului-Om și-l adâncesc în ea. Această îndoită virtute (iubirea și credința) face să se nască în suflet celelalte virtuți evanghelice prin care Domnul Se sălășluiește în om...și așa se împlinește principiul evanghelic al sinergiei divino-umane”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Filosofia ortodoxă a Adevărului. Prefață la Dogmatica Bisericii Ortodoxe”, în *Omul și Dumnezeul-Om*, p. 144.

<sup>40</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, p. 65. Părintele Iustin accentuează că iubirea creștină „il face nemuritor pe care îl iubim...încă este iubirea adevărată, veșnică și dumnezeiască pe care ne-a dăruit-o Hristos, Dumnezeul-Om, Care, din iubire de oameni, Și-a dat viața pentru noi și a murit pe cruce, ca să ne dăruiască învierea, viața cea veșnică și nemuritoare...iubirea aceasta este întotdeauna jertfă, căci scara iubirii este imensă: începe cu cele mai mici jertfe și sfârșește cu jertfa de sine”, p. 66.

<sup>41</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, p. 69.

De aceea,

„creștinul niciodată nu este singur, căci e sălașul dumnezeirii celei întreit sfinte; păzirea poruncilor face ca omul să intre în lăuntrul Treimii, să se întreimizeze, pentru că îl face să trăiască în Hristos, să se hristifice și să trăiască în Duhul, să se înduhovnicească”<sup>42</sup>.

Iubirea jertfelnică a lui Hristos pentru noi Îl aduce în starea kenotică a înomenirii, căci prin puterea Sa dumnezeiască, care este o putere de întrupare,

„iubirea îl mută pe cel ce iubește în cel ce este iubit, îl face să prindă trup în el, le unește viețile, iar ei se simt una, deși rămân două personalități diferite”<sup>43</sup>.

Această iubire treimică este paradigmatică pentru om și ea se realizează la nivel eclezial, unde toți creștinii, încorporați în Hristos, trăiesc și simt comunitar, în spațiul teandric al iubirii și al adevărului.

Concluzionând, părintele Iustin susține că viața creștinului este a umbla pe aceste căi în care

„iubirea și adevărul sunt deoființă și se întrepătrund în infinitatea dumnezeiască pentru că iubirea trăiește prin adevăr, iar adevărul prin iubire; limbajul iubirii este adevărul, iar sufletul lui este iubirea”<sup>44</sup>.

Adevărul trăiește prin iubire și acest lucru reprezintă legea fundamentală a ființei teandrice ecleziale și miezul credinței evanghelice, fiindcă în Biserică, Însuși Adevărul mărturisește despre Sine, dar și martorii Adevărului: apostolii, sfinții și credincioșii.

#### **4. Persoana lui Hristos Dumnezeu-Om și taina omului**

În Dogmatica sa, părintele Iustin a abordat această tematică antropologică, plecând de la adevărul revelat biblic și patristic despre omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu-Treimea, gândit ca „o lume mică în cea mare”, sau ca o lume mare în cea mică, reprezentând o unire

<sup>42</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, p. 70.

<sup>43</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, p. 85.

<sup>44</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, p. 114.

tainică a materiei cu duhul, după cum se exprimă Sfântul Grigorie Teologul:

„ce fel de taină nouă este aceasta întru mine? Eu sunt și mic și mare, muritor și nemuritor, pământesc și ceresc; o parte din mine este cu lumea de jos, iar cealaltă cu Dumnezeu”<sup>45</sup>.

Referindu-se la binomul chip – asemănare, după o substanțială inventariere scripturistică și patristică, părintele Iustin ajunge la concluzia că noțiunea de „chip” nu poate fi substanțializat și localizat în vreo componentă psiho-fizică a omului, ci reprezintă ființa umană în integralitatea ei, ceea ce înseamnă că putem vorbi de un „apofatism antropologic”, adică de o descriere a „chipului” nu în esența sa, ci în manifestările și elanurile sale spre „asemănare”. „Chipul” este înțeles de teologul sârb ca fiind centralitatea și primatul vieții spirituale, aspirația neconținută a omului spre împlinirea în Modelul său dumnezeiesc, intimitatea dorului de Dumnezeu, după cum spune Sfântul Grigorie Teologul: „pentru Tine trăiesc, vorbesc și cânt”. În dezvoltarea acestei relații între *chip și asemănare*, părintele Iustin susține, pe baza analizei scrierilor Sfântului Grigorie de Nyssa, că, deși sunt nedespărțite, cele două nu sunt identice; „după chip” suntem prin creație, iar „după asemănare” devenim prin virtute și voința noastră liberă.

Părintele Iustin a constatat că toate vicisitudinile și încercările istoriei umanității sunt concentrate în problema antropologică, iar soluția satisfăcătoare și mântuitoare a fost adusă de Fiul lui Dumnezeu înomenit. Pagini întregi din operele teologice ale dogmatistului sârb sunt marcate de pesimismul antropologic al acestuia vizavi de omul care trăiește în afara credinței mântuitoare și a spațiului teandric eclezial, departe de Hristos.

„păcatul, scrie părintele, ca o putere potrivnică lui Dumnezeu, de-divinizează pe om și-l face un nonsens, îl ucide și-l îndepărtează de unicul izvor al vieții, de nemurire, de veșnicie și de Dumnezeu...trăind în păcat, omul se izolează, se cunoaște numai pe sine însuși și face din sine sensul întregii existențe și cu cât se cufundă mai mult în păcat, cu atât prăpastia între timp și veșnicie devine mai mare în

<sup>45</sup> *Orationes* 7, în MIGNE, P. G., 35, 785 B.

conștiința și inima lui...se produce o ruptură îngrozitoare între el însuși și ceilalți oameni...pierde treptat simțământul atoteunității neamului omenesc...și devine un impostor mizerabil al divinității întronizat pe cloaca lui”<sup>46</sup>.

Toată această condiție tragică a vieții agonizante a omului este reală până în momentul în care acesta se întâlnește cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit, Care prin întruparea Sa ne-a arătat că logositatea este esența naturii noastre, temelia și baza vieții noastre omenești. Dumnezeu-Logosul S-a întrupat ca să vindece gândirea și simțirea omului.

Părintele Iustin subliniază în nenumărate rânduri acest destin teandric al omului și împlinirea sa prin asemănarea cu Dumnezeu, arătând că

„în istoria neamului omenesc, nu există om mai bun decât Iisus, dar nici Dumnezeu mai bun decât Iisus, pentru că numai ca Dumnezeu-Om a fost și este Iisus, Omul fără de păcat și fără răutate...și până nu se întoarce la Dumnezeu-Omul și nu se divino-umanizează, tot ceea ce este omenesc rămâne irațional, absurd și, în esența lui, inuman; pentru că omul este om adevărat numai prin Dumnezeu-Omul, fiindcă scopul ultim al întrupării Cuvântului constă tocmai în a logosifica, a hristifica și a îndumnezei pe om în toată ființa lui”<sup>47</sup>.

Roadele întrupării au îmbogățit natura umană pe care Fiul lui Dumnezeu a asumat-o, realizând sinteza desăvârșită a dumnezeiescului și omenscului și unitatea teandrică a vieții umane cu cea divină. Mesajul teologic al părintelui Iustin este efervescent în acest sens, atunci când afirmă că

„Logosul S-a făcut om pentru ca omul să primească viața lui Dumnezeu și să-și îplinească viața pământească în condiția umană...a intrat înăuntrul vieții noastre, a adus puterile vieții lui Dumnezeu și a preschimbat astfel viața noastră omenească în viață dumnezeiască...dezlegând pentru totdeauna problema vieții omenești”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Între două filozofii”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 50.

<sup>47</sup> Sfântul Iustin POPOVICI, *Calea cunoașterii lui Dumnezeu. Capete ascetice și despre cunoaștință*, traducere de Monahia Domnica (ȚALEA), Editura Egumenița, Galați, 2014, p. 155.

<sup>48</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, traducere de Sabin PREDA, editura Bizantină, București, 2005, p. 81. Părintele Iustin mărturisește cu convingere

Părintele Iustin afirmă însă că din cauza stării parazitare pecatoriale, care i-a înstrăinat pe oameni de Izvorul vieții lor, ei

„L-au condamnat pe Dumnezeu la moarte, iar Dumnezeu, prin învierea Lui, îi condamnă pe oameni la nemurire...pentru că niciodată oamenii nu au arătat atâta ură față de Dumnezeu ca atunci când L-au răstignit și niciodată Dumnezeu nu a arătat atâta iubire față de oameni ca atunci când a înviat”<sup>49</sup>.

În acest caz, dacă până la înomenirea și moartea lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea omului, moartea era „condiția naturală” umanității, după învierea Fiului lui Dumnezeu, nemurirea a devenit funciară ființei umane. Părintele Iustin face o paralelă între nașterea biologică a omului, coruptibilă și supusă procesului morții și nașterea pentru veșnicie și nestricăcioasă, prin învierea lui Hristos:

„omul se naște cu adevărat nu atunci când îl aduce pe lume mama lui, ci atunci când crede în Mântuitorul Hristos cel înviat, pentru că atunci el se naște la viața cea veșnică și nemuritoare, în timp ce mama îl naște pe copil spre moarte, pentru mormânt”<sup>50</sup>.

Pentru noi, creștinii, această viață este o etapă embrionară și o școală în care învățăm, prin viața divino-umană în Hristos, să dobândim nemurirea, și, astfel, întreaga conștiință a lumii devine o bună-vestire, iar rațiunea tainică a lumii este devoalată prin învierea lui Hristos, care dă sens și bucurie adevărată vieții plină de amărăciune a omului. Prin iubirea Sa sacrificială prin care izbăvește din moarte pe cel pe care îl iubește,

---

faptul că dacă protopărinții noștri „ar fi trăit prin puterea chipului lui Dumnezeu și prin dorirea de Dumnezeu, ar fi crescut în plinătatea vieții lui Dumnezeu și ar fi rămas pentru totdeauna în rai”, p. 81.

<sup>49</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Condamnați la nemurire”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 64, articol scris de părintele Iustin în 1936. În același sens, părintele Iustin arată că învierea este antidotul morții și „prin învierea Dumnezeului-Om, natura omenească a fost condusă definitiv pe calea nemuririi și a devenit înfricoșătoare pentru moarte, pentru că înainte de învierea lui Hristos, moartea era înfricoșătoare pentru om, iar de la învierea Domnului, omul devine înfricoșător pentru moarte”, p. 64.

<sup>50</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Condamnați la nemurire”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 65.

Mântuitorul Hristos, adevăratul iubitor de oameni, este singurul prieten adevărat al omului; prin realitatea divino-umanității sale, omul cunoaște timpul unit cu veșnicia, fiindcă

„Dumnezeu-Omul este cea mai înaltă, mai deplină și mai desăvârșită sinteză a veșniciei și a timpului, care își dobândește adevăratul lui sens, unindu-se cu veșnicia în viața divino-umană a Domnului Iisus”<sup>51</sup>.

Timpul primește dimensiune soteriologică, pentru că este „logosic” și reprezintă o pregătire pentru veșnicie și o introducere la veșnicia Logosului prin divino-umanizare. În caz contrar,

„veșnicia fără Dumnezeu-Logosul nu este decât iadul, iar viața pământească fără El constituie un preambul și o pregătire a iadului...în care nu există nici cuvânt, nici raționalitate, nici sens”<sup>52</sup>.

În acest context, părintele Iustin accentuează învățătura biblică și patristică a creării omului după chipul lui Dumnezeu-Treime, arătând că toată ființa omului este logosificată și hristificată atunci când omul trăiește în comuniune cu Creatorul său, devenind sfânt prin timp și sfințind timpul; prin lupta împotriva păcatului și prin exercitarea nevoițelor evanghelice, omul restabilește unitatea cosmosului și armonizează facultățile sufletului în viața sa interioară, căci

„pentru creștini, întregul poruncilor este cuvântul lui Hristos, Evanghelia Sa, puterea creatoare vie care se transmite de la o generație la alta...ea este Evanghelia Sfintei Treimi și orice om ajunge creștin dacă primește această Evanghelie și rămâne creștin dacă trăiește prin ea”<sup>53</sup>.

Prin restaurarea sa divino-umană, conștiința de a sine a omului îi conferă sentimentul unității cu întreaga creație și atunci omul în Hristos manifestă dragoste și milostivire față de întreaga creație, pentru că simte și cunoaște iubirea și mila lui Hristos, ca singura mântuire a păcătoșilor, după cum afirma Sfântul Isaac Sirul:

<sup>51</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Între două filosofii”, în *Omul și Dumnezeu-Omul*, p. 47.

<sup>52</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Între două filosofii”, în *Omul și Dumnezeu-Omul*, p. 49.

<sup>53</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, p. 26 și 42.



„Ce este inima milostivă? Arderea inimii pentru întreaga creație și făptură, la a căror contemplare și aducere aminte, ochii varsă lacrimi; pentru multa milostivire și îndelunga răbdare care cuprinde inima, ea înalță rugăciune pentru făpturile necuvântătoare și pentru vrăjmașii adevărului..după asemănarea lui Dumnezeu”<sup>54</sup>.

Referindu-se la milostivirea și iubirea sfinților pentru creația lui Dumnezeu, părintele Iustin afirmă că

„în lumea aceasta tristă și melancolică, darul lacrimilor este harisma cea mai tulburătoare și minunată, iar faptul de a plânge deasupra tainei lumilor este darul celor aleși...acești sfinți îndurători și atotprimitori simt că întreaga zidire suspină și pătimește și totodată inimile sale gingașe și milostive se transformă în nesecate vase primitoare de lacrimi”<sup>55</sup>.

Pe măsură ce omul se sfințește prin unirea cu Hristos în credință și în Tainele Bisericii, el simte tot mai viu sentimentul nemuririi și dobândește cunoștința veșniciei lui. Părintele Iustin a subliniat în repetate rânduri că adevărat viață pe pământ începe tocmai de la învierea Mântuitorului, fiindcă această viață nu mai are finalitatea tragică și agonizantă a morții. De aceea, creștinii sunt

„purători de Hristos și posesori ai vieții veșnice, pe măsura credinței și sfințeniei lor, ca roade ale credinței; cei mai desăvârșiți creștini sunt sfinții, ei singuri fiind adevărații nemuritori din neamul omenesc, pentru că trăiesc cu toată ființa lor în Hristos cel înviat și nicio moarte nu are stăpânire

<sup>54</sup> SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe* 81, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru STĂNILAOE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 393.

<sup>55</sup> Sfântul Iustin POPOVICI, „Pe streășina atomului”, în *Abisurile gândirii și simțirii umane*, p. 384. Aici părintele Iustin vorbește despre „pre-ipoteza tristeții”, care se naște din sentimentul de a exista și de a nu ști rațiunea pentru care există omul. „Nu este un fel de captivitate veșnică, afirmă teologul sârb, să gândești și să simți veșnic, să nu poți să-ți duci până la capăt gândul despre sine și lume și să nu poți să te bucuri până la sfârșit de simțirea sinelui și a lumii; nu este oare aceasta tristețea tristeților și suferința suferințelor?”, p. 384.

asupra lor...întreaga lor existență este o hristo-viață și ceea ce este a lor, aparține mai întâi lui Hristos”<sup>56</sup>.

## 5. Concluzii

Cu toate că au existat și critici cu privire la discursul părintelui Iustin<sup>57</sup>, un lucru este cert: alături de contemporanul său de generație, părintele Georges Florovski (1893-1979) și de părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993), mai tânăr cu un deceniu, și creator al unei opere teologice de orientare similară și de aceeași suprafață, teologul sârb este unul dintre exponenții cei mai de seamă ai direcției neopatrstice din teologia ortodoxă contemporană, care a recentrat teologia pe baze scripturistice, patristice și liturgice.

În prezentul studiu am încercat să surprind principalele trăsături ale operei teologului sârb cu privire la Persoana lui Hristos, numită de acesta, „criteriu al Ortodoxiei”. În fundamentarea biblică a gândirii sale dogmatice, părintele Iustin ne arată că Persoana Mântuitorului Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, reprezintă cheia de boltă a teologiei sale și că Sfintele Scripturi trebuie experiate înainte de a fi citite, pentru ca apoi învățătura lor să fie aplicată în propria viață, ceea ce-l recomandă pe părintele Iustin a fi mai mult „un căutător al sensului scripturistic”, decât „un cercetător obiectiv” al Sfintelor Scripturi. Referindu-mă la tematica antropologică, am căutat să evidențiez faptul că pentru părintele Iustin, aceasta este, în esență, hristologică, pentru că viața creștinilor chemați la sfințenie nu este altceva decât o prelungire a vieții lui Hristos întrupat, mort și înviat în spațiul teandric al Bisericii, prin Sfintele Taine și virtuțile ascetico-evangelice.

Întreaga gândire teologică a părintelui Iustin Popovici poate fi considerată ca fiind un imn teologic adus Întrupării și Învierii lui Hristos, în care s-a străduit să folosească un limbaj duhovnicesc, biblic și imnologic care să ateste adevăratul creștinism al Bisericii. Gândirea profundă și originală a părintelui Iustin a asimilat întreaga învățătură a Tradiției ortodoxe bizantine, pe care a întrupat-o, mai ales, în sfințenia vieții sale.

<sup>56</sup> Arhim. Iustin POPOVICI, „Împreună cu toți sfinții”, în *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 98.

<sup>57</sup> Vezi, spre exemplu, Panayotis NELLAS, „O carte pătrunzătoare pe o temă nevralgică”, în Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om*, p. 209-217.

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 103 - 120

## **Contribuția părintelui Gheorghe Ciuhandu la realizarea unității naționale și spirituale a românilor**

**Pr. Drd. Petru URSULESCU**

petru\_ursulescu2008@yahoo.com

### **Abstract:**

*One of the most remarkable ecclesiastical figures at the beginning of 20th century is orthodox priest Gheorghe Ciuhandu, cultural advisor of Episcopacy of Arad, advocate of an United Church under one Patriarch for all Romanians and an active participant at the Unification Day in 1918. At the advice of Ioan Ignatie Papp, Bishop of Arad , priest Ciuhandu wrote a "Kneeling Prayer" , prayer read by the Bishop of Caransebes, who would later become the first Patriarch of Romania, on the 1st of December 1918 in Alba Iulia Cathedral. Priest Ciuhandu had been elected Member of Honour of Romanian Academy and his book "Romanians from Arad Plain two centuries ago" was awarded in 1943. He died on 29th of April 1947, the funeral service for him had been conducted by Andrei Magieru, Bishop of Arad at thet time, helped by 12 priests and 2 deacons.*

### **Key Words:**

*Gheorghe Ciuhandu, The Great Union, Romanian Patriarchy, Romanian Academy, Episcopacy of Arad, Ioan Ignatie Papp, 1918.*

## 1. Introducere

În întreaga istorie a Bisericii Ortodoxe Române în general și a Bisericii arădene în special, se remarcă unul dintre vrednicii preoți cărturari, părintele iconom stavrofor dr. Gheorghe Ciuhandu. A fost o personalitate distinsă, apreciat fiind de contemporani, ca unul dintre cei mai învățați preoți din prima jumătate a veacului trecut. Principala caracteristică a studiilor sale a constituit-o problema uniției în eparhia Aradului, încă de la începuturi, precum și evocarea personalității unor figuri luminoase ale părților arădene, printre care se înscrie și episcopul Gherasim Raț, care, prin înțelepciune și dragoste față de Biserică, a reușit să determine pe cei ce trecuseră la greco-catolicism să revină la credința ortodoxă.

Într-un articol din "Biserica și Școala", organul oficial al Episcopiei Aradului, pr. prof. dr. Petru Deheleanu a elogiat personalitatea părintelui Ciuhandu evidențiind faptul că

„a fost profesor de teologie (scurtă vreme), consilier eparhial, senator, președintele Asociației clerului din Ardeal, distins cu brâu roșu, protopop, iconom stavrofor, ca cea mai înaltă treaptă, drept răsplată, pe care au mai avut-o mulți, dar fără atâta muncă și fără atâta merit. Apoi: redactor al organului oficial al Eparhiei, cap de familie aleasă, tată, etc.”<sup>1</sup>

În 7 iunie 1939, devine senator în Parlamentul României iar în 30 mai 1946, este ales membru de onoare al Academiei Române.

Părintele Gheorghe Ciuhandu s-a remarcat ca participant activ la plămădirea Marii Uniri din 1918 de la Alba-Iulia, alcătuind o Rugăciune pentru poporul român dreptcredincios, citită în mod solemn de viitorul patriarh al României, episcopul de Caransebeș de atunci, Miron Cristea. În acele vremi, părintele Ciuhandu a deținut funcția de referent școlar și asesor consistorial al Episcopiei Aradului. Gândul care l-a însuflețit pe părintele Ciuhandu a fost ca, odată cu unificarea politică și teritorială a celor trei provincii, Transilvania, Țara Românească și Moldova, să se desăvârșească și unitatea spirituală a acestora, într-o singură Biserică, sub un singur patriarh, ceea ce se va înfăptui câțiva ani mai târziu.

---

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dr. Petru DEHELEANU, "A plecat un om", în *Biserica și Școala*, an LXIII, 1939, Arad, 17 septembrie, nr. 38, p. 311.

## 2. Date biografice

Gheorghe Ciuhandu s-a născut într-o familie preotească, la 23 aprilie 1875 "într-o zi de mercuri, după amiază, pe la ora 3" în localitatea Roșia Bihor. Era primul născut dintre cei 9 copii (6 băieți și 3 fete) ai preotului Petru și ai preotesei Maria Ciuhandu.<sup>2</sup> Copilăria și tinerețea au fost marcate de spiritul iubirii de Neam și de Biserică, acestea imprimându-se adânc în sufletul și mintea părintelui Ciuhandu. Școala primară a făcut-o în satul natal între anii 1882-1885, după care a urmat cursurile Gimnaziului greco-catolic din Beiuș, unde a fost marcat de discriminările ce se făceau între elevii greco-catolici și ortodocși. Acesta poate fi motivul pentru care părintele Ciuhandu a alocat o atenție mare problemei uniției din Eparhia Aradului.

Un moment nefast din cadrul Gimnaziului greco-catolic de la Beiuș l-a constituit vizita episcopului latin de la Oradea, Mihail Pavel, ca "după rânduiala Bisericii catolice-latine să-și miruiască câțiva enoriași."<sup>3</sup> Cu acest prilej, în locul steagului unguresc care a fost arborat pe clădirea Gimnaziului, a fost pus tricolorul românesc, ceea ce nu a rămas fără urmări. Regimul școlar a fost înăsprit, iar manualele românești au fost înlocuite cu cele ungurești, lucru considerat de Gheorghe Ciuhandu ca fiind un act „anticultural și antipedagogic.”<sup>4</sup> Urmările acestui gest au fost nefaste pentru elevi, fie părăsirea școlii, fie "căderile la maturitate".

„Din vreo 30 de greco-catolici au scăpat toți, afară de unul, avizat la coregere; iar din 8 ortodocși au fost avizați la repetirea examenului patru inși”<sup>5</sup>

Gheorghe Ciuhandu s-a văzut nevoit să susțină examen la Institutul teologic-pedagogic din Arad, fără "diploma de maturitate", (n. a. bacalaureat), obținându-o abia în anul 1899 la șase ani de la absolvirea Gimnaziului. La 3 septembrie 1893, tânărul Ciuhandu s-a înscris la Institutul

<sup>2</sup> Pr. Dr. Pavel VESA, *Protopop Dr. Gheorghe Ciuhandu*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2011, p. 15.

<sup>3</sup> Constantin PAVEL, *Școalele de la Beiuș, 1828-1928*, Beiuș, 1928, p. 131.

<sup>4</sup> Gheorghe CIUHANDU, *Școale și lucruri de la Beiuș*, Oradea, 1939, p. 198.

<sup>5</sup> Gheorghe CIUHANDU, *O mărturisire. În chestia catolicismului*, în Biblioteca Arhiepiscopiei Ortodoxe Române Arad, "Fond de documente Gheorghe Ciuhandu", mss. dosar 125, filele 275-293.

Teologic - Pedagogic din Arad, unde director era Augustin Hamsea, cu care a intrat în conflict, datorită faptului că acesta dorea să dezbine Societatea de lectură într-una a teologilor și într-alta a preparanzilor, dar și pentru că îi simpatiza pe Vasile Mangra, Roman Ciorogariu și Romul Nestor, care erau naționaliști, după cum el însuși mărturisea: "Noi, tineretul în partea covârșitoare, eram de partea naționaliștilor".<sup>6</sup> Această atitudine hotărâtă și demnă a atras cu sine multe neplăceri, în cele din urmă fiind nevoit în anul 1896 să dea o declarație în care își cerea iertare de la directorul Augustin Hamsea. Însă, la numai un an, în 1897, Gheorghe Ciuhandu într-un articol publicat în ziarul "Tribuna Poporului" intitulat "Pentru Veneratul Consistor arădan"<sup>7</sup> mărturisea toate nedreptățile care i s-au făcut în perioada studiilor teologice și faptul că a fost obligat să dea acea declarație în care își recunoștea vina. Acest lucru a adus un nou proces disciplinar pentru Ciuhandu, care s-a încheiat definitiv prin alegerea în 1898 a noului episcop Iosif I. Goldiș, care-l simpatiza.

După absolvirea cursurilor de teologie, în 1897, a susținut examenul de "cualificațiune preoțească" pe care l-a promovat. Datorită faptului că procesul disciplinar era pe rol, acesta a luat calea învățământului confesional. Astfel a devenit învățător confesional la Căbești Bihor și apoi în comuna Șiria.<sup>8</sup> Odată cu alegerea episcopului Iosif I. Goldiș în scaunul eparhiei arăden a fost adus ca practicant în cadrul Consistoriului eparhial, având sarcina de a redacta Protocoalele ședințelor consistoriale. Pentru seriozitatea și devotamentul depus în cadrul Consistoriului eparhial din Arad, episcopul Goldiș îi propune să-și continue studiile teologice la vestita Facultate de Teologie a Universității din Cernăuți, unde avea să termine doctoratul în Teologie.

Primul an a fost foarte greu pentru tânărul Ciuhandu, însă, se simțea obligat de a-și desăvârși studiile și datorită celor ce-și puseseră nădejdea în el, episcopul Iosif Goldiș, Vincentiu Mangra și Roman Ciorogariu de la Arad, după cum el însuși avea să mărturisească despre acele momente petrecute la Cernăuți:

---

<sup>6</sup> Pr. Dr. Pavel VESA, *Protopop Dr. Gheorghe Ciuhandu*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2011, p. 23.

<sup>7</sup> Gheorghe CIUHANDU, "Pentru Veneratul Consistor", în *Tribuna Poporului*, an I., nr. 94, 17/29 mai, 1897, p. 449.

<sup>8</sup> Preot Pavel VESA, *Clerici cărturari arădeni*, Arad, p. 304.

„...dar nu m-am lăsat, un an întreg nu m-am culcat în-  
ainte de miezul nopții, afară de vreo patru-cinci cazuri când  
am fost bolnav”.

A trecut toate examenele cu ”foarte bine”, iar în anul 1902 și-a luat ”ab-  
solutoriul”.<sup>9</sup>

În anul 1905 tânărul Gheorghe Ciuhandu își ia doctoratul la Faculta-  
tea de Teologie a Universității din Cernăuți avându-l coordonator pe pro-  
fesorul Eusebiu Popovici cu teza „Ritul răsăritean pe teritoriul ungar”,  
după care revine la Arad unde acceptă propunerea episcopului Ioan Ig-  
natie Papp de a ocupa postul de referent școlar, păstrat până în anul 1939.  
A acceptat acest post după cum el însuși mărturisea:

„pentru că m-a îndemnat episcopul să-mi pot spori bi-  
blioteca, remunerația fiind mai mare decât în învățământ”.<sup>10</sup>

În anul 1907 Gheorghe Ciuhandu s-a căsătorit cu tânăra Octavia Po-  
povici-Desseanu, profesoară la Școala Civilă de fete și fiica avocatului  
Ioan Popovici-Desseanu, cununia fiind oficiată de episcopul Ioan Ignatie  
Papp. În anul 1908 devine diacon iar în 1910, primește harul preoției prin  
punerea mâinilor episcopului Aradului.

### **3. Activitatea desfășurată în cadrul Episcopiei Aradului. Referent școlar.**

Postul de referent școlar a fost deținut de către dr. George Popa (1841-  
1897), un organizator foarte bun al învățământului din eparhie. Acest  
post a rămas vacant până în anul 1905, când, la doar zece zile de la  
susținerea examenului de doctorat, proaspătul doctor în Teologie, Ghe-  
orghe Ciuhandu, este numit de către episcopul Ioan Ignatie Papp pe acest  
post provizoriu. Episcopul nu dorea să-l lase să se reîntoarcă în cadrul  
Institutului Teologic-pedagogic, ”doar a fost un răzvrătit”. Acesta era mo-  
tivul real pentru care episcopul Aradului dorea să-l aibă sub suprave-  
ghere. Însă, gândul proaspătului doctor în Teologie era la ”catedra  
seminarială”, nu în administrația eparhială. În anul următor, 1906, au fost  
organizate alegeri pentru postul de asesor referent școlar în cadrul cărora  
a fost ales cu o unanimitate de 42 de voturi.

<sup>9</sup> Preot Pavel VESA, *Clerici cărturari arădeni*, Arad, p. 306.

<sup>10</sup> Carmen Maria DORLAN, ”Gheorghe Ciuhandu, profil biografic”, în *Libraria Anuar, Studii și cercetări de bibliologie, Colecția Biografica*, anul IX, Tîrgu Mureș, 2010, p. 6.

În acest timp cât a deținut această funcție era o perioadă foarte grea situația românilor din monarhia austro-ungară, intensificându-se persecuțiile asupra învățământului confesional românesc. Anul 1907, prin cele două legi ale contelui Albert Apponyi, care era ministrul Cultelor în acea vreme, a constituit apogeul maghiarizării românilor prin intermediul școlii. Aceste legi ofereau învățătorilor de la școlile de stat salarii mai mari, tocmai pentru a-i determina pe aceștia să părăsească școlile confesionale.<sup>11</sup> Articolul XXVII din 1907 transforma unele școli confesionale, în școli de stat cu învățământ doar în limba maghiară, ceea ce a rezultat, fiind creșterea numărului de analfabeți, datorită faptului că elevii români nu frecventau aceste școli.<sup>12</sup>

Proaspătul referent școlar a luptat încă de la început pentru îmbunătățirea situației învățământului confesional. El a cerut ajutorul Sinodului eparhial, aducând sugestii pentru reglementarea acestei situații. Astfel, în martie 1918, a înaintat Sinodului eparhial un studiu numit "Analfabetismul", cu scopul de a identifica problemele tinerilor români din monarhia austro-ungară, dar și propuneri de a remedia acest lucru. A propus ca prin predici și circulare să se arate credincioșilor care țineau de Consistoriul arădean pericolul analfabetismului și urmările lui, să se organizeze șezători literare pentru culturalizarea poporului precum și să se organizeze cursuri pentru analfabeți. A fost preocupat de predarea religiei în școală doar de către preoți, care, în cadrul conferințelor catehetice să-și perfecționeze stilul pedagogic. Din 1907, astfel de conferințe au fost organizate anual, până în momentul izbucnirii primului război mondial.<sup>13</sup>

Durerea cea mare a lui Gheorghe Ciuhandu era educația pe care o primeau tinerii români în școlile de stat ungurești, care avea un efect de deznaționalizare. Astfel a luat poziție față de acest fapt publicând în "Tribuna"<sup>14</sup> din 1908, un articol intitulat "Rane dureroase", în mai multe numere, în care a prezentat situația grea în care se aflau fetele de români

<sup>11</sup> Mircea PĂCURARIU, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867-1918*, Sibiu, 1986, p. 152.

<sup>12</sup> Mircea PĂCURARIU, "Politica statului ungar...", p. 160.

<sup>13</sup> Gheorghe CIUHANDU, "Învățământul religios predat de preoți. O experiență din Ardeal", în *Biserica Ortodoxă Română*, seria III, anul L, nr. 7, 1932, p. 466-468.

<sup>14</sup> Gheorghe CIUHANDU, "Rane dureroase", în *Tribuna*, an XII, 1908, nr. 168, 169, 170, 172.



care studiau în școlile de stat ungurești. Această poziție a atras nemulțumirea ministrului Apponyi care îl acuza pe Ciuhandu că instigă împotriva "culturii ungurești". La solicitarea ministrului, episcopul Ioan Ignatie Papp, împreună cu Vasile Goldiș îi răspund acestuia că autorul a scris în nume propriu, nu în calitate de referent școlar, deci, în concluzie, nu poate fi tras la răspundere.

Dorința guvernului maghiar ca elevii să studieze în limba maghiară aduce cu sine două lucruri negative sub aspect național: în primul rând învață într-o limbă străină (n. a. ungurească), era o armă de deznăționalizare, iar pe de altă parte aducea atingere autonomiei bisericești, potrivit căreia biserica avea dreptul să catehizeze în limba maternă a elevului. Sinodul eparhial din 1908 a decis ca limba în care trebuie să se desfășoare catehizarea elevilor să fie limba maternă.<sup>15</sup>

În acele vremuri atât de tulburi pentru românii din cuprinsul Consistoriului arădean, referentul școlar al Episcopiei Aradului a venit în sprijinul preoților și învățătorilor confesionali, organizând conferințe metodologice ale catiheților din cadrul școlilor unde limba de predare era alta decât limba română, precum și datorită protopopilor de a-i îndruma pe aceștia "pentru a se asigura valoarea pedagogică dorită actului catehizării".<sup>16</sup>

Simțind parcă sfârșitul dominației austro-ungare în Transilvania, Guvernul de la Budapesta a hotărât ca să introducă imnul maghiar în cultul ortodox. Astfel în 6/19 ianuarie 1918, la Praznicul Bobotezei a participat și "orchestra miliției din garnizoana Aradului", care a dosit să cânte imnul maghiar. Preoții slujitori printre care era și Gheorghe Ciuhandu s-au opus, spre dezamăgirea ungușorilor participanți, acest gest având multă vreme ecouri în presa maghiară din Arad.<sup>17</sup>

Simțind tot mai mult dorința românilor de a înlăptui idealul unității naționale, guvernul maghiar a numit comisari guvernamentali în Școlile Normale, ba mai mult, numind comisari și pentru Sinoadele eparhiale. La Arad a fost numit președintele partidului kossutist, Barabaș Bela.

<sup>15</sup> *Protocol despre Ședințele Sinodului Eparhial din dieceza greco-orientală a Aradului, ținute în sesiune ordinară din anul 1908*, Arad, 1908, p. 152.

<sup>16</sup> Vasile POPEANGĂ, Ion B. MUREȘIANU, *Aradul cultural în lupta pentru înfăptuirea Marii Uniri, 1908-1918*, (Prefață de P. S. Dr. Timotei Sevcicu), Arad, 1991, p. 14.

<sup>17</sup> Pr. Dr. Pavel VESA, *Protopop Dr. Gheorghe Ciuhandu*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2011, p. 49.

Acest lucru era un abuz flagrant al autorității maghiare și "era o încălcare a autonomiei bisericești". Rămâne memorabilă poziția episcopului Ioan Ignatie Papp, secondat de consilierii săi, printre care erau și Gheorghe Ciuhandu și Vasile Goldiș în cadrul unei ședințe a Sinodului eparhial când episcopul l-a luat de braț pe comisar, care nu știa o iotă românește și l-a condus afară. Acesta a fost un act de demnitate în apărarea drepturilor Bisericii ortodoxe a românilor din Transilvania.<sup>18</sup>

Rememorând acele zile, episcopul Roman Ciorogariu în memoriile sale intitulate "Zile trăite" a relatat faptul că membrii Sinodului eparhial de la Arad, s-au întrunit înainte cu două zile de ședință și au pus la punct planul prin care comisarul guvernamental trebuia exclus. Acest drept al "supremei inspecțiuni" era o încălcare a Statutului Organic, însă, guvernul de la Budapesta n-a ținut cont de acest lucru. La Caransebeș Sinodul nu s-a ținut, datorită faptului că "nu s-au prezentat deputații în număr recerut de lege pentru hotărâri valide", iar la Sibiu s-a încercat amânarea Sinodului, până se va afla ce s-a hotărât la Arad. Așa cum am spus mai sus, în momentul când episcopul Aradului l-a luat pe comisarul guvernamental de braț și l-a condus afară din sala unde s-a ținut Sinodul, mulțimea a izbucnit în aplauze frenetice, ca o concluzie episcopul Ciorogariu încheie cu umor "Comedia s-a terminat".<sup>19</sup>

#### 4. Consilier cultural (1921-1939)

După Unirea într-un singur stat a românilor, învățământul confesional s-a confruntat cu alte greutăți cum ar fi "statificarea școlilor confesionale". Astfel, părintele Gheorghe Ciuhandu s-a adresat Consistoriului eparhial cerând clarificarea sarcinilor pe care le avea de îndeplinit în cadrul administrației eparhiale. În Ședința Consistoriului arădean din 22 aprilie/5 mai 1921 i s-a încredințat postul de consilier cultural pe care îl va păstra până la pensionare, în 1939. Aria de lucru a sectorului cultural era foarte vastă, distingându-se două direcții principale: "una în care predomină elementul propriu-zis cultural, sau acela ce urmărește a propovădui lumina de carte... iar celălalt ram ar îmbrățișa elemente de propagandă

<sup>18</sup> Pr. Petru URSULESCU, "Ideea unității naționale în periodicul Biserica și Școala, 1916-1918", în *Studii de Știință și cultură*, vol. XIII, nr. 2, iunie, 2017, Editura University Press, Arad, 2017, p. 155.

<sup>19</sup> Roman R. CIOROGARIU, *Zile trăite*, Oradea, 1926, p. 105-112.

religioasă.”<sup>20</sup> În acest context, părintele consilier cultural a luptat pentru luminarea românilor cât și pentru păstrarea credinței ortodoxe. În acest sens, se distinge ca militant asiduu pentru păstrarea învățământului confesional. În august 1922 a făcut parte dintr-o delegație condusă de mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan (1920-1955), care ”a ajuns cu guvernul țării la tratative directe”, însă, rezultatul nu a fost cel așteptat de Biserică.<sup>21</sup>

În calitatea sa de consilier cultural al Episcopiei Aradului părintele Gheorghe Ciuhandu a fost preocupat și de organizarea administrativă, publicând studiul ”Înapoi la Apostolie! sau Portițele canonice ale Statutului Organic”, apărut în câteva dintre numerele Revistei Teologice de la Sibiu,<sup>22</sup> unde sugerează că Biserica nu trebuie să pună accent doar pe latura administrativă, ci să-și îndeplinească întreita lucrare: slujitoare, învățătoarească și administrativă, cu o deplină armonie între ele.

O altă problemă pusă în discuție de părintele Ciuhandu o constituia ”absența unei predici care să mulțumească nevoile sufletești ale credincioșilor”, aceștia căutând alternative la alte confesiuni. Pentru aceasta, îi îndemna pe preoți să nu piardă contactul cu lectura și să-și pregătească predicile prin intermediul cărora vor putea să răspundă nevoilor credincioșilor lor. Ideea principală pe care a vrut să o scoată în evidență privind unificarea administrativ-bisericească a românilor în acest studiu

„nu ținea numai de adoptarea sau respingerea formelor Constituționale bisericești ale Ardealului... ci de a da Bisericii o astfel de organizație care să răspundă în mai mare măsură ca în trecut - atât dincoaci cât și dincolo de Carpați - și chemării ei spirituale în lume, adică de a învăța și a lumina, de a sfinți și de a călăuzi sufletele spre ostroavele Împărăției lui Dumnezeu”.

<sup>20</sup> ARHIVA Arhiepiscopiei Ortodoxe Române Arad, grupa a IV-a, 21, 1930, nr. 3194/1930, ”Raportul secției culturale”, întocmit de Gheorghe Ciuhandu.

<sup>21</sup> Pr. Dr. Pavel VESA, *Protopop Dr. Gheorghe Ciuhandu*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2011, p. 59.

<sup>22</sup> Gheorghe CIUHANDU, ”Înapoi la Apostolie. Portițele canonice ale Statutului Organic”, în *Revista Teologică*, Sibiu, anul XIV, 1924, nr. 4, p. 106-110, nr. 5, p. 137-149, nr. 6-7, p. 175-187, nr. 8-9, p. 229-237, nr. 10-11, p. 275-281.

În continuare, Gheorghe Ciuhandu susține ideea unei restaurări morale a Bisericii

„în spirit și concepție și în felul ei de afirmare, o revenire integrală la misiunea apostolică a Ierarhiei Bisericii și mai ales intensificarea acestei misiuni”<sup>23</sup>

În anul 1929 s-au împlinit 100 de ani de la urcarea pe tronul episcopesc al Aradului a primului episcop român, Nestor Ioanovici (1829-1830). Consilierul cultural își dorea ca centenarul alegerii și instalării unui episcop de neam român să fie sărbătorit într-un cadru festiv. A făcut mai multe propuneri în anii precedenți pentru organizarea acestui eveniment, însă, din motive necunoscute au fost scoase de pe ordinea de zi a Sinodului eparhial. Abia în anul 1928, la 28 iunie, s-a hotărât ca în toamna anului 1929 să poată fi sărbătorit centenarul alegerii unui episcop român la Arad. Într-un articol intitulat ”În pragul unui iubileu al Eparhiei Aradului” apărut în ”Biserica și Școala” din anul 1929, părintele Gheorghe Ciuhandu conchide că la 24 octombrie

”vom prăznui deci, mai mult triumful unei idei, decât realizări mai de seamă, (ale episcopului n. a.) cari au fost rezervate urmașilor săi în scaun”,<sup>24</sup>

aceasta datorită faptului că episcopul Nestor Ioanovici a păstorit doar doi ani Eparhia Aradului. Sufletul întregii festivități a fost părintele Ciuhandu și părintele profesor Nicolae Popovici, de la Institutul Teologic arădan.

O altă inițiativă pe care a avut-o consilierul cultural al Episcopiei Aradului în cadrul Ședinței Adunării eparhiale din anul 1931, a fost ca la împlinirea a 170 de ani de la sinodul de la Alba-Iulia (14 februarie 1761), prezidat de călugărul Sofronie de la Cioara, a propus să fie trecuți în rândul sfinților martirii ardeleni, care, prin lupta lor

„Ortodoxia ardeleană a reușit să spargă, deodată, două fronturi dușmane, unul politic al Vienei, care voia să ne catolicizeze pentru a ne aservi politicește, iar altul religios, al

<sup>23</sup> Gheorghe CIUHANDU, ”Înapoi la Apostolie. Porțițele canonice ale Statutului Organic”, în *Revista Teologică*, Sibiu, anul XIV, 1924, nr. 4, p. 108.

<sup>24</sup> Gheorghe CIUHANDU, ”În pragul unui iubileu al Episcopiei Aradului”, în *Biserica și Școala*, an LIII, nr. 13, 24 martie, 1929, p. 1.

uniților ardeleni, care, prin aservirea religioasă ce o urmărea, mergea convergent cu politica Vienei, producând cea mai profundă și mai primejdioasă dezbinare, nu numai între noi, ci și în raport cu totalitatea Neamului românesc de pretutindeni”.<sup>25</sup>

Deasemenea, tot în cadrul aceleiași ședințe propune

„ca o chestie de conștiință și de demnitate... să solicite Sfântului Sinod al Bisericii autocefale ortodoxe române pentru canonizarea sfinților români din rândul brâncovenilor”.<sup>26</sup>

Această inițiativă o motivează în continuare prin faptul că

„prin cultul sfinților români, să mișcăm și mai mult sufletul poporului nostru și să ne apropiem și mai mult de Dumnezeu, pentru apărarea sfintei și dreptei noastre credințe Ortodoxe și a Neamului nostru românesc”.

Adunarea Eparhială primește propunerea cu însuflețire. Din păcate, canonizarea martirilor ardeleni nu va fi făcută atunci, ci, numai după 24 de ani, în anul 1955.<sup>27</sup>

## 5. Contribuții ale părintelui Gheorghe Ciuhandu la Marea Unire din 1918

Odată cu terminarea primului război mondial, popoarele din Imperiul austro-ungar își căutau identitatea națională. La 2 noiembrie 1918 la Arad a luat ființă Consiliul Național Român Central, ca și organ de conducere a românilor transilvăneni. Conducerea Bisericii din Transilvania cădea în sarcina Sinodului mitropolitan, alcătuit din episcopul Aradului Ioan Ignatie Papp, fiind și locțiitor de mitropolit după moartea lui Vasile Mangra și episcopul Caransebeșului Miron Cristea, viitorul patriarh al României.

<sup>25</sup> „Actele și desbaterile Adunării Eparhiale din Eparhia Ortodoxă Română a Aradului. Sesiunea ordinară din anul 1931”, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1931, p. 38.

<sup>26</sup> „Actele și desbaterile Adunării Eparhiale din Eparhia Ortodoxă Română a Aradului. Sesiunea ordinară din anul 1931”, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1931, p. 39.

<sup>27</sup> Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă., Ediția a III-a, Iași, 2008, p. 456-457.

În noiembrie 1918 împăratul Austriei și regele Ungariei Carol al IV-lea a abdicat. Datorită acestui lucru, consilierului cultural al Episcopiei Aradului i-a fost încredințată sarcina de a alcătui un referat cu privire la

„unele dispoziții canonico-liturgice care trebuie luate pentru înlocuirea la serviciile divine a numelui împăratului-rege abdicat”<sup>28</sup>

Acest referat al lui Ciuhandu a fost prezentat Sinodului mitropolitan în ședința din 10/23 noiembrie 1918 de la Arad, președinte fiind episcopul Aradului, fiind acceptate propunerile venite din partea asesorului consistorial, Sinod ce a emis o Circulară nr. 147/1918

„Către iubitul cler al Mitropoliei ortodoxe-române din Transilvania și Ungaria”<sup>29</sup>

În această Circulară se arăta modul cum trebuia pomenită înalta stăpânire românească în cadrul cultului divin. La Vecernie, Utrenie și Sfânta Liturghie, în cadrul Ecteniei mari să se zică:

„Pentru înalta noastră stăpânire națională și pentru marele sfat al națiunii române”,

la ectenia întreită :

„Încă ne rugăm pentru înalta noastră stăpânire națională și pentru marele sfat al națiunii române, pentru luminarea, îndreptarea, pacea, sănătatea, mântuirea și iertarea păcatelor și pentru ca Domnul Dumnezeu mai ales să le deie spor și să le ajute întru toate lucrările lor spre binele obștesc”;

la ieșirea cu Cinstitele Daruri:

„Pe înalta noastră stăpânire națională și pe marele sfat al națiunii române, Domnul Dumnezeu să le pomenească întru Împărăția Sa”<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Pr. Dr. Pavel VESA, *Protopop Dr. Gheorghe Ciuhandu*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2011, p. 68.

<sup>29</sup> Vasile POPEANGĂ, Ion B. MUREȘIANU, *Aradul cultural în lupta pentru înfăptuirea Marii Uniri, 1908-1918*, p. 374-375.

<sup>30</sup> Vasile Popeangă, Ion B. Mureșianu, *Aradul cultural în lupta pentru înfăptuirea Marii Uniri, 1908-1918*, p. 374-375.

Tot în acest context, părintele Gheorghe Ciuhandu a alcătuit o "Rugăciune de îngenunchere" care a fost așezată la finalul Circularei mitropolitane, fiind citită la Alba-Iulia de către episcopul Miron Cristea, precum și în toate bisericile ortodoxe din Transilvania. Această rugăciune a apărut mai întâi în revista "Biserica și Școala" din Arad, textul acestei frumoase Rugăciuni îl redăm mai jos:

„Doamne Dumnezeu nostru! (Daniel 9, 15). Păcătuit-am Ție și noi și părinții noștri (Daniel 9); rățăcit-am de la calea adevărului și lumina dreptății nu ne-a strălucit nouă, și soarele nu ne-a răsărit nouă (Înțelepciunea lui Solomon 5, 6) și iată, robi suntem în pământul ce ai dat părinților noștri, spre a mânca rodul lui și bunătățile lui (Neemia 9, 36). Drept ești Doamne și drepte sunt judecățile Tale (Psalmul 118, 137). Drept ești Doamne și toate lucrurile Tale sunt milă și adevăr și judecată și drept judeci în veac (Tobit 3, 2). Cutremurat-ai pământul, Doamne! (Psalmul 59, 2). Cine este asemenea Ție mărit între sfinți, minunat întru mărire, făcător de minuni? (Ieșirea 15, 11).

Iată, noi venim la Tine, că Tu ești Dumnezeu nostru (Ieremia 3, 22), căci Tu ai zis: O, poporul Meu! Rana ta este dureroasă (Miheia 6, 3; Ieremia 30, 12); pedeapsa fărădelegii tale împlinitu-s-a (Plângerile lui Ieremia 4, 22), scoală-te (Isaia 60, 1), Eu sunt Domnul Dumnezeuul vostru (Iezechiel 20, 19); Eu sunt cu tine; de voi și nimici toate popoarele între care te-am împrăștiat, pe tine nu te voi nimici (Ieremia 30, 11). Sfârâma-voi jugul de pe tine și voi rupe cătușele tale (Naum 1, 13); lărgi-voi hotarele tale (Ieșirea 34, 24). Adună-voi dintre popoare și vă voi strânge din țările în care sunteți împrăștiați (Iezechiel 11, 16); voi întoarce judecătorii tăi, ca mai înainte și sfetnicii tăi ca la început (Isaia 1, 26).

Și acum Doamne Dumnezeu nostru (Daniel 9, 15), Cel mare, Cel puternic, Cel înfricoșat, Cel Ce păzești legământul și îndurarea (Neemia 9, 32); Dumnezeu cel mare în sfaturi, puternic în lucruri, ai Căruia ochi pururea sunt deschiși asupra faptelor filor oamenilor (Ieremia 32, 19); Cel Ce înalți pe cei smeriți și ridici la mântuire pe cei ce plâng, Care zădărnicești sfaturile celor vicleni, pentru ca mâinile lor să nu

împlinească cugetele lor (Iov 5, 11-12) să nu se pară mică înaintea Ta toată strâmtoarea ce a venit asupra noastră, a părinților noștri și asupra întreg poporului Tău (Neemia 9, 32).

Doamne, Tu stăpânești peste viață și peste moarte și porori la porțile iadului și iarăși ridici (Înțelepciunea lui Solomon 16, 13); înaintea Ta aducem rugăciunile noastre, nu pentru dreptățile noastre, ci pentru multele Tale îndurări (Daniel 9, 18). Scoală-Te întru ajutorul nostru și mântuiește-ne pentru mila Ta (Psalmul 34, 2). Dă-ne ajutor ca să scăpăm din strâmtoare (Psalmul 107, 13), Dumnezeule, Mântuitorul nostru, ajută-ne nouă pentru mărirea Numelui Tău (Psalmul 78, 9), ca să se sălășluiască mărirea în pământul nostru (Psalmul 84, 10), acum și pururea și în vecii vecilor. Amin!”<sup>31</sup>

Această Rugăciune de îngenunchere a fost alcătuită din alăturarea unor texte biblice din Vechiul Testament, cu precădere din Psalmi, Proorocii mari, Plângerile lui Ieremia și are ca sursă de inspirație ”Rugăciunea românului” publicată tot de Gheorghe Ciuhandu în ”Tribuna Poporului” din Arad, în anul 1904. Această Rugăciune era alcătuită spre a fi rostită de omul nedreptățit de vrăjmașii lui, bunăoară de către românii din Transilvania, cu referire la abuzurile venite din partea guvernului de la Budapesta.<sup>32</sup>

La 1 decembrie 1918, părintele Gheorghe Ciuhandu a participat la Marea Adunare de la Alba-Iulia, ca delegat al Consistoriului eparhial din Arad, care avea să afirme mai târziu:

„Niciodată în viața mea n-am văzut scene de mai mare însuflețire românească decât atunci. În decursul Sfintei Liturghii, pontificată de episcopul Aradului, s-au cântat, în loc de priceasnă, cântece naționale românești. Rugăciunea ce propusesem a fost citită în genunchi, din ușile împărătești de episcopul Miron la sfârșitul Liturghiei Sfinte provocând o cutremurare sufletească generală. Cel mai fericit, poate, în acel moment mă simțeam eu, care întocmisem și publicasem

<sup>31</sup> Gheorghe CIUHANDU, ”Rugăciunea de îngenunchere”, în *Biserica și Școala*, anul XLI, nr. 45, 4/17 noiembrie, 1918, p. 1-2.

<sup>32</sup> Gheorghe CIUHANDU, ”Rugăciunea Românului”, în *Tribuna*, Arad, anul VIII, nr. 208, din 3/16 noiembrie, 1904, p. 1-2.



rugăciunea, adoptată de Sinodul episcopesc și citită în toate bisericile din Mitropolia ortodoxă a Ardealului, până în primăvara anului viitor, când Sinodul episcopesc a emis o altă pastorală pentru pomenirea regelui Ferdinand pe măsură ce vor înainta, eliberându-ne Armatele românești în Ardeal. Dar se cuvine să fie reținut încă un amănunt. Însuși episcopul Aradului, care pontifica și se socotea pe sine mare ritualist și păstrător al formelor de cult bisericesc, s-a lăsat purtat de momentele cutremurătoare de suflete din biserică. Anume, când a făcut încheierea - otpustul- Sfintei Liturghii, cu lacrimi în ochi și glas emoționat a adăugat ceva în textul otpustului, după cum subliniem reproducându-l: Cel ce a înviat din morți și a înviat și Neamul Românesc, Hristos, Adevăratul Dumnezeuul nostru..."<sup>33</sup>

Aceste cuvinte vin parcă să întărească actul Unirii semnat la Alba-Iulia, unde, Biserica prin reprezentanții ei de seamă, episcopi, preoți și credincioși, au consfințit în rugăciune stăruitoare către cer, dorința întregului neam românesc de a fi una.

În anii următori după Unire, părintele Gheorghe Ciuhandu a fost însuflit de ideea unificării Bisericii ortodoxe din România Mare, pe care o vedea "ca o consecință logică, după unificarea teritorială și politică a țării".<sup>34</sup>

## 6. De la Marea Unire, la unificarea bisericească

După unirea teritorială și politică a românilor într-un singur stat unitar, în mod logic, se simțea nevoia unificării Bisericii sub conducerea Sfântului Sinod de la București. Biserica din Regat se conducea după Legea Organică din 1872, unde totul era controlat de cler. În Biserica Ortodoxă din Transilvania și Banat care se conducea după Statutul Șagunian din 1868, laicii aveau posibilitatea de a lua parte la treburile interne ale Bisericii. Se simțea nevoia unei conduceri unitare.

<sup>33</sup> Gheorghe CIUHANDU, *Memorii (1907-1925) Din viața mea. Făcute și pățite, spuse ca să învețe și alții*. (Editie îngrijită, prefată și tabel cronologic de Constantin Jinga, Postfață de conf. dr. Gheorghe Ciuhandu), Timișoara, 1999, p. 172.

<sup>34</sup> Pr. Dr. Pavel VESA, *Protopop Dr. Gheorghe Ciuhandu*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2011, p. 72.

Părintele Gheorghe Ciuhandu de la Arad, care, după cum am afirmat mai sus era un vizionar și un bun cunoscător al problemelor interne ale bisericii, încă din 1917, a fost preocupat de reorganizarea în primul rând a Mitropoliei ortodoxe a Transilvaniei și, numai după aceea să se realizeze unificarea bisericească atât de mult dorită. Primul care s-a ocupat de această problemă a unificării bisericești a fost părintele Ciuhandu, când episcopul Aradului îi cere acestuia să prezinte un raport în care se cerea poziția Bisericii ortodoxe din Transilvania, vis a vis de relația ei cu noul Stat român. Acest raport a fost întocmit de către consilierul cultural al Episcopiei Aradului și semnat de episcopul Ioan Ignatie Papp, apoi a fost trimis Consistoriului mitropolitan de la Sibiu, pentru a fi aprobat.<sup>35</sup>

Totuși, acest proces de unificare bisericească era un proces de durată "dificil și migălos". Era nevoie de răbdare, mai cu seamă că Biserica ortodoxă din Transilvania, voia să discute pe marginea Statutului Organic și să-i aducă eventuale îmbunătățiri.

La numai câteva luni de la Marea Unire, la inițiativa viitorului mitropolit al Ardealului, Nicolae Bălan, avea să se înființeze "Asociația Andrei Șaguna a clerului ortodox român din cadrul Mitropoliei Transilvaniei". Primul Congres al acestei Asociații a avut loc la Sibiu, unde, părintele Gheorghe Ciuhandu a alcătuit un referat privind

„Împreunarea Bisericii ortodoxe de pe teritoriul României Mari într-o singură Biserică ortodoxă și raportarea acestei Biserici față de Stat”, citit de către preot dr. D. Borcia din Săliștea Sibiului, autorul referatului neputând fi prezent datorită "liniei demarcaționale".<sup>36</sup>

În acest referat se amintește de canonul 34 apostolic care impune crearea unității canonice bisericești:

„Toate popoarele creștin-ortodoxe din Orient..... își au patriarhii lor.....de ce nu ne-am gândi și noi la reînvierea

<sup>35</sup> ARHIVA Arhiepiscopiei Ortodoxe Române Arad, grupa aII-a, dosar 5/1919, doc. 395.

<sup>36</sup> Gheorghe CIUHANDU, *Împreunarea bisericii ortodoxe de pe teritoriul României Mari într-o singură biserică ortodoxă și raportul acesteia față de stat*, Raport publicat în întregime în "Analele Asociației Andrei Șaguna a clerului Mitropoliei ortodoxe române din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș", Sibiu, 1919, p. 10-12.

patriarhatului vechiu..... acum ca patriarhat românesc al României reîntregite? Canonul 34 Apostolic ne dă și nouă acest drept. Pentru demnitatea de patriarhat ortodox român este predestinat scaunul de mitropolit-primat al României”<sup>37</sup>

Era anul 1919 și aceasta era prima propunere făcută de Gheorghe Ciuhandu pentru înființarea unui patriarhat ortodox român, idee ce se va materializa în anul 1925.

## 7. Concluzii

Aceasta este, în câteva rânduri, o viață de Om care și-a înțeles misiunea slujind Bisericii și Națiunii române pe care le-a iubit atât de mult. În anul 1939 s-a pensionat, continuând să scrie și să spere că va reuși să sintetizeze întreaga sa operă într-un volum. Boala de care suferea l-a făcut să se retragă în stațiunea Vața de Jos pentru ameliorarea sănătății, dar, în 29 aprilie 1947 a trecut în veșnicie.

Trupul neînsuflețit a fost adus la Arad și a fost depus la Catedrală unde s-a slujit Sfânta Liturghie. La slujba de înmormântare a participat episcopul Andrei Magieru (1936-1960) alături de un sobor de 12 preoți și 2 diaconi.

În presa bisericească din Arad și din țară au apărut numeroase articole în care semnatarii aduceau sincere omagii celui care, prin cuvânt și faptă a dat dovadă de iubire de Biserică și Neam.

„Pentru viața bisericească și culturală a Epariei Aradului ca și pentru cea a întregii Biserici transilvane, părintele doctor Gheorghe Ciuhandu a fost în acest răstimp îndrumătorul și animatorul lor de seamă și, în același timp, sfetnicul luminat al tuturor ierarhilor care s-au succedat pe scaunul vlădicesc al acestei de Dumnezeu păzite Eparhii”<sup>38</sup>

În ședința din 30 mai 1946 preotul Gheorghe Ciuhandu a fost ales membru de onoare al Academiei Române, lucrarea sa ”Românii din Câmpia Aradului de acum două veacuri” fiind premiată în 1943.

<sup>37</sup> Gheorghe CIUHANDU, *Împreunarea bisericii ortodoxe...*, p. 81-82.

<sup>38</sup> Demian TUDOR, ”O alegere care ne onorează”, în *Biserica și Școala*, an LXX, nr. 30, Arad, 21 iulie, 1946, p. 230.

Făcând o retrospectivă a vieții părintelui Ciuhandu, o putem sintetiza în următoarele rânduri:

”Biserica noastră ortodoxă se poate lăuda că a crescut la sânul ei pe cei mai de seamă fii ai Neamului, iar azi, numără o seamă de distinși slujitori. Cu bucurie numărăm printre aceștia pe distinsul părinte iconom stavrofor Dr. Gheorghe Ciuhandu”.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Diacon Aurel TRIPON, ”Speranțe îndreptățite”, în *Biserica și Școala*, an LXIII, nr. 38, Arad, 17 septembrie, 1939, p. 315.

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 121 - 139

## **Rolul metodei persuasive în terapia cognitiv comportamentală și în duhovnicie**

**Pr. Drd. Petru Marcel SUCIU**

prsuciu@yahoo.com

### **Summary:**

*Neo liberal market economy, globality, consumerism, marketing and publicity made that the persuasion techniques to be of great importance in the new paradigm of humanity. The possibility offered by the technique and software to be able to have reports and statistics in real time, from an instant feedback given by a group bigger and bigger from many human categories made that the persuasion techniques need one of the most exact sciences. And in order to make these techniques more efficient, it was made a major investement in the knowledge of human mental, finding ways and methods to decrypt the modifications and human behaviour. This aspect must not be limited to negative consequences. There are also a lot of pozitiv congruent aspects. Psychology, psychiatry and other human fields benefit from the results of these researches. Mostly the cognitiv behaviourism psychology in which the techniques and persuasive methods have a big part in the treatement and improvement of human suffering of psychiatric nature. The research in these fields which have in center man makes you think if in confession these things matter?*

### **Keywords:**

*Persuasion, Cognitive behavioral therapy, spirituality, method*

## 1. Introducere

La prima vedere ar putea părea ciudată și inoportună prezentarea cu titlul lucrării propuse mai sus în contextul titulaturii simpozionului național al școlii doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxe „Ilarion V. Felea” Arad, „Unitatea de credință în Biserica Ortodoxă. Aspecte dogmatice, religios-morale și canonice” titulatură ce vine în contextul mai larg al manifestărilor omagiale legate de serbarea centenarului Marii Uniri de la 1918. Dar, în limbajul psihologic, putem afirma că unirea românilor într-un stat unitar a reprezentat un proces persuasiv reușit, concretizat într-o atitudine comună, bazat pe un model cognitiv asemănător și aplicat în decizia de unire a tuturor românilor în granița unui stat unitar. Ceea ce poetul aclama prin sintagma „Uniți-vă în cuget, uniți-vă-n simțiri!”<sup>1</sup> a reușit. O năzuință de veacuri, transmisă prin și în mentalul colectiv pe fondul unui tipar cognitiv comun bazat mai ales pe o limba comună dar și pe o spiritualitatea creștin ortodoxă comună. Istoria a convins acest neam atât de încercat că ”unde-s doi puterea crește și dușmanul nu sporește” iar spiritualitatea le-a întărit convingerea prin cuvintele scripturistice „Iată acum ce este bun și ce este frumos, decât numai a locui frații împreună!” (Ps. 132.1).

Revenind la paradigma actuală nu putem să nu remarcăm importanța pe care știința pozitivă o acordă studiilor axate pe metodele și mijloacele persuasive, pe studiile psihologice, sociologice în ce privește efectul persuasiunii asupra indivizilor, maselor și cum se concretizează aceasta din punct de vedere politic, economic, cultural și chiar spiritual. Niciodată persuasiunea nu a avut un mijloc atât de specializat precum media, o populație atât de uniformizată ce trăiește într-un sat planetar ca acum și, nu în ultimul rând, atâtea resurse materiale investite de diverși în scopuri mai mult sau puțin licite. Politica prin campanii electorale și politici publice, economia prin publicitate și marketing, socialul prin arte și cultură de masă, spiritualitatea prin campanii de prozelitism de diferite fakturi etc. sunt beneficiarele studiilor legate de metodele și mijloacele de persuasiune iar prin psihologii, între care cea cognitiv-comportamentală ocupă un loc de frunte, psihicul uman este decriptat ca un model în care stimulul x provoacă în proporție de n% răspunsul y, bază de la care se

---

<sup>1</sup> Andrei MUREȘAN – *Un răsunet*, [https://www.versuri.ro/versuri/andrei-muresanu-un-rasunet-\\_5787.html](https://www.versuri.ro/versuri/andrei-muresanu-un-rasunet-_5787.html), accesat la data de 21 iunie 2018.

pleacă în adevărate campanii de manipulare. Poate Biserica să facă abstracție de această nouă realitate paradigmatică, poate să rămână într-o expectativă de nișă, într-o izolare comodă și să nu-și expună mesajul evanghelic ținând cont de noile tehnici și metode de persuasiune? „Drept aceea, mergând,” (Matei 28, 19) precum și ”Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni” (Matei 4, 19) sunt tot atâtea îndemnuri de a ieși, de a vesti și de a convinge semenii de Evanghelia lui Hristos și nu oricum căci după îndemnul paulin ”Eu, deci, așa alerg, nu ca la întâmplare. Așa mă lupt, nu ca lovind în aer” (I Corinteni 9, 26). Eva persuadată de șarpe în rai a fost pervertită și a căzut devenind muritoare, stricăcioasă și schimbătoare iar Fotini persuadată de Hristos la Fântâna lui Iacob a fost convertită și a crezut botezându-se ea împreună cu fii și cu surorile ei și cunună de muceniță și-a agonisit. Dar să luăm lucrurile pe rând.

## 2. Tehnicile de persuasiune

„Cum își schimbă indivizii opinia? Întrebarea aceasta nu este nouă. Ea suscită interesul încă de pe vremea lui Platon. Dar esența cugetării autorilor a constatat în clarificarea variabilelor ce intervineau în procesul persuasiunii și al eticii persuasiunii. Impactul lor asupra concepțiilor actuale este încă pronunțat. Astfel, clasificarea argumentelor dezvoltată de Aristotel formează încă baza raționamentelor noastre obișnuite. Aristotel distingea între *Ethos*, persuasiunea fondată pe statutul oratorului, *Logos*, persuasiunea fondată pe logica argumentării și *Pathos*, persuasiunea bazată pe apelul la emoții.”<sup>2</sup>

După cum se observă avem de-a face cu un sistem foarte vechi, complex, foarte bine pus la punct, unde nimic nu e lăsat la voia hazardului, purtat de o armată de oameni foarte bine calificați.

„Specialiștii în comunicare fac deja apel la psihologie și psihologi. Aceștia intervin înainte de toate la nivelul studiului atitudinilor consumatorilor față de produse. Acest studiu numit de *motivație* sau de *adâncime* necesită competențe în

---

<sup>2</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, Editura Comunicare.ro, București, 2002, p. 22.

materie de analiză de conținut și de decodare a discursului explicit și impliți al consumatorilor, rezultat din interviuri. Acești psihologi sunt înaintea de toate cercetători ai motivației în tradiția psihologiei profunzimilor. Or există o altă tradiție psihologică care a ales persuasiunea ca obiect central al cercetării: psihosociologia experimentală.”<sup>3</sup>

Acest sistem exploatează ca obiect al muncii o trebuință firească a persoanei umane: nevoia de comunicare/comuniune.

„La originea cuvântului *comunicare* se află ideea de punere în comun: când comunicăm încercăm să stabilim o legătură cu altă persoană. În cazul persuasiunii, încercăm să împărtășim o opinie, un sentiment, chiar un comportament.”<sup>4</sup>

Această nevoi de comunicare/comuniune, ca toată structura lumii văzute și nevăzute, se împlinește într-un cadru ierarhic, inițiatic.

„În viața cotidiană, sensul comun al cuvântului *model* este ambivalent. În mod obișnuit, *model* înseamnă ceva demn de imitat. (...) *Model* înseamnă însă și o abstractizare a realității care păstrează numai acele aspecte considerate esențiale.”<sup>5</sup>

Modul comunicării, în schimb, poate îmbrăca o multitudine de forme.

„Informația poate fi verbală sau non-verbală. Informația verbală se referă la limbajul scris sau vorbit. Informația non-verbală se referă la numeroase alte lucruri: semnele corporale (mimica, mișcări ale ochilor, ale brațelor, ținuta), denumite semne kinetice, semnale spațiale sau proxemice (distanța dintre cele două persoane, unghiul în care stau una

---

<sup>3</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 27.

<sup>4</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 29.

<sup>5</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 29.



față de cealaltă, dispunerea în spațiu a grupurilor). (...) Omul folosește și artefacte pentru a comunica.”<sup>6</sup>

Am putea spune că tot ceea ce formează habitatul nostru extern este bazat pe comunicare „În procesul comunicării umane redundanța pură este imposibilă”<sup>7</sup>

Cunoscându-se cele mai de sus ca bază de pornire, în decursul vremii, avându-se ca sursă diferite motivații și scopuri, s-au încercat și s-au dezvoltat tot felul de modele ale persuasiunii din ce în ce mai complexe și cu rezultate din ce în ce mai pozitive.

Mai întâi a apărut modelul persuasiunii liniare: „Conform ipotezei ciberneticii, comportamentul uman este rezultatul schimburilor de informații și al procesării acestor informații. Principiul de bază care permite explicarea comportamentului îl constituie *informația*.”<sup>8</sup> așa încât subiectul trebuia să intre în contact cu informația care să aibă o calitate corespunzătoare pentru a putea fi procesată de subiect. Aici lucrurile sunt simple. Mai întâi e vorba de calitatea mesajului, apoi a emițătorului, a receptorului, pentru a nu se altera informația pe parcurs de la emițător la receptor, și în fine expunerea subiectului la mesaj.

S-a observat ca acest model are un singur sens și nu permite receptarea opiniei subiectului, receptare care să devină bază în formularea unei noi informații. Astfel s-a născut modelul medierilor multiple, model liniar în abele sensuri și în al cărui proces se poate interveni așa încât informația să țină cont de mai mulți factori devenind în final mai persuasivă.

Pe baza acestui model s-a dezvoltat cel mai complex model existent, model structurat care încearcă să analizeze toți factorii comunicării: modelul de la Yale.

Modelul de la Yale urmărește prin medieri multiple următoarele aspecte ale comunicării:

1 expunere la mesaj,

<sup>6</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 34.

<sup>7</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 36.

<sup>8</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 45.

- 2 atenție asupra mesajului,
- 3 comprehensiunea mesajului,
- 4 acceptarea sau respingerea opiniei purtate de mesaj,
- 5 persistența schimbării opiniei,
- 6 acțiunea pe baza noii opinii.

Modelul mai ia în calcul și variabilele comunicării:

- 1 calitățile sursei (credibilitate, farmec, putere);
- 2 variația mesajului (de conținut, de structură);
- 3 factorul canal (modalitatea percepției, mijloace media);
- 4 caracteristicile receptorilor (factori socio-demografici, factori privind abilitatea și complexitatea capacității cognitive, factori de personalitate, factori specifici, factor general de a te lăsa persuadat).

Ca bază științifică s-a dezvoltat tehnica interviurilor cu bilanțuri și analize complexe. Sigur, constatarea științifică nu a întârziat să remarce: „Viitoarele bilanțuri riscă să se rezume la o constatare pesimistă: natura este foarte complexă”<sup>9</sup> – așa că soluția ar fi: uniformizarea.

Modelul experimental al procesului psihologic al persuasiunii:

Din modelul de mai sus se observă că procesul de decodificare format din percepție și comprehensiune este pe aceeași linie cu atenția dar deosebit de aceasta:

„Percepția elaborată presupune atenție. Transformarea informației înseamnă percepere, nu atenție. Atenția facilitează sau îngreuiază decodificarea, însă nu înseamnă decodificare.”<sup>10</sup>

„Atenția nu înseamnă procesarea informației, ci doar facilitează acest proces. Or atenția influențează persuasiunea atât prin rolul său în percepție, cât și prin rolul său în stimularea răspunsurilor cognitive: uneori prin *scăderea* atenției datorită distragerii se *amplifică* persuasiunea. Utilizarea

<sup>9</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 57.

<sup>10</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 61.

umorului în publicitate distrage atenția, fapt ce facilitează persuasiunea.”<sup>11</sup>

Vom încerca să subliniem câteva aspecte mai interesante legate de fiecare etapă din acest model al persuasiunii:

### 3. Expunerea

Prin observație științifică se concluzionează că expunerea este prin definiție selectivă – de aici rezultă o afirmație surprinzătoare: nu importă selectivitatea ci mecanismul selectivității: ce principii urmează omul pentru a selecționa anumite mesaje în detrimentul altora?

Așa se observă că următorii factori cum ar fi curiozitatea, noul, straniul, ineditul etc. atrag.

Există apoi anumite variabile, conform experimentului lui Brock, Albert și Becker<sup>12</sup>, în funcție de care un subiect se poate expune unui anumit mesaj:

- 1 implicarea subiecților în comunicare: această implicare poate fi puternică sau minimală;
- 2 familiaritatea sau noutatea informației;
- 3 utilitatea informației;
- 4 sprijinirea sau nesprijinirea unei decizii luate în prealabil<sup>13</sup>.

Există o expunere voluntară atunci când subiectul e în căutare de informații – o expunere activă – când se apelează la lideri de opinie, strategie de expunere etc., dar există și expunere involuntară care în procesul persuasiunii poate să joace un rol major.

### 4. Decodificare

Percepția este un proces constructiv rezultat al analizei și sintezei informațiilor provenite din două surse: stimularea senzorială externă și me-

---

<sup>11</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 63.

<sup>12</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 95.

<sup>13</sup> Cf. T. BROCK, S. ALBERT, L. BECKER, "Familiarity, Utility and Supportiveness as Determinants of Information Receptivity", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1970, vol. 14, 4, p. 292-301.

memoria. Durata expunerii nu este egală cu durata percepției. Ochiul are nevoie de 200 milisecunde pentru a reacționa. Intervine memoria care se impregnează mult mai rapid decât ochiul dar se decodifică, poate, mai lent: așa se explică memoria iconică sau reținerea informației vizuale.<sup>14</sup>

Procesele de percepție au ridicat tot timpul semne de întrebare și au stimulat imaginația cercetătorilor. Așa s-a ajuns să se identifice următoarele procese de percepție: de grupare inițială (noi formăm unități mentale prin utilizarea unor reguli temporale și spațiale apoi le analizăm senzorial), de contrast figură-fond, de identificare a figurilor, procese în care intervenția memorie este, deci, o necesitate.

În paralel, cum am observat din schema, intervine atenția. Aceasta este definită astfel: o alocare selectivă a efortului către procesarea informației provenite dintr-una din părțile câmpului care înconjoară organismul.<sup>15</sup> La fel atenția poate fi atrasă de mișcările memoriei.

Este voluntară și involuntară. Există o selectivitate a ei, o intensitate și legat de aceasta din urmă există stimuli de alertă. Este distributivă. Există și o preatenție.

## 5. Comprehensiunea:

Înțelegerea unui mesaj depinde de viteza de prezentare, de informațiile reținute – auditive, vizuale sau audiovizuale – de simplitatea argumentelor și de numărul lor (specialiștii în publicitate nu folosesc în general decât unul sau două argumente foarte simplificate), de redundanța mesajului, de exemplu atunci când mesajul este exprimat în același timp verbal, printr-o subliniere sau un subtitlu, și iconic, cu ajutorul unor ilustrații sau fotografii. Comprehensiunea este, de asemenea, favorizată atunci când comunicatorul face apel la semne familiare auditoriului: „este important ca aceste semne să aparțină universului cultural al audienței.”<sup>16</sup> Un alt factor în favoarea comprehensiunii este și acesta: concluzia mesajului să fie menționată explicit. Factorul uman, calitatea acestui este di-

---

<sup>14</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p.112.

<sup>15</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 125.

<sup>16</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 139.

rect proporțional cu comprehensiunea: inteligența facilitează înțelegerea mesajelor. Un alt factor hotărâtor este și calitatea sursei.

## 6. Procesul de acceptare

Opiniile nu sunt înnăscute, ele sunt dobândite. Dobândirea opiniilor naște atitudinile. Schimbarea opiniei duce la modificarea atitudinii. Atitudinea are mai multe componente aflate în coeziune: cognitive, afective și conative. Toate mesajele persuasive fac propuneri, expun opinii, captează atenția și provoacă răspunsuri atitudinale fie de natură cognitivă, fie afective, fie conative. Reacții cognitive la persuasiune implică o audiență activă, persuasiune sau autopersuasiune. Se cunoaște că divertismentul sau o audiență pasivă favorizează persuasiunea: „distragerea atenției împiedică într-o anumită măsură audiența să producă contra-argumente și, astfel, ea este vulnerabilă.”<sup>17</sup> La fel, contextul în care se situează mesajul, jocul de rol, cunoștințele și contraargumentarea reprezintă factori cognitivi ce influențează opiniile și atitudinile. Se mai cunoaște că „modelul răspunsurilor cognitiv la persuasiune este incompatibil cu ipoteza învățării selective prin filtrare atitudinală”<sup>18</sup> și asta din pricină că în experiențele favorabile învățării selective nu se ținea cont de gradul de familiaritate a respectivilor cu subiectul. Cercetările mai noi pun mare accent pe determinanții răspunsurilor cognitive deși încă nu există o teorie unitară a conținutului și intensității acestor răspunsuri. Experimental se observă că autoritatea sursei descurajează emiterea de contraargumente, că același lucru se întâmplă cu mesajele prea puțin diferite de părerea subiecților, rolul grupului din partea emițătorului dar și din partea subiecților etc.

Există abordări funcționale ale atitudinii:

- 1 utilitară,
- 2 socială,
- 3 ego-defensivă,
- 4 exprimarea valorii,
- 5 funcție epistemică (înțelegere și structurare a mediului)

<sup>17</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 163.

<sup>18</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 177.

„Persuasiunea este de fapt auto-persuasiune. O atitudine constituie un tot unitar, adică ansamblul celor trei componente: o componentă cognitivă (sistemul opiniilor legate de stimul, imaginea acestuia), o componentă afectivă (exprimată prin gradul de favorabilitate față de stimul) și o componentă conativă (intenție de acțiune)”<sup>19</sup>

Se cunoaște apoi că pentru ca o atitudine să fie dobândită, păstrată și fixată pentru mai mult timp în subiect este nevoie de repetiție. Astfel „repetarea unui mesaj îndeplinește mai multe funcții:

1 sporește probabilitatea ca un individ să fie expus la mesaj

2 a intra în contact cu mesajul nu înseamnă a-i acorda atenție.

O a doua funcție a repetării este aceea de a spori probabilitatea ca subiectul să-i acorde atenție.

3 crește și probabilitatea ca mesajul să fie decodificat suficient (decodificarea completă nu este utilă individului dpdv funcțional)

4 reținerea mesajului prin impregnarea memoriei<sup>20</sup>

Și într-un final se recunoaște că efectele persuasiunii sunt, totuși, provizorii!<sup>21</sup>

Ba chiar mai mult că persuasiunea dă reacții de iritare față de comunicare și că cel mai utilizat indice de respingere și de acceptare în cadrul cercetărilor este credibilitatea sursei.<sup>22</sup>

Pe termen lung, nu atât conținutul mesajului prezentat contează, ci conținutul decodificat.<sup>23</sup>

Mediul influențează obișnuințele! Și parțial sunt sub controlul mediului.

<sup>19</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 187.

<sup>20</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 211.

<sup>21</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 228.

<sup>22</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 266.

<sup>23</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 267.

„Subevaloarea sistematică a rolului mediului de către psihologia clasică este la originea *unuia din flagelurile* comunicării moderne: mitul voinței atotputernice.”<sup>24</sup>

„Imitarea modelelor este unul din modurile prevalente de dobândire a unor modele comportamentale.”<sup>25</sup>

Un mediu ateu va genera modele atee și comportamente atee! Reciproca e valabilă. Poate Biserica să se retragă din viața actuală, poate deveni izolată, de nișă?!

## 7. Concluzii

Persuasiunea se dovedește puțin eficientă atunci când subiectul se implică profund în problema respectivă.

Persuasiunea eșuează din cauza puterii de influențare a mediului și a grupurilor sociale.

Persuasiunea nu are loc pentru subiecții care se feresc de a se expune fie și accidental mesajului prin controlul simțurilor, concentrarea atenției spre altceva și păstrarea unei memorii curate.

Când audiența se implică în mică măsură din pricina pasivității, a divertismentului sau a altor factori, persuasiunea crește simțitor.<sup>26</sup>

Repetiția mesajului, simplificarea lui, modul cât mai atrăgător de transmitere a lui, credibilitatea sursei etc. cresc persuasiunea.

Persuasiunea este provizorie, într-un fel sau altul se poate scăpa de efectele ei.

## 8. Metodele persuasive și psihoterapia cognitiv-comportamentală

Din cele prezentate mai sus se observă că metodele persuasive sunt funcție a două variabile principale. Prima variabilă ce este cumva impersonală ține de un model general-statistic și care urmărește o uniformizare a subiecților ca receptori supuși acelorași procese fiziologice cognitive și de comportament și ne referim aici la mesajul persuasiv, la modul cum

<sup>24</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 276.

<sup>25</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 283.

<sup>26</sup> Jean-Noel KAPFERER, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, p. 289.

este ambalat, la procesul de expunere, la metoda și mijlocul de expunere, apoi la tot felul de metode de atragere a atenției subiecților, de receptare a mesajului și la declanșarea procesului de decodificare, la simplificarea acestui proces prin sărăcirea limbajului și simplificarea mesajului ce încă de la început este conceput ca să fie pe înțelesul majorității receptorilor ținându-se cont de un model cognitiv comun, cât mai facil de receptat, cât mai expus prin repetiție, cât mai atrăgător prin mijlocul de expunere etc. Aici lucrurile sunt deosebit de clare iar progresele înregistrate prin metoda statistică generată de feedback, de comportamentele consumiste etc. specializează printr-un acord fin și mai mult această variabilă.

Cea de-a doua variabilă este personalistă și vizează procesul de acceptare a persuasiunii și ține cont de modelul cognitiv-comportamental a fiecărui subiect în parte. Acest model se cere decriptat și este el însuși funcție de mai multe variabile. Modul de implicare a subiectului, utilitatea mesajului la nivel social, ego-defensiv, de exprimare a valorii sau ca funcție epistemică apoi familiaritatea sau noutatea mesajului, deciziile prealabile, decizia și putința fiziologică de colaborare sau decizia de non-colaborare, sau după modelul lui A. Beck, gândurile automate, schema cognitivă, distorsiunile cognitive etc. toate aceste variabile generează o amprentă cognitivă unică fiecărui subiect. După ce modelul cognitiv este decriptat se trece la aplicarea schemei de terapie specifică terapiei cognitiv-comportamentale. "Conceptualizarea clinică specifică în terapia cognitiv-comportamentală se face pentru fiecare problemă care operaționalizează categoria nosologică. În abordarea cognitiv-comportamentală, conceptualizarea problemelor specifice de pe lista terapeutică se realizează pe baza modelului ABC cognitiv (Beck, 1976; Ellis, 1994) și/sau ABC comportamental (Skinner, 1953), ambele descrise detaliat anterior. Această conceptualizare duce adesea la reformularea unei probleme de pe lista terapeutică (formulată la interfața cu pacientul) în mai multe probleme clinice, care sunt, la rândul lor, analizate prin prisma modelelor ABC cognitiv și/sau ABC comportamental"<sup>27</sup>

Cele două variabile interferează și se influențează reciproc și au ca rezultat pozitiv o persuasiune reușită, de lungă durată, cu modificări de opinii și atitudini funcție de scopul utilitar, social sau personal ce generează terapia.

---

<sup>27</sup> Daniel DAVID, *Tratat de psihoterapii cognitive și comportamentale*, Editura Polirom, Ediția a III-a, Colecția Collegium, București, 2017, p. 135.



Unde intervine persuasiunea și metodele ei în relația terapeutică cognitiv-comportamentală? "Relația terapeutică este în general caracterizată ca o alianță de lucru și este descrisă ca o atitudine colaborativă și de încredere a pacientului față de terapeut, determinantă de speranța pacientului că simptomatologia va fi eliminată și de acceptarea necondiționată a acestuia de către terapeut. Ea furnizează pacientului o nouă experiență emoțională și oportunitatea de a deosebi trecut și prezent (Bergin și Gartfield, 1994; Lambert, 2013).

Relația terapeutică este strâns legată de conceptualizarea clinică. În abordarea cognitiv comportamentală, nevoia de raționalitate face ca terapeutul să adopte o atitudine colaborativă, de adult/model. Relația terapeutică cognitiv comportamentală se caracterizează prin empatie, acceptare necondiționată a pacientului, congruență și colaborare, factori validați științific<sup>28</sup>.

După cum se observă, se urmărește atingerea tuturor elementelor principale unei persuasiunii reușite. Terapeutul văzut ca model, investit cu autoritate științifică, într-o abordare de natură clinică, bazată pe empatie, pe acceptare necondiționată, pe intimitatea procesului terapeutic generată de congruența terapeutului, printr-o colaborare pe o agendă comună, pe obiective clare argumentate științific. Avem de-a face, cum specifică metodele persuasiunii, la o persuasiune bazată pe auto-persuasiune, pe un efect de natură placebo. Chiar dacă e pe termen limitat, subiectul se supune demersului terapeutic, se deschide acestei experiențe, iar tot ce înseamnă model cognitiv ca variabilă în persuasiune, este depășit prin colaborare și expunere sinceră a acestui model, terapeutului.

Sigur, realitatea nu este mereu așa roză. Se pot întâlni fel de fel de dificultăți în colaborarea cu subiecții. Există tulburări de personalitate pentru pacienții diagnosticați pe axa II din DSM care sunt predispuși la noncolaborare și noncompliance. "Noncolaborarea se poate manifesta direct prin comportament care nu este conform cu planurile consimțite sau, mai subtil, prin omisiuni în materialul prezentat în ședințe. (...) Cele mai comune teme ale noncolaborării sunt neîncrederea în terapeut, așteptări nerealiste, rușine, vină externalizată și nemulțumiri în privința celorlalți, dispreț de sine sau dispreț pentru ceilalți ori teama de respingere și eșec"<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Daniel DAVID, *Tratat de psihoterapii cognitive și comportamentale*, p. 147.

<sup>29</sup> Aaron T. BECK, Arthur FREEMAN, Denis D. DAVID, *Terapia cognitivă a tulburărilor*

Desigur, pentru evitarea noncolaborării se are mereu în vedere și se evaluează periodic rolul transferului și contratransferului din abordarea dinamic-psihanalitică ce însoțește terapia cognitiv-comportamentală pentru a evita atât nevroza de transfer, atunci când relația de autoritate dintre terapeut și subiect ajunge să reprezinte o repetare a trăirilor afective și a patternurilor psihocomportamentale față de persoane semnificative din trecut, cât și reacția terapeutului față de subiect pentru evitarea nevrozei în doi.

## 9. Persuasiunea și duhovnicia

La prima vedere poate părea o asociere destul de ciudată. Doar la prima vedere. Dar până să ajungem la miezul discuției trebuie lămurite alte două noțiuni ce țin atât de persuasiune cât și de duhovnicie. Pervertirea și convertirea. Pervertirea poate fi văzută ca un proces persuasiv ce are drept scop o corupere, o întoarcere împotriva firii, o despărțire din unitate, o smintire, o dereglare. O cădere de la normalitate, de la scopul și finalitatea inițiale, naturale, firești. Duhovnicește, pervertirea este persuasiunea spre moarte, ispita păcatului, senzualitatea simțurilor, căderea trupului, ruptură de Dumnezeu, de aproapele și de sine. Cel mai bun exemplu de pervertire reușită cu cele mai dramatice urmări pentru om o reprezintă căderea protopărinților. Avem toate elementele persuasive: autoritatea mesagerul bine aleasă (șarpele cel mai înțelept și viclean), mesajul extrem de bine alcătuit (mai întâi se presară îndoială făcându-se apel la o memorie mai îndepărtată, indirectă "a zis El oare?"; apoi negarea finalității poruncii lui Dumnezeu "nu, nu veți muri"; dezvăluirea unui scop de dorit, firească, după natura inițială, ce poate fi realizat imediat și ușor; ispita iubirii de sine "veți fi ca niște dumnezei", nădejdea falsă că poți ajunge dumnezeu nu cu Dumnezeu ci prin creație, prin panaceul universal; ispita simțurilor prin desprinderea vederii de la Dumnezeu către pomul care pare frumos și de dorit etc), expunerea la mesaj (intrarea în dialog cu șarpele, de aici regula de aur în duhovnicie "cu diavolul nu se stă de vorbă"), decodificarea mesajului, acceptarea mesajului (nu era greu, omul a fost creat pentru înfiere, pentru îndumnezeire, diavolul intuia) și sigur pervertirea concepției originale în raport cu Dumnezeu (se îndoiește de Dumnezeu care i-ar fi oprit de la pomul cunoașterii binelui și răului frică să nu ajungă omul ca El) și în final schimbarea com-

portamentului (călcarea poruncii lui Dumnezeu). Persuasiune reușită! Diavolul se arată un maestru în pervertire!

Convertirea reprezintă procesul invers, procesul de revenire la starea naturală, la starea inițială de normalitate. Convertirea este începutul îndumnezeirii ca aport personal, subiectiv a unei realități concrete, obiective realizate de Dumnezeu-Om. Este procesul de reparare a ceea ce a mai rămas din "căderea aceea". Este procesul de trecere de la moarte la viață. Este înviere. Tocmai de aceea e un proces imposibil omului fără aportul direct a lui Dumnezeu. Doar Hristos e în stare să convertească natura umană și prin Duhul să comunice în Taine acest lucru oricui va crede și se va boteza. Convertirea este trecere de la o credință difuză, naturală, ineficace la credința luminată, supranaturală, lucrătoare prin harul tainelor, restauratoare, îndumnezeitoare. Convertirea e acea non-secundă în care Dumnezeu se atinge de sufletul omului, non-secundă ce nu va ajunge o veșnicie să fie rețrăită".

Modelul de convertire ni-l dă Scriptura în convorbirea lui Hristos cu femeia din Samaria, de la Fântâna lui Iacob. Cu Fotini. Unde aștepta Hristos? La un puț în care se afla apa ce susține viața biologică. Aștepta lângă o necesitate vitală omului biologic. Când? La amiază, când sudoarea omului își ia o pauză de reflecție prin prânz și fuga de dogoarea soarelui. Hristos atrage atenția lui Fotini: bărbat evreu după port, singur, șezând într-un loc atât de disputat. Cu siguranță că acest lucru a stârnit încordarea femeii, instinctele au intrat în alertă. Mai mult, Hristos intră în dialog cu ea și-i cere să-i dea de băut. Fotini are o reacție de apărare

"Cum Tu, care ești iudeu, ceri să bei de la mine, care sunt femeie samarineancă? Pentru că iudeii nu au amestec cu samarinenii." (In 4, 9).

Noua poruncă a celui rău, stăpânitorul de dezbinătorul oamenilor: să nu aveți nici un amestec între voi! Dar atenția a fost captată, dialogul s-a înfripat, mesajul poate fi semănat. Asta face Hristos: "Dacă ai fi știut darul lui Dumnezeu și Cine este Cel ce-ți zice: Dă-Mi să beau, tu ai fi cerut de la El, și ți-ar fi dat apă vie." (In. 4. 10). Autoritatea celui ce emite mesajul. De unde să știe Fotini? Eva cunoaștea despre șarpe. Hristos e nevoit să se descopere. Cumva nefiresc și incitator. Omul căzut care se ia după ambalaj și nu după conținut, care nu mai știe "citi" darul lui Dumnezeu. Sintagma "apă vie" incită. Fotini e pusă în dilemă. Să-l ia în serios pe omul acesta sau are de-a face cu cineva smintit. Cum nu e încă lămu-

rită nu renunță la protecția sa psihică și recurge la un discurs reflexiv, defensiv dar și argumentativ: "Doamne, nici găleată nu ai, și fântâna e adâncă; de unde, dar, ai apa cea vie? Nu cumva ești Tu mai mare decât părintele nostru Iacov, care ne-a dat această fântână și el însuși a băut din ea și fiii lui și turmele lui?" (In. 4, 11-12). Ce ar răspunde un înțelept, dar un smintit. Fotini căuta lămuriri despre cel din fața sa. Cum să-l percheapă. Ineditul situației, ineditul dialogului, modul incitant al dialogului care pare ludic și nu prea... Hristos răspunde din nou logic dar și incitant sustrăgându-se puținței de a fi catalogat: "Oricine bea din apa aceasta va înseta iarăși; Dar cel ce va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac, căci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viață veșnică." (In. 4, 13-14). Vrând nevrând, Fotini devine reflexivă: "Doamne, dă-mi această apă ca să nu mai însetez, nici să mai vin aici să scot." (In. 4, 15). Reflexibilitatea ține de o comprehensiune a mesajului, ține de o introducere a mesajului în mecanismele cunoașterii interioare. Puterea de judecată, discernământul, memoria, imaginația etc sunt puse la lucru în vederea acceptării sau respingerii unui mesaj. Dialogul dintre Hristos și Fotini pare a fi un dialog al surzilor, un dialog purtat de pe planuri diferite, paralele. Căderea omului e mare, puterile lui sunt slăbite rău. Dacă dialogul dintre Hristos și Fotini s-ar fi încheiat aici eram martorii unei povești stranie dintre un înțelept ciudat și o femeie care pleacă într-o stare reflexivă și bulversată care va trage, cu siguranță, niște concluzii practice ca urmare a întâlnirii de la fântână. Dar nu. Hristos vine să rupă orice perete despărțitor. Apelează la minuni. La minunea atingerii de sufletul acestei femei. "Iisus i-a zis: Mergi și cheamă pe bărbatul tău și vino aici. Femeia a răspuns și a zis: N-am bărbat. Iisus i-a zis: Bine ai zis că nu ai bărbat. Căci cinci bărbați ai avut și cel pe care îl ai acum nu-ți este bărbat. Aceasta adevărat ai spus. Femeia I-a zis: Doamne, văd că Tu ești prooroc." (In. 4, 16-19). Ce se produce în sufletul omului în momentul în care Dumnezeu îl atinge? Când cade orice taină, când orice greutate e împărtășită, când prezența Lui e de netăgăduit? Mai poți rămâne la fel?! Fotini nu zice, cred că ești prooroc, ci văd că ești prooroc. Dar înainte nu văzuse... iar Hristos zice că știința e vedere. Nu la voia întâmplării a ales Hristos să se întâlnească cu Fotini. Căci Fotini nu era oricine. E noua Evă. Vedem cum continuă discuția. Serioasă de acum: "părinții noștri s-au închinat pe acest munte, iar voi ziceți că în Ierusalim este locul unde trebuie să ne închinăm. Și Iisus i-a zis: Femeie, crede-Mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți

închina Tatălui. Voi vă închinați căruia nu știți; noi ne închinăm Căruia știm, pentru că mântuirea din iudei este. Dar vine ceasul și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și în adevăr, că și Tatăl astfel de închinători își dorește. Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să i se închine în duh și în adevăr. I-a zis femeia: Știm că va veni Mesia care se cheamă Hristos; când va veni, Acela ne va vesti nouă toate. Iisus i-a zis: Eu sunt, Cel ce vorbesc cu tine.” (In. 20-26). Hristos nu numai că i se descoperă ci i se împărtășește. Așa cum se împărtășește tuturor celor ce cu credință citesc sau ascultă această evanghelie. Ori comunicarea și cuminecarea cu Dumnezeu reprezintă finalitatea convertirii, restaurarea naturii umane, învierea și biruința asupra morții, eliberare și punere în libertate, adevărata cunoștință și viață deplină. De acum urmează infinitul efort sinergic ca prin comunicarea însușirilor celor două naturi, perihoretic, făptura umană să se îndumnezeiască. Asta au văzut și apostolii cei numiți ”pescari de oameni” care au primit putere să lege și să dezlege pe pământ păcatele oamenilor, să vindece bolile și să-i izgonească pe demoni ”Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi. Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, șerpi vor lua în mână și chiar ceva dătător de moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși. Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei, plecând, au propovăduit pretutindeni și Domnul lucra cu ei și întărea cuvântul, prin semnele care urmau. Amin.” (Mc. 16, 15-20)

În demersul convertirii, cel puțin în prima fază a creștinismului, un rol capital l-au avut, după cum am văzut mai sus, minunile, semnele ce urmau ca adevărate adevăruri a propovăduirii apostolilor. Dar în timp acestea s-au estompat și au fost înlocuite cu vederea virtuților practicate de creștini ca o dovadă de putere a noii vieți de ei îmbrățișată. ”Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri.” (Matei 5, 16). Aceasta reprezintă înțelesul sintagmei ”cuvânt cu putere multă”. Prin urmare, pentru a avea un succes persuasiv în convertirea unei conștiințe este nevoie de autoritatea mesagerului care se dovedește prin lucrarea virtuților. E nevoie mai întâi de propria vindecare, de dobândirea păcii lui Hristos, a

izvorului de apă vie a Duhului și abia atunci mulți se vor converti prin tine și se vor adăpa din tine.

Pe de altă parte, duhovnicul trebuie să înțeleagă și să cunoască cum să conducă ucenicul spre Hristos. E nevoie pentru aceasta să poată evalua profilul psihologic al ucenicului. Prin cercetarea maieutică a interiorității acestuia, prin pedagogie duhovnicească, prin cateheză legată de patimi și de influența acestora asupra complexului fizico-psihic uman, să ajungă să poată trasa liniile directe ale personalității ucenicului precum și la identificare problemelor cognitive sau comportamentale și, prin canon, să ducă la ameliorarea acestora și, prin harul Sfintelor Taine, la vindecarea lor. Harisma diagnozei a fost și este una dintre cele mai importante daruri cu care harul Sfântului Duh umbrește duhovnicul autentic.

A putea depista cauza principală a unei suferințe este un demers capital într-o duhovnicie autentică. Suferințele pot avea cauze somatice, psihice sau spirituale. Acestea împletindu-se adesea voalând adevărata cauză a suferinței. Devoalarea gândurilor autonome, a clișeele de natură obsesiv compulsive, înțelegerea schemelor cognitive și comportamentale ale ucenicului, a distorsiunilor de gândire și de înțelegerea dogmatică a lui Dumnezeu, a sinelui și a relației cu lumea, a ieșirii din suferințele fizice născute din vina neîmpărtășită, din obiectivele false asumate, din complexe legate de relația acestuia cu sinele, lumea și cu Dumnezeu sunt tot atâtea obiective concrete de care duhovnicul trebuie să țină cont. Rugăciunea de toată vremea, rugăciunea ca act liturgic eclezial, introducerea în comunitatea parohială, asceza, cateheza și înțelegerea corect dogmatic a lui Hristos și a lucrării lui restauratoare, paza simțurilor, cultivarea virtuților, a frumosului, etc prin acel "vino și vezi", prin experiențe directe etc au ca rezultat ameliorarea condiției umane, îndumnezeirea acesteia. Persuasiunea trebuie să fie prezentă în toate aceste etape. Toate demersurile trebuie să arate marea iubire a lui Dumnezeu pe care, la rândul nostru, suntem datori să o împărtășim mai departe.

## 10. Concluzii

Din cele prezentate mai sus, o concluzie se impune: persuasiunea este prezentă în viața omului de la începutul și până la sfârșitul ei. În funcție de scopul urmărit de cel ce vrea să persuadeze ea poate fi numită pervertire sau convertire. Definirea scopului vieții umane devine capitală. Totuși în virtutea libertății, a liberului arbitru, cu care suntem

înzestrați, nici cel persuadat nu este în afara procesului de persuasiune. De cele mai multe ori asistăm la autopersuasiune. "Vino și vezi!"

Dincolo de tot ce înseamnă determinismele vieții, de instinctualitate, de social, de economic, de cultural etc există și latura transcendentă a spiritualității umane. Aceasta se cere descoperită prin reflexie interioară, autocunoaștere, prin observarea laturii morale, a conștiinței. Și nu numai. Ci și de la cunoașterea tuturor mecanismelor universului, ca rațiuni cu scop, frumusețe și finalitate. Se descoperă astfel un Dumnezeu care se propune, care se silește și ne silește în limitele libertății, să-l acceptăm și să-l urmăm ca soluție a fericirii și fericirea noastră. Însăși. "Prin minunile și semnele ce urmau" și "văzând faptele voastre cele bune să slăvească pe Dumnezeu" există o lucrare de persuasiune de natură divină prin oamenii Bisericii.

Dar aceasta nu trebuie adaptată la vremi? Când studiem și vedem efortul susținut în documentarea mijloacelor și modalităților pe care lumea le caută în scopul persuasiunii omului spre comportamente consumiste, globaliste, hedoniste sau de natură pervertitoare realizăm că lupta se duce acum cu mult mai multă subtilitate. Psihismul uman este disecat milimetric, înțeles ca sumă de reacții chimice, organice, certitudinile relativizate, credința psihologizată, adevărul individualizat, scopul vieții hedonizat etc. au ca rezultat o făptura umană divizată și depreciată suportând o angoasă și o lipsă de sens generalizată. Statistica înmulțirii globale a persoanelor cu probleme psihice confirmă această stare. Omul își devine propriul și cel mai teribil dușman. Cum răspunde Biserica la aceasta? Icoana, muzica bisericească, imnografia, solemnitatea cultului, arhitectura bisericească, mireasma tămâiei, iubirea frățască, filantropia, cu alte cuvinte ethosul specific creștin practicat cu pathos autentic în slujirea și arătarea Logosului rămâne actual. Dar nu ghetozat, nu elitizat dar nici adaptat prin "aduceri la zi" ci cât mai autentic și mai firesc cu putință folosindu-se de tot ce înseamnă noua paradigmă pe care o traversăm.

## Dialogul interreligios. Fundamente și limite

**Pr. Drd. Ionel SCÂNTEIE**

scanteieion@yahoo.com

### **Abstract**

*For being able to see the strong connection between the Christians and non-Christian, one must state that "the most theological and Christian basis for the unity between Christianity and the whole world is the connection in which Christ, the Son of God, entered, not only as a Logos, but also as a Man through embodiment, with all humans." The common point of the Fathers, in this matter is the teaching about God Pantokrator, the Creator of the whole Universe. The cosmos and the nature have a theophanic component which is the place of the divine energies. The embodiment of the Logos rules the world to this target through the assumed, crucified and resurrected humanity. This is the universal pattern by which all humans are being lead.*

### **Keywords:**

*God, religion, Christians, non-Christians, dialog, plurality, globalization, theology, christology, unity, diversity*

### **1. Introducere**

Unul dintre cuvintele cheie cu care se numește atmosfera culturală, socială și religioasă a epocii postmoderne în care trăim



și pe care o parcurgem este *pluralitatea*. „Societățile noastre moderne sunt sub semnul *pluralității*”<sup>1</sup>, spune Claude Geffré.

Pluralitatea, ca posibilitate de existență a mai multor perspective dinamice care descriu aceeași realitate, fiecare în parte cu pretenția de adeziune organică la adevăr, structurează toate domeniile ce abordează realitatea umană în dimensiunea ei spirituală.

„Progresele din etnologie și istoria religiilor ne confruntă cu o infinită diversitate de sisteme, instituții și rituri religioase. Suntem, de asemenea, în era pluralismului cultural care nu ține numai de diversitatea limbilor și a originilor geografice. În filozofie, am renunțat la mitul unei științe absolute în ordine conceptuală și suntem mai sensibili la pluralitatea interpretărilor. În domeniul etic, se poate vedea un anumit număr de valori universale care conduc la diferite concluzii în ordinea comportamentelor morale”<sup>2</sup>.

Lumea actuală este una multireligioasă, multietnică, multiculturală și multilingvistică. În cadrul acestei lumi, amprentată de pluralitate în toate segmentele ei de manifestare spirituală, tendința care domină este centrifugalismul, concretizat ca policentrism, în sensul în care fiecare tradiție spirituală își revendică autoritatea din legătura sa directă cu absolutul.

„Spațiul comprimat al lumii globale, în timp ce generează forțe ireversibile și irezistibile de omogenizare, în mod simultan dezlănțuie dinamici care accentuează particularitățile. După cum spune Anthony Giddens, globalizarea este un proces dialectic pentru că el nu aduce un set de schimbări generale care acționează într-o direcție uniformă, ci consistă în tendințe ce se opun reciproc. Globalizarea universalizează și particularizează în același timp. Ea intensifică simultan omogenizarea, diferențierea, integrarea și fragmentarea. În contextul acestei pluralități paradoxale apare nevoia de a regândi cum particularul este universal și

<sup>1</sup> Claude GEFFRÉ o.p., „L’avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux”, în *Revue des sciences religieuses*, nr. 83/4 | 2009, p. 567.

<sup>2</sup> Claude GEFFRÉ o.p., „L’avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux”, p. 567.

cum universalul este particular într-o manieră incluzivă, care în același timp evită exclusivismul ce alimentează intoleranța la ceea ce este diferit și un pluralism pluralistic care conduce la fragmentare”<sup>3</sup>.

## 2. Ambiguități ale globalizării

Globalizarea creează condițiile întâlnirii spontane dintre culturi, societăți, religii cu identitate proprie bine conturată, care de cele mai multe ori nu sunt dispuse să-și sacrifice propriile componente identitare pentru facilitarea conviețuirii într-un spațiu revendicat identitar de cultura, religia și societatea care s-a născut și dezvoltat acolo.

„Dezvoltarea economică și tehnologică a lumii moderne au forțat diferite comunități culturale, sociale, rasiale, naționale și/sau religioase să locuiască împreună și să se amestece nedeslușit în spațiul și timpul comprimat al lumii globale. Comunitățile sunt afectate de rapida și densa dezvoltare a rețelei de interconexiuni și interdependențe, care erodează și tulbură limitele identității personale și de grup. În această situație contestată în care tot ce a fost solid și relativ transparent a devenit «fluid» și ambivalent, apare pericolul atribuirii tuturor relelor personale și sociale pe care noua lume le aduce, celor nepoftiți, care au intrat și deranjat spațiul locuit exclusiv de o religie, cultură, rasă, națiune”<sup>4</sup>.

Aducerea laolaltă a unor mase de oameni cu elemente identitare diferite poate genera comportamente sociale distructive, cu un puternic potențial de intimidare.

„Fenomen social total, 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*

---

<sup>3</sup> Emmanuel CLAPSIS, „The Holy Spirit in the World: The Tension of the Particular with the Universal”, în *Current Dialogue (Special Issue)*, July 2012, *Christian Self-Understanding in the Context of Islam*, p. 29.

<sup>4</sup> Emmanuel CLAPSIS, „The Holy Spirit in the World: The Tension of the Particular with the Universal”, p. 29.

*societățile și intimidează inteligențele, manifestându-se printr-o ruptură tot mai evidentă cu ierarhiile de valori ale culturilor tradiționale, cât și cu valorile modernității occidentale «clasice» față de care apare ca o neliniștitoare și inclasabilă post-modernitate”<sup>5</sup>.*

În sine

*„globalizarea coincide cu vârsta globală a umanității și include realități complexe ca necesara interdependență dintre state, logica mondială a pieței libere, o rețea financiară internațională tot mai performantă, rapiditatea informației grație mijloacelor media și a Internetului, amestecul culturilor, etc...”<sup>6</sup>*

Interdependența dintre state, amestecul culturilor și implicit întâlnirea diferitelor orientări religioase în cadrul aceluiași spațiu geografic, care cel mai probabil poartă o amprentă culturală și religioasă ancestrală, generează adânci frământări și stări de tensiune care nu pot fi rezolvate prin rezoluții emise de foruri autoritare religioase sau culturale. Problemele sociale pot fi rezolvate prin reechilibrări generate la nivel de politici economice juste care să anuleze discrepanțele majore existente între diferitele pături sociale, însă problemele pe care le generează întâlnirea bruscă și fără prea mult timp de acomodare dintre diferite culturi și convingeri religioase nu pot fi rezolvate prin măsuri obiective care să anuleze identitatea culturală sau religioasă, pentru a anula implicit diferențele. Orice constrângere a identității poate primi reacții dure.

*„Noile tendințe globale ca și sectarismul, tribalismul și fundamentalismul cu potențial violent împotriva identităților personale și colective consacrate, au generat anxietate și frică în rândul celor asaltați de ele”<sup>7</sup>.*

<sup>5</sup> Ioan I. ICĂ. Jr., *Globalizarea – mutații și provocări*, în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, coord. Ioan I. ICĂ. jr și Germano MA-RANI, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 481.

<sup>6</sup> Claude GEFRE o.p., ”L’avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux”, p. 568.

<sup>7</sup> Emmanuel CLAPSIS, ”The Holy Spirit in the World: The Tension of the Particular with the Universal”, p. 30.

Semnificativă în acest sens este situația recentă derulată în Europa, cu deosebire în Germania, receptată și transmisă ca fiind „criza imigranților”, unde sunt observabile consecințele alăturării imediate și artificiale, fără preambul cultural și spiritual, a două identități cu elemente specifice incompatibile. Germania a intrat în ofensivă identitară în fața abuzurilor făcute de imigranți „musulmani”.

„Nu. Islamul nu aparține Germaniei. Germania este marcată de creștinism. Duminica liberă, zilele de sărbătoare creștine și ritualuri precum Paștele, Rusaliile sau Crăciunul sunt parte a sa”,

a declarat, pentru cotidianul popular Bild, Horst Seehofer, liderul partidului extrem de conservator CSU (Uniunea Creștin Socială), aliatul bavarez al creștin-democraților (CDU) conduși de cancelarul Angela Merkel.

“Însă musulmanii care trăiesc la noi aparțin, evident, Germaniei. Acest lucru nu înseamnă, evident, că ne vom abandona din considerente false tradițiile și obiceiurile”,

a adăugat Seehofer, ale căror atribuții ministeriale includ de asemenea și un inedit “Minister al Patriei”<sup>8</sup>. Revenirea artificială la identitate culturală și religioasă în situații de criză se poate transforma ușor în atacuri la adresa identității agresorului, considerat singurul vinovat pentru starea de conflict dintre cele două identități. Corecturile la care se recurge, nu de puține ori sunt stângace și denotă o totală lipsă de cunoaștere a relației dintre persoană și apartenența sa religioasă, considerându-se că apartenența religioasă este o componentă juxtapusă a personalității, care poate fi modelată prin măsuri politice pentru a deveni compatibilă cu cultura și spiritualitatea spațiului de rezidență. A se vedea în acest sens disputata măsură de interzicere a vălului islamic în multe țări europene precum Franța, Belgia, Austria, Norvegia și Danemarca, pentru simplul motiv că nu rezonază cu mentalitatea și cultura acestor țări. De menționat că țările care au impus interzicerea vălului sunt protagoniste ale procesului de secularizare.

<sup>8</sup> [www.agerpres.ro/politica-externa/2018/03/16](http://www.agerpres.ro/politica-externa/2018/03/16).

### 3. Dialogul interreligios, o necesitate pentru o societate globalizată

În contextul întâlnirii tot mai frecvente dintre populații cu diferite profiluri culturale și religioase se impune cultura dialogului și a comunicării interreligioase.

„Problema comunicării interreligioase are sens și pregnanță într-un context multicultural și multireligios. Societățile monocrone, din ce în ce mai puține datorită multiplelor contacte, deschideri și dislocări, își construiesc identitatea monolitic, dimensiunile etnică, religioasă, politică și culturală suprapunându-se aproape indiscernabil. Fuzionând, el creează un amalgam ale cărui componente nu mai sunt separabile. În societățile policrome, identitatea se reconfigurează multiplu. Delimitările etnice, religioase și culturale, deopotrivă evidente și difuze, se circumscriu dezideratului politic, economic și social – unificator dincolo de multiplele diferențe care nasc diversitatea și varietatea”<sup>9</sup>.

În procesul dinamic al apropierii dintre două spiritualități diferite, în viziunea profesorului Madeea Axinciuc, trebuie mare atenție la trei pericole care pot prin apariția lor să deturneze buna intenție de dialog:

1. Impunerea prin forță a unei tradiții religioase, considerate majore datorită numărului de adepți și a impactului de lungă durată într-un anumit spațiu, și desconsiderarea tradițiilor religioase minore. Sunt vizate marile tradiții religioase avraamice;

2. Importarea nefiltrată a unor tradiții religioase eterogene, pe fondul necunoașterii propriei tradiții religioase. Ca exemplu poate fi dat mirajul manifestat de Occident pentru tradiții religioase de sorginte orientală; Occident puternic amprentat spiritual și cultural de Creștinism;

---

<sup>9</sup> Madeea AXINCIUC, „Una religio in ritum varietate. Despre comunicare interreligioasă în context multicultural”, în vol. *Dialogul Religiilor în Europa unită*, coordonatori Iulia BADEA-GUÉRITÉE și Alexandru OJICĂ, Editura Adenium, Iași, 2015, p. 170.

3. Distrugerea tradițiilor religioase particulare și impunerea, pornind de la premise științifice, a unei religii globalizante și globalizatoare, făurite artificial, prin metode sincretice<sup>10</sup>.

Realizarea unei unități de dialog, nu de identitate, nu este un lucru ușor și pentru faptul că multe dintre societățile de azi au fost mult timp de tip monocron, fapt pentru care anticorpii identitari nu tolerau foarte ușor elemente eterogene de spiritualitate. Globalizarea, prin avansul tehnologic fără precedent, care a facilitat transferul masiv de populații dintr-o parte în cealaltă a lumii, a generat implicit apariția societăților policrome. Astăzi, poate mai mult ca oricând, se pune stringent problema armonizării multiplelor componente eterogene care structurează spiritual și cultural „satul planetar” în care providența ne-a îngăduit să existăm.

„Multiplicitatea în ordinea religiosului devine armonică dacă fiecare dintre tradițiile existente își recâștigă chipul, unic și de neînlocuit, laolaltă și în comuniune cu celelalte tradiții. Comunicarea și comuniunea nu presupun anularea propriei identități, ci asumarea și aprofundarea ei în dialog cu celălalt. Efortul în privința realizării unei comunicări interreligioase autentice s-ar configura adecvat, pe de-o parte, ca efort de preservare și dezvoltare a tradițiilor religioase existente, iar, pe de altă parte, ca efort de aducere a multiplelor tradiții religioase în dialog, prin cunoaștere reciprocă”<sup>11</sup>.

#### **4. Perspective teologice romano-catolice asupra dialogului interreligios**

Vom încerca să observăm modalități concrete prin care creștinismul apusean și cel răsăritean, prin vocea unor teologi de renume, au reușit,

---

<sup>10</sup> Madeea AXINCIUC, „Una religio in ritum varietate. Despre comunicare interreligioasă în context multicultural”, p. 175.

<sup>11</sup> Madeea AXINCIUC, „Una religio in ritum varietate. Despre comunicare interreligioasă în context multicultural”, p. 175.

în lumina propriei credințe explicitate doctrinar și liturgic, să rezolve teoretic și principal întâlnirea cu religiile necreștine.

„În cele câteva decenii care au urmat Conciliului Vatican II, teologia catolică a pluralismului religios a avansat spectaculos către o teologie interreligioasă, mișcările religioase sunt active, produc declarații și evenimente ale întâlnirilor dintre religii. Cu toate acestea „șocul dogmatic” al coabitării cu alte religii nu a fost încă pe deplin absorbit de gândirea creștină. Tema a devenit, începând din a doua parte a sec. XX, importantă; e unul dintre capitolele cele mai fecunde pentru reflexia teologică actuală, atât catolică, cât și reformată, creștinismul răsăritean nedându-i încă o atenție specială”<sup>12</sup>.

Răsăritul nu a reușit să răspundă provocării pluralismului religios prin intermediul unei decizii emise la nivel înalt care să genereze efecte în întreg corpul Bisericii, precum în cazul Bisericii Romano-Catolice, care prin declarația *Nostra Aetate* de la Conciliu II Vatican trasează viziunea reper pentru această chestiune, ci a lăsat problema în zona dezbaterii teologice, unde pot fi observate diferite viziuni, de la radicalism la dialog deschis și onest, în funcție de relația existentă cu comunitățile de alte credințe. Actualmente, însă, datorită contextului istoric globalizant și globalizator în care trăim „dialogul interreligios nu este un capriciu nici o invenție a credincioșilor; se înscrie pe fondul a ceea ce se cheamă criza interreligioasă, provocată de un dublu fenomen deodată cultural și social; la *satul global* anunțat de Marshal Mc Luhan, provocat de extraordinara dezvoltare a mijloacelor de informare și de deplasare, se adaugă ceea ce anglo-saxonii numesc *criza globală*, criză generalizată a valorilor și normelor în societatea occidentală. Așadar, dialogul între credincioșii diferitelor convingeri nu răspunde numai unei oportunități practice oferită de coexistența apropiată, ci corespunde în mod fundamental la o transformare epistemologică a manierei în care credincioșii gândesc credința lor”<sup>13</sup>. Credincioșii, ne referim la cei de tradiție apuseană, pot asimila

<sup>12</sup> Anca MANOLESCU, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași, 2005, p.15.

<sup>13</sup> Jean Pierre BOSSET, „Enjeux du dialogue interreligieux. Sept propositions en guise de test”, în *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, nr. 27, 1990, p. 31.

experiența pozitivă a celor de alte credințe în virtutea depozitului de semințe ale Logosului pe care fiecare tradiție religioasă îl deține și manifestă și prin care toți oamenii, indiferent de apartenența lor religioasă sunt integrați în dimensiunea unei realități universale, unde accentele prin care fiecare tradiție religioasă se individualizează sunt privite ca răsfrângeri în concretul istoric al acestei unice realități universale.

„Creștinismul și gândirea creștină sunt puse față în față cu incontestabila neomogenitate religioasă. Și dacă pe parcursul istoriei sale a atins limitele universalității sale exterioare, acum el are poate de descoperit și de actualizat un alt mod al universalității, interior, receptiv, ospitalier: anume, să recunoască universalul așa cum apare el și în alte tradiții spirituale. E de așteptat ca, de vreme ce are acces la perspectiva Logosului divin, gândirea creștină să fie în stare să recunoască și alte expresii ale universalului, alte căi spre universal, decât a sa. Iar asta nu pentru a-și abandona ori trăda propria cale, ci pentru a-i confirma aptitudinea de înțelegere a «Universalului concret»”<sup>14</sup>.

În această situație volatilă configurarea relației tensionate între particular și universal și viceversa în lumina ireversibilului pluralism al lumii globale este realizare urgentă pentru creșterea păcii în această lume<sup>15</sup>.

Startul și reperul dogmatic fondator pentru dialogul cu religiile necreștine a fost dat de Conciliu II Vatican, prin declarația *Nostra Aetate* („În vremea noastră”), prin care Biserica Romano-Catolică recunoaște că și religiile necreștine pot ascunde semințe de adevăr dumnezeiesc, prezent și revelat deplin în creștinism.

„Biserica Catolică – se spune în declarație – nu respinge nimic din ce este adevărat și sfânt în aceste religii. Ea privește cu un respect sincer la acele moduri de a acționa și a trăi, la acele reguli și doctrine care, deși se deosebesc în multe privințe de ceea ce ea însăși crede și povățuiește, reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează

<sup>14</sup> Anca MANOLESCU, *Europa și întâlnirea religiilor*. p. 17.

<sup>15</sup> Emanuel CLAPSIS, „The Holy Spirit in the World: The Tension of the Particular with the Universal”, p. 30.



pe toți oamenii. Ea îl vestește însă și este datoare să-l vestească neconținut pe Cristos care este „Calea, Adevărul și Viața” (In 14,6), în care oamenii își găsesc plinătatea vieții religioase și în care Dumnezeu a împăcat cu sine toate. Așadar, ea îi îndeamnă pe fiii săi ca, în mod prudent și caritabil, prin dialog și colaborare cu cei de alte religii, dând mărturie de credință și de viață creștină, să recunoască, să păstreze și să promoveze bunurile spirituale și morale precum și valorile socio-culturale aflate la aceștia”<sup>16</sup>.

Documentul a fost preluat și dezbătut teologic de renumiți teologi ai Bisericii Catolice, precum Karl Rahner, Jean-Pierre Bosset, Claude Geffré, Jacques Dupuis etc., care, prin contribuția lor, au conturat premisele teologice ale întâlnirii creștinismului cu religiile necreștine.

Pentru **Claude Geffré**

„teologia religiilor care se elaborează de câteva decenii este altceva decât o simplă teologie a *mântuirii necredincioșilor*. Ea tinde să devină o teologie a *pluralismului religios* care se străduiește să ofere fundament teologic dialogului interreligios”<sup>17</sup>.

Dialogul interreligios trebuie să depășească în fundamentarea lui teoretică simplul context istoric, în care pluralismul religios este un dat obiectiv, și să avanseze înspre un pluralism religios de principiu, unde fundamentarea pluralismului religios nu va fi doar contextuală, ci și principială, urmare firească a unei profunde decantări teologice.

„Adevărată teologie a *pluralismului religios* se întreabă dacă pluralismul religios nu corespunde unui scop misterios a lui Dumnezeu, a cărui semnificație ultimă ne scapă. În cele din urmă, fundamentul dialogului interreligios se leagă de ideea că economia Cuvântului întrupat este sacramentul unei economii mai vaste, care coincide chiar cu istoria omenirii. Ea a fost dintotdeauna o istorie a mântuirii, care nu în-

<sup>16</sup> *Declaration on the relation of the church to non-christian religions* NOSTRA AETATE. Proclaimed by his Holiness Pope Paul VI on October 28, 1965, [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>17</sup> Claude GEFFRÉ o.p., „Șansa istorică a dialogului interreligios”, în *Studia Theologica*, VIII, nr. 2/2010, p. 39.

cetează să fie să fie locul semințelor Verbului și a Spiritului Sfânt. Aceasta era convingerea Părinților greci despre teologia semințelor Cuvântului”<sup>18</sup>.

Prezența dinamică a semințelor Cuvântului, ca elemente constitutive ce încheagă lăuntric întreaga creație și o dinamizează înspre desăvârșire, face ca întreaga manifestare umană să fie legată explicit, ca în cazul creștinismului, sau implicit, cum este cazul religiilor necreștine, de prezența și lucrarea lui Hristos.

„Potrivit învățăturii Noului Testament – spune teologul catolic Geffré – este sigur că încă din momentul creației Dumnezeu și-a dorit să lege planul său universal de mântuire de Hristos, care este Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul. Acest lucru nu înseamnă că medierea în Isus Hristos este exclusivă altor căi de mântuire, cu condiția de a adăuga imediat că aceste alte medieri, în special religiile lumii, nu au putere salvatoare decât prin legătura secretă cu misterul lui Hristos. Ni se pare posibil să conciliem un *hristocentrism constitutiv*, nu numai *normativ*, cu un *pluralism inclusiv*, care ia în serios valorile pozitive, răspândite în celelalte religii. Nu suntem prin urmare obligați să sacrificăm *hristocentrismul* unui *teocentrism* nedeterminat, pentru a favoriza dialogul creștinismului cu religiile necreștine”<sup>19</sup>,

situație care ar da câștig de cauză modelului se spiritualitate New Age, în care cunoașterea de Dumnezeu nu mai este articulată doctrinar, Dumnezeu fiind produsul unor proiecții sau dorințe umane generate pe fondul deturnării de la autentic a setei ontologice după Absolut. Așadar, în viziunea teologului francez, pentru ca dialogul să fie consistent și rodnic și, totodată, ferit de pericolul dezintegrării identităților religioase într-o mare suprareligioasă, fără limite doctrinare, este nevoie de precizarea fermă a structurii doctrinare care stă la baza identității religioase. Din cele precizate deducem că în viziunea sa, pentru ca un dialog să fie bine valorificat este nevoie de afirmarea clară a a hristocentrismului cu nuanța constitutiv și de teologia semințelor Cuvântului, de care vorbesc mai

<sup>18</sup> Claude GEFFRÉ o.p., „Șansa istorică a dialogului interreligios”, p. 40.

<sup>19</sup> Claude GEFFRÉ o.p., „Șansa istorică a dialogului interreligios”, p. 40.

mulți Părinți ai Bisericii, începând cu Iustin Martirul și Filosoful, care a împrumutat conceptul din filosofia stoică și l-a umplut de conținut creștin.

Un alt element care dă valoare dialogului interreligios constă în starea de trezvie înnoitoare pe care teologia o experimentează în urma contactului cu alte identități religioase.

„Sarcina unei teologii care ia în serios noutatea dialogului interreligios este de a îndura enigma unei pluralități de tradiții religioase în diferența lor ireductibilă. Acestea nu se armonizează cu ușurință cu creștinismul dar, în același timp, cu cât cunoaștem mai bine bogățiile altor religii, cu atât suntem mai în măsură să facem o reinterpretare fecundă a adevărilor care ne-au fost încredințate prin revelație. În conformitate cu pedagogia lui Dumnezeu în relatările biblice, există o funcție profetică a *străinului* pentru o mai bună înțelegere a propriei sale identități”<sup>20</sup>.

Aceleași considerații, formulate altfel, le întâlnim și la Anca Manolescu, specialist de renume în antropologia religiilor și a fenomenului religios în modernitatea târzie. Domnia sa spune:

„într-o atmosferă foarte stimulativă (pe de-o parte confruntarea cu iudaismul, pe de alta cu elenismul prin filosofia greacă), și-a formulat în fond creștinismul varianta primă a doctrinei sale. Adevărul ce i se revelase începe să se desfășoare într-o tradiție, începe să devină teologie și cale contemplativă în acest tip de atmosferă, cosmopolită din punct de vedere spiritual. Creativitatea uimitoare a primelor veacuri creștine se hrănește, bineînțeles, din noutatea densă a Logosului Întrupat, dar și din provocările atât de pasionante ale întâlnirilor cu celălalt. De altfel, până în secolul IV, când creștinismul devine religia oficială a *oikumenei*, mulți gânditori creștini erau înclinați să vadă în diversitatea religioasă și sapiențială a lumii vechi prezența

<sup>20</sup> Claude GEFFRÉ o.p., „Șansa istorică a dialogului interreligios”, p. 41.

ascunsă, încă nerevelată explicit, a Logosului divin: e ceea ce se numește doctrina „*semințelor Logosului*” prezente dintotdeauna în umanitate”<sup>21</sup>.

## 5. Perspective teologice ortodoxe asupra dialogului interreligios

În teologia ortodoxă dezvoltarea acestui subiect nu a cunoscut până acum anvergura pe care o are în sânul teologiei romano-catolice. Cu toate acestea subiectul are propria lui istorie și cunoaște din partea ortodocșilor o atenție deosebită.

„Creștinii răsăritului au trăit în societăți în care a existat un pluralism cultural, lingvistic și religios. Așa se explică faptul că aceștia au dezvoltat față de alte experiențe religioase o atitudine de respect, toleranță și înțelegere. În lumea ortodoxă nu a existat o hotărâre a vreunui organism eclesial oficial referitoare la această problemă, precum în lumea romano-catolică prin Conciliu II Vatican. Biserica Răsăritului a lăsat întotdeauna spații foarte mari libertății și expresiei individuale, însă întotdeauna în cadrul Tradiției vii”<sup>22</sup>.

Sunt câteva voci, cea mai reprezentativă fiind cea a arhiepiscopului Anastasios Yannoultaos, care au încercat o evaluare teologică, prin prisma teologiei ortodoxe, a religiilor necreștine și implicit a dialogului cu acestea.

Baza de dialog cu cei de alte credințe o constituie prezența și lucrarea universală a Duhului Sfânt.

„Învățătura despre persoana și lucrarea Duhului Sfânt în lume rămâne esențială în abordarea teologică a raportului cu oamenii de alte credințe și teologii. Dacă unii teologi ortodocși reduc această lucrare la limitele văzute ale Bisericii, alții o extind dincolo de acestea. Din perspectivă trinitariană, revelația supremă în Iisus Hristos nu exclude prezența și lucrarea lui Dumnezeu în întreaga lume prin Duhul Sfânt, prezent peste toate și împlinindu-le pe toate, lucrând astfel la salvarea fiecărei persoane umane: «Iar roada Duhului este

<sup>21</sup> Anca MANOLESCU, *Europa și întâlnirea religiilor*, p. 12.

<sup>22</sup> Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 164.

dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția; împotriva unora ca acestea nu este lege»(Galateni 5, 22-23)<sup>23</sup>.

Întreaga creație este pătrunsă și susținută de prezența consistentă a energiilor Duhului Sfânt. Această învățătură este în contradicție cu orice tendință personală sau colectivă de autosuficiență sau izolare. Dacă adevărul și înțelepciunea pot fi găsite și în credințele persoanelor de alte religii sau la oamenii nereligioși, acest lucru trebuie văzut ca dar al lui Dumnezeu. Dacă Duhul lui Dumnezeu, numit Duhul lui Iisus Hristos, este prezent și lucrează în toată creația și asupra tuturor oamenilor, trebuie să se caute adevărul și înțelepciunea în multe locuri. Duhul Sfânt este omniprezent în lume cu un scop precis, prezența lui Dumnezeu peste tot fiind un semn al binecuvântării Sale. Pornind de aici, creștinii caută urmele divine la oamenii de alte credințe. Suflarea de pretutindeni a lui Dumnezeu este un semn al libertății Sale, iar oamenii trebuie să mulțumească pentru semnele prezenței Împărăției peste tot. În acest sens, dialogul este posibil și necesar<sup>24</sup>.

Pentru a vedea strânsa legătură dintre creștini și necreștini, trebuie afirmat că temeiul cel mai teologic și cel mai creștin pentru unitatea dintre creștinism și lumea întreagă este legătura în care a intrat Fiul lui Dumnezeu, nu numai ca Logos, ci și ca om prin Întrupare, cu toți oamenii. Punctul comun al Părinților în ceea ce caracterizează această problemă este învățătura despre Dumnezeu Pantocrator, Creatorul întregului Univers. Cosmosul și natura au o componentă teofanică care este locul energiilor divine. Logosul întrupat conduce lumea spre această țință prin umanitatea asumată, răstignită și înviată, acesta fiind modelul universal după care se conduc toți oamenii<sup>25</sup>. Antropologia teologică ortodoxă afirmă clar că

<sup>23</sup> Adrian BOLDIȘOR, *Importanța și actualitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană: istorie, perspective, soluții*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2015, p. 170.

<sup>24</sup> Adrian BOLDIȘOR, *Importanța și actualitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană: istorie, perspective, soluții*, p. 170.

<sup>25</sup> Adrian BOLDIȘOR, *Importanța și actualitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană: istorie, perspective, soluții*, p. 173.

„există o unitate incontestabilă, o unitate de creație, în baza căreia omenirea nu este o ”monotonie cosmopolită”, ci se prezintă ca o unitate în diversitate. Popoarele sunt membre ale unui singur trup care este umanitatea, după cum indivizii sunt membrele organismului social care este poporul. Înnarmată cu această viziune în abordarea problemei, teologia noastră ortodoxă mai nouă consideră că trebuie să luăm ca prim principiu de orientare *unitatea neamului omenesc*, cu cele patru caracteristici fundamentale: unitatea de origine (Fapte 17, 26 a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc); unitatea de esență și de structură trupească și sufletească, unitatea de aspirații și unitatea de destin (I Timotei 2,4 care voiește ca toți oamenii să se mântuiască)”<sup>26</sup>.

În virtutea unității de origine, actul creator al lui Dumnezeu,

„toți oamenii, indiferent de rasă, mod de viață sau de limbă, poartă înăuntrul lor dumnezeiasca asemănare, adică mintea, voința liberă și iubirea. Pe baza faptului că frământătura umană este unitară, păcatul a provocat un grav handicap general-uman. Firea umană rămâne unită atât în măreția cât și decăderea ei. Locul tuturor oamenilor în fața Judecății lui Dumnezeu este comun, căci ”toți au păcătuit și sunt lipsiți de Slava lui Dumnezeu” ( Rom. 3, 23).

Neclintita certitudine teologică a Răsăritului este că toți oamenii sunt cuprinși de «dorul ... căutării lui Dumnezeu», după expresia Sf. Grigorie Teologul, și recunosc posibilitatea unei cunoașteri obscure prin intermediul capacității raționale, pe care Sf. Grigorie o caracterizează «de speță divină» și «dumnezeiască». Toți oamenii au, de asemenea, înăscută capacitatea de a iubi și de a simți, fie și nedeplin, locul suprem al iubirii”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Nicolae ACHIMESCU, *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iași, 2006, p. 52.

<sup>27</sup> Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, București, 2008, p. 146.

## **6. Concluzii**

Contextul social, cultural și religios al lumii în care trăim aduce laolaltă societăți, culturi și religii diferite, cu principii diferite, cu arhitecturi diferite, față de care creștinismul trebuia să se raporteze folosind și promovând elementele comune de învățătură și practică. Atitudinea de excludere și nu de asumare a celuilalt diferit religios a generat și generează conflicte cu consecințe devastatoare incalculabile. Buna raportare la celălalt diferit religios trebuie să urmeze calea împărătească a dialogului, fără ca acesta să implice sacrificarea identității doctrinare.

## Mărturisiri de credință elaborate în secolul al XVII-lea – expresie a unității de credință a Bisericii Ortodoxe

**Pr. Drd. Florin AVRAM**

floryn\_avram@yahoo.com

### **Abstract:**

*Our study focuses on the Confession of Faith of Metropolitan Peter Moggila of Kiev (1596-1646) and the Confession of Faith of Patriarch Dositheos II of Jerusalem (1641-1707). We aim to present the context in which the two Confessions of Faith were formulated, their structure as well as their importance for the consolidation of the Orthodox faith and its unaltered preservation. The main aim of these two Confessions of Faith that originated in the 17th century was to defend the Orthodox Church and its teachings of faith, threatened by the proselytism of Catholics and Protestants. Peter Moggila's Confession has a double purpose: on one hand, to present the teachings of faith of the Orthodox Church to Catholics and Protestants, and on the other, to refute the Confession of Faith attributed to Patriarch Cyril Lukaris. The Synod of Iassy (1642) approved Peter Moggila's Confession. Patriarch Dositheos's refutes the definitions of faith set forth in Cyril Lukaris's Confession point by point. The Synod of Jerusalem (1672) approved Dositheos's Confession. The two Confessions of Faith are based on Holy Scripture and the Holy Tradition. They contributed to the consolidation of Orthodox faith in the 17th century. At the same time, the two Confessions are the expression of the unity of faith of the Orthodox Church.*



**Keywords:**

*Confession of faith, The Orthodox Church, Metropolitan Peter Moggila, Patriarch Dositheos of Jerusalem, Protestantism, Catholicism, Patriarch Cyril Lukaris.*

**1. Introducere**

Mărturisirile de credință sunt scrieri simbolice care expun adevărul revelat în definiții scurte și concise. Ele nu constituiau ceva specific Ortodoxiei, ci au fost alcătuite pentru a apăra credința ortodoxă în fața amenințărilor Islamului și a prozelitismului catolic și protestant. După *Simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan* definitivat în 381, următoarea mărturisire de credință a Bisericii Ortodoxe a fost elaborată de-abia în 1456 de către patriarhul ecumenic Ghenadie al II-lea Scholarios (1454-1456; 1462-1463; 1464-1465); acesta din urmă a fost primul patriarh ecumenic al Constantinopolului din perioada stăpânirii otomane. Ghenadie al II-lea a alcătuit această mărturisire de credință la solicitarea sultanului Mahomed al II-lea (1451-1481), cuceritorul Constantinopolului, care dorea să cunoască mai bine credința creștină. După cele trei convorbiri avute cu patriarhul, sultanul i-a cerut acestuia să-i expună pe scurt în scris principalele învățături ale credinței creștine. *Mărturisirea de credință a patriarhului Ghenadie* – intitulată inițial *Despre calea mântuirii oamenilor* – cuprinde 12 articole de credință, după numărul celor 12 Apostoli; cele douăsprezece articole sunt formulate pe baza unor principii dogmatice largi, după modelul gândirii patristice și al definițiilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice<sup>1</sup>. Mărturisirea patriarhului Ghenadie a fost definită drept „o capodoperă de apologetică creștină”. Adresată unui necreștin, ea rezumă și expune clar esența învățăturii creștine, în special a celei ortodoxe, năzuind să aplaneze adversitățile musulmane față de religia creștină<sup>2</sup>. Mărturisirea de credință

<sup>1</sup> Pr. Prof. Ioan RĂMUREANU, „Mărturisirea de credință a Patriarhului ecumenic Ghenadie al II-lea Scholarios”, în *Ortodoxia*, XXXVI (1984), nr. 4, p. 462-499; vezi și Marius TELEA, *Un patriarh apologet – Ghenadie al II-lea Scholarios*, Editura Emia, Deva, 2004.

<sup>2</sup> Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. IV, Editura Trinitas, Iași, 2005, p. 179; Prof. Nicolae CHIȚESCU, Pr. Prof. Isidor TODORAN, Pr. Prof. Ioan PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru Facultățile teologice*, vol. 1, tipărit cu binecuvântarea IPS Bartolomeu, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, ediția a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 177.

a patriarhului Ghenadie are un caracter particular; ea face parte dintre Mărturisirile secundare ale Bisericii ortodoxe a căror valoare normativă privind credința n-a fost stabilită în cadrul vreunui sinod ecumenic<sup>3</sup>.

În vremuri de mare cumpănă, de-a lungul secolului al XVII-lea, Biserica Ortodoxă a fost nevoită să recurgă la mărturisiri de credință pentru a-și preciza învățătura de credință și implicit pentru a-și apăra propria identitate în fața prozelitismului catolic și protestant. Preluând formele sau tiparele apusene, ortodocșii au căutat să toarne în ele conținutul credinței lor, pentru a-l face cunoscut și a-l apăra. În veacul al XVII-lea, o serie de reprezentanți ai Ortodoxiei răsăritene au alcătuit mărturisiri de credință; unele dintre acestea au un caracter particular, precum este cazul mărturisirilor elaborate de către Mitrofan Kritopulos, patriarhul Antiohiei (1636-1639) și de către spătarul Nicolae Miclescu (1636-1708). Catolicii și protestanții implicați în dispute teologice aprinse au apelat uneori la ortodocșii fără poziții oficiale în sânul Bisericii lor – precum a fost cazul lui Mitrofan Kritopulos și cel al lui Nicolae Miclescu – solicitându-le să întocmească asemenea expuneri de credință ale Bisericii răsăritene, care le puteau sluji pentru argumentarea anumitor puncte controversate a propriei lor doctrine<sup>4</sup>.

*Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos* este rodul studiilor făcute de autorul ei în Anglia, Elveția și Germania; ea a fost alcătuită în 1625 la cerearea profesorilor luterani ai Universității din Helmstädt, în perioada în care Mitrofan Kritopulos era protosinghel. În cele douăzeci și trei de capitole ale mărturisirii sale, Mitrofan expune în spirit irenic învățătura de credință ortodoxă. Totuși, el nu combate părerile protestante despre caracterul invizibil al Bisericii și mai ales despre numărul Tainelor. Cu privire la Sfintele Taine, Mitrofan afirmă că Botezul, Euharistia și Pocăința sunt indispensabile pentru dobândirea mântuirii; din afirmația lui s-ar deduce că Mirungerea, Hirotonia, Nunta și Maslul sunt doar benevole, ceea ce a stârnit criticile unor teologi care l-au acuzat pe Mitrofan Kritopulos de protestantism<sup>5</sup>. Totuși, deși a suferit unele influențe eterodoxe

<sup>3</sup> Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. IV, p. 180.

<sup>4</sup> Pr. Lect. Dr. Ion VICOVAN, „Un eveniment fundamental în istoria Bisericii Ortodoxe: Sinodul de la Iași - 1642”, în *Teologie și Viață*, serie nouă - XXII, (2002), nr. 9-12, p. 61.

<sup>5</sup> Pr. Prof. Ioan RĂMUREANU, Pr. Prof. Milan ȘESAN, Pr. Prof. Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II (1054-1982), tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și

de formă, fondul și substanța mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos rămân cu totul ortodoxe<sup>6</sup>. La rândul său, spătarul Nicolae Miclescu a alcătuit mărturisirea de credință intitulată *Manual sau Steaua Răsăritului strălucind în Apus, adică părerea Bisericii Ortodoxe Răsăritene despre prefacerea Trupului Domnului și despre alte controverse...*<sup>7</sup>; faimosul cărturar moldovean a întocmit această expunere a învățăturii ortodoxe la solicitarea unei personalități din lumea catolică<sup>8</sup>. Mărturisirea lui Nicolae Miclescu a fost publicată în limba latină la Stockholm, în anul 1667. Ea are forma unui tratat dogmatic-apologetic care abordează învățătura ortodoxă despre Sfânta Euharistie<sup>9</sup>.

Două mărturisiri de credință elaborate în veacul al XVII-lea au avut un caracter oficial; acestea au fost dezbătute și aprobate în cadrul unor sinoade ortodoxe; este vorba despre *Mărturisirea Ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă al Kievului*<sup>10</sup> și despre *Mărturisirea „Pavăza Ortodoxiei” a patriarhului Dositei al II-lea Notara al Ierusalimului*<sup>11</sup>. Cele două mărturisiri au avut ca principal obiectiv contracararea învățăturilor de credință catolică și protestantă care s-au propagat printre ortodocși prin intermediul catehismelor.

---

de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 313.

<sup>6</sup> Diacon Ioan I. ICĂ, „Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică”, teză de doctorat în Teologie, în *Mitropolia Ardealului*, XVIII, (1973), nr. 3-4, p. 253, 297.

<sup>7</sup> Titlul în original este *Enchiridion sive Stella Orientalis Occidentali splendens, id est sensus Ecclesiae Orientalis, scilicet graece de transsubstantione corporis Domini, aliisque controversis...*; vezi, Nicolae Spătarul Miclescu, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*, ediție îngrijită, introducere, tabel biobibliografic, text stabilit, traducerea textului latin, note și comentarii de Traian S. DIACONESCU, Institutul European, Iași, 1997.

<sup>8</sup> Pr. Lect. Dr. Ion VICOVAN, *Un eveniment fundamental...*, p. 61.

<sup>9</sup> Pr. Prof. Dr. Alexandru CIUREA, „Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Miclescu. «Stella Orientalis Occidentali splendens»”, în *Ortodoxia*, X, (1958), nr. 4, p. 511-538.

<sup>10</sup> *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe 1642*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere de Alexandru ELIAN, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

<sup>11</sup> Vasile LOICHIȚĂ, „Mărturisirea lui Dositei”, în *Candela*, LIII-LIV, (1942-1943), p. 173-226.

Studiul nostru are ca obiect mărturisirile de credință elaborate de către Petru Movilă și de patriarhul Dositei al Ierusalimului. Ne propunem să prezentăm contextul în care au fost elaborate cele două mărturisiri de credință și structura acestora; de asemenea, ne propunem să arătăm importanța celor două mărturisiri pentru întărirea credinței ortodoxe și păstrarea ei nealterată. În mod implicit, dorim să scoatem în evidență importanța sinoadelor ortodoxe din secolul al XVII-lea pentru unitatea Ortodoxiei.

## 2. Contextul elaborării mărturisirilor de credință

În secolul al XVII-lea, viața Bisericii Ortodoxe a fost marcată de dispute teologice aprinse, generate de acțiunile politico-religioase ale catolicilor și protestanților în spațiul răsăritean, cu predilecție în Constantinopol. Începând de la sfârșitul secolului al XVI-lea până la jumătatea secolului al XVII-lea, Biserica Ortodoxă traversează una dintre cele mai critice perioade din întreaga ei existență. Turcii păgâni îi persecutau pe creștinii ortodocși care viețuiau în teritoriile aflate sub stăpânire otomană (Asia Mică, Egiptul și statele balcanice). Ortodoxia slavonă din Balcani se confrunta cu un puternic proces de islamizare<sup>12</sup>.

Biserica Ortodoxă, care se confrunta cu multiple dificultăți din partea stăpânirii otomane, a devenit ținta prozelitismului religios practicat de catolici și de protestanții calvini. Biserica catolică căuta să-i atragă la catolicism pe ortodocși, pentru a compensa pierderea de credincioși suferită prin apariția protestantismului. Întrucât convertirea ortodocșilor la catolicism era mai greu de realizat, papalitatea a recurs la o soluție de mijloc, respectiv la unirea ortodocșilor cu Biserica Romei. Iezuiții promovau *uniația* printre ortodocși, căutând să-i convingă pe aceștia că singura lor salvare era unirea cu Roma. Astfel, sinodul întrunit la Brest-Litovsk în 16-20 octombrie 1596 a consfințit unirea ortodocșilor bieloruși și ucrainieni din cnezatul Lituaniei cu Biserica Romei<sup>13</sup>. În afară de asta, catolicii promovau o intensă propa-

<sup>12</sup> Pr. Prof. Dr. Viorel IONIȚĂ, „La aniversarea a 350 de ani de la sinodul de la Iași”, în *Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza»*, tomul I / 1992, p. 75.

<sup>13</sup> Populația cnezatului Lituaniei, formată din bieloruși (*ruși albi*) și ucrainieni, era ma-

gandă de compromitere a celor mai de seamă ierarhi ortodocși, cărora le erau atribuite scrieri eretice. Încă din 1632, în Ucraina a început să circule *Catehismul catolic*<sup>14</sup>.

La rândul lor, protestanții se străduiau să le dovedească catolicilor că ei sunt reprezentanții autentici ai creștinismului. Îndeosebi protestanții calvini au profitat de relațiile cordiale cu unii ierarhi și teologi ortodocși pentru a contracara propaganda catolică și pentru a-și întări poziția lor în Europa apuseană, în contextul disputelor teologice cu catolicismul. Astfel, calvinii, prin intermediul pastorului Antonius Leger, au publicat o serie de plastografii compromițătoare pentru patriarhul Constantinopolului Kiril Lukaris (1620-1638, cu cinci întreruperi). Printre aceste plastografii se distinge mai ales o mărturisire de credință cu conținut calvinizant care poartă semnătura lui Kiril Lukaris. *Mărturisirea pseudolucariană* a fost publicată în limba latină la Geneva în anul 1629; o versiune în limba greacă a aceleiași mărturisiri a fost publicată la Geneva în 1633. Patriarhul Lukaris a dezmințit cu fermitate faptul că această mărturisire de credință ar fi opera lui. Prin fabricarea mărturisirii calvinizante atribuite lui Kiril Lukaris, calvinii căutau să obțină girul Ortodoxiei cu scopul de a le dovedi catolicilor autenticitatea și adevărul învățăturii lor de credință<sup>15</sup>. Mărturisirea calvinizantă a produs o profundă tulburare în sânul Ortodoxiei. Biserica catolică a folosit-o ca un argument pentru a-i atrage pe ortodocși la uniție, sub pretextul că Biserica Ortodoxă ar fi îmbrățișat doctrina calvină.

În aceste condiții, se impuneau elaborarea unor decizii sinodale care să consolideze unitatea inter-ortodoxă și alcătuirea unor mărtu-

---

joritar ortodoxă. În urma încheierii așa-numitei *uniuni de la Lublin* (9 iulie 1569), regatul Poloniei s-a unit cu marele cnezat al Lituaniei. Începând din acest moment, iezuiții catolici au propagat uniția în rândul ortodocșilor din Lituania; în acest sens, vezi Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. IV, p. 188-190; Pr. Prof. I. RĂMUREANU, Pr. Prof. M. ȘESAN, Pr. Prof. T. BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, p. 298

<sup>14</sup> Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. IV, p. 168; Pr. Lect. Dr. Ion VICOVAN, „Un eveniment fundamental...”, p. 60.

<sup>15</sup> Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. IV, p. 162-163; Pr. Prof. I. RĂMUREANU, Pr. Prof. M. ȘESAN, Pr. Prof. T. BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, p. 307-308, 309.

risiri de credință pentru a expune sistematic și concis adevărurile păstrate și propovăduite de Biserica Ortodoxă.

### **3. Mărturisirea de credință a mitropolitului Petru Movilă - structură și prezentare succintă a conținutului**

Biserica Ortodoxă din Ucraina a cunoscut o perioadă de propășire teologică și spirituală în timpul păstoririi mitropolitului Petru Movilă (1633-1646). El s-a născut în 1596 la Suceava. Tatăl său, Simion Movilă a fost domnitor al Țării Românești și al Moldovei. După moartea tatălui său (1697), Petru împreună cu mama și frații săi au fost nevoiți să ia calea pribegiei, stabilindu-se în cele din urmă în Polonia. După ce și-a făcut studiile în școala Frăției Ortodoxe din Lvov și probabil în Academia Zamoiska (din Zamosk), Petru Movilă s-a călugărit la mănăstirea Lavra Pecherska din Kiev (1625); în 1627, el a ajuns arhimandrit și egumen al acestei mănăstiri. În primăvara anului 1633, Petru Movilă a fost ales *arhiepiscop și mitropolit al Kievului, Haliciului și a toată Rusia* (Rusia mică), demnitate pe care a deținut-o până la moartea sa în decembrie 1646<sup>16</sup>.

Petru Movilă a ajuns pe scaunul arhieresc al Kievului în vremuri de răstriașe pentru Biserica Ortodoxă din Polonia. Sinodul ținut la Brest-Litovsk (1596) a consfințit formarea unei puternice Biserici unite. În 1629 a apărut la Geneva *Mărturisirea calvinizantă* atribuită patriarhului ecumenic Kiril Lukaris; în urma apariției acestei mărturisiri, catolicii și uniții din regatul Poloniei îi acuzau pe ortodocși de alunecare în protestantism. În această conjunctură deosebit de defavorabilă pentru Biserica Ortodoxă, mitropolitul Petru Movilă a convocat sinodul de la Kiev ale cărui lucrări au început la 9 septembrie 1640. Cu această ocazie, mitropolitul Kievului le-a prezentat sinodalilor o mărturisire de credință în limba latină (*Expositio fidei Ecclesiae Russiae Minoris*) și a cerut ca aceasta să fie dezbătută în cadrul ședințelor sinodului.

Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă a fost scrisă din două motive: pe de parte, pentru a combate *Mărturisirea calvinizantă* atribuită patriarhului ecumenic Kiril Lukaris, pe de altă parte, pentru a le face cu-

---

<sup>16</sup> Pr. Prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Compendiu*, ediția a II-a revizuită și adăugită, lucrare tipărită cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, Editura Andreiana, Sibiu, 2007, p. 194-195.

noscută catolicilor și protestanților adevărata învățătură de credință a Bisericii Ortodoxe; prin această expunere a credinței ortodoxe, Petru Movilă urmărea mai ales să contracareze propaganda uniților în rândul ortodocșilor<sup>17</sup>.

Mărturisirea lui Petru Movilă este scrisă sub forma unui catehism apusean. Ea cuprinde 261 de întrebări și răspunsuri grupate în trei părți după cele trei virtuți teologice: *credința, nădejdea și dragostea*. Partea întâi (*Despre credință*, IV-CXXVI) cuprinde învățătura despre credință, explicând Simbolul niceo-constantinopolitan<sup>18</sup>; ea este precedată de trei întrebări și răspunsuri cu caracter general (I-III)<sup>19</sup>. Partea a doua (*Despre nădejde*, I-LXIII) tratează despre nădejde, explicând rugăciunea *Tatăl Nostru* și *Fericirile*<sup>20</sup>. Partea a treia (*Despre dragoste*, I-LXXII) expune învățătura despre dragostea față de Dumnezeu și de aproapele, explicând *Decalogul*<sup>21</sup>.

Mărturisirea de credință prezentată de către Petru Movilă se înscrie în spiritul Ortodoxiei<sup>22</sup>. Cu toate acestea, ea este tributară teologiei sco-

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Alexandru MORARU, „Contribuția românească la sinodul de la Iași (1642)”, în *Teologie și Viață*, serie nouă - XXII, (2002), nr. 9-12, p. 39; vezi și Prof. N. CHIȚESCU, Pr. Prof. I. TODORAN, Pr. Prof. I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 163; Pr. Dănuț Manu, „Importanța sinoadelor răsăritene din secolul al XVII-lea pentru unitatea Ortodoxiei”, teză de doctorat (partea I), în *Ortodoxia*, nr. 3, 1987, p. 98. cf. Antoine Malvy et Marcel Viller, „La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, metropolite de Kiev (1633-1646) approuvée par les patriarches grecs du XVII<sup>e</sup> siècle. Texte latin inédit avec introduction et notes critiques”, în *Orientalia Christiana*, X, Paris, 1927, pp. 18-19: cei doi teologi catolici afirmă că Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă ar fi fost prilejuită de apariția Mărturisirii lui Kiril Lukaris și că ar fi îndreptată exclusiv împotriva protestanților.

<sup>18</sup> *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe 1642*, traducere de Alexandru ELIAN, p. 25-108.

<sup>19</sup> *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe 1642*, p. 23-24.

<sup>20</sup> *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe 1642*, p. 109-140.

<sup>21</sup> *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe 1642*, p. 141-180; cu privire la structura și conținutul *Mărturisirii* mitropolitului Petru Movilă, vezi printre altele M. JUGIE, „La confession orthodoxe de Pierre Moghila. À propos d'une publication récente”, în *Echos d'Orient*, 28 (1929), p. 414-430; G. FLOROVSKY, *Les voies de la théologie russe*, trad. fr., Paris, 2001, p. 68-71.

<sup>22</sup> Pr. Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene din secolul al XVII-lea pentru uni-



lastice în privința terminologiei și a unor învățături de credință. Autorul mărturisirii utilizează o serie de termeni specifici terminologiei teologice apusene: *materie, formă, intenție, parte esențială și neesențială a Tainelor; concupiscentă – înclinarea către desfrâu, către poftele trupești*<sup>23</sup>. Sub influența teologiei catolice, mitropolitul Petru Movilă stabilește momentul prefacerii Sfintelor Daruri în Sfânta Euharistie la cuvintele de instituire a tainei: „Luați mîncați... beți dintru acesta toți...”; de asemenea, el formulează o învățătură similară celei despre purgatoriu, admitînd existența unui loc intermediar între rai și iad în care sufletele defuncțiilor petrec după moarte în stare de așteptare și curățire. De altfel, cu excepția acestor două puncte (momentul prefacerii darurilor și învățatura despre purgatoriu), mărturisirea lui Petru Movilă a fost considerată „ortodoxă” de către sinodul de la Kiev<sup>24</sup>.

#### **4. Analiza Mărturisirii de credință a mitropolitului Petru Movilă în cadrul Sinodului de la Iași (1642)**

Întrucât participanții la sinodul ținut la Kiev (1640) nu s-au pronunțat ferm în legătură cu cele două teze controversate (momentul prefacerii darurilor și purgatoriul), mărturisirea mitropolitului Petru Movilă a primit doar o recunoaștere provizorie din partea sinodului. În consecință, s-a hotărât ca mărturisirea lui Petru Movilă să-i fie prezentată patriarhului ecumenic Partenie I pentru a fi examinată în cadrul unui nou sinod la care să participe reprezentanții mai multor biserici ortodoxe. Însuși mitropolitul Petru Movilă nu se mulțumise doar cu aprobarea sinodului de la Kiev, deoarece el dorea ca mărturisirea lui

„să devină normă de credință, una și aceeași, neschimbată pentru toată Biserica Ortodoxă de pretutindeni, astfel încât dușmanii ei să nu-i mai poată falsifica dogmele”<sup>25</sup>.

---

tatea Ortodoxiei”, teză de doctorat (partea a II-a) în *Ortodoxia*, XXXVIII, (1987), nr. 4, p. 50; vezi și Pr. Prof. Dumitru STĂNILAOE, „Sf. Scriptură și Tradiția Apostolică în Mărturisirea Bisericii”, în *Ortodoxia*, XXXII (1980), nr. 2, p. 216.

<sup>23</sup> Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. IV, p. 183.

<sup>24</sup> Pr. Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene...”, (partea I), p. 102-103; Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. IV, p. 168-169.

<sup>25</sup> Pr. Lect. Dr. Ion VICOVAN, „Un eveniment fundamental...”, p. 63 și nota 17.



Petru Movilă a scris patriarhului Constantinopolului și domnului Moldovei, Vasile Lupu, solicitându-le convocarea unui sinod lărgit care să dezbată mărturisirea sa. Deoarece viitorul sinod nu se putea întruni nici la Constantinopol, aflat sub stăpânirea otomană, nici la Kiev, aflat în acea perioadă sub ocupația Poloniei catolice, s-a convenit să fie convocat la Iași, în Moldova, țară ortodoxă unde domnea Vasile Lupu, cunoscut sprijinitor al ortodoxiei de pretutindeni<sup>26</sup>.

Sinodul de la Iași s-a desfășurat în trapeza Mănăstirii „Sfinții Trei Ierarhi”, între 15 septembrie și 27 octombrie 1642. Pe ordinea de zi a sinodului au figurat două chestiuni: pe de o parte, condamnarea *mărturisirii calvinizante* atribuite patriarhului Kiril Lukaris și a persoanei acestuia, pe de altă parte, cercetarea și aprobarea definitivă a *mărturisirii de credință* a lui Petru Movilă.

În ceea ce privește prima chestiune, sinodalii ucraineni și români s-au pronunțat pentru condamnarea mărturisirii calvinizante, însă au respins cu fermitate condamnarea persoanei patriarhului Kiril Lukaris; ei și-au motivat decizia, expunând prestația patriarhului în apărarea Ortodoxiei în perioada în care acesta a activat în Polonia și a vizitat Țările Române<sup>27</sup>.

Sinodul s-a ocupat în mod special de examinarea Mărturisirii de credință alcătuită de către mitropolitul Petru Movilă; se știe că participanții la sinodul de la Kiev (1640) n-au ajuns la un consens cu privire la învățătura despre purgatoriu și la momentul prefacerii Sfintelor Daruri la Sfânta Euharistie. La sinodul de la Iași au participat reprezentanții celor trei ramuri ale Ortodoxiei: greacă, slavă și română. După o analiză minuțioasă a Mărturisirii de credință a lui Petru Movilă, sinodalii au respins învățătura despre purgatoriu<sup>28</sup>. De asemenea, sinodul a arătat că prefacerea Sfintelor Darurilor în Sfânta Euharistie are loc în

<sup>26</sup> Niculae M. POPESCU, „Pomenirea mitropolitului Petru Movilă și a sinodului de la Iași”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LX, (1942), nr. 9-10, p. 395; vezi și Fr. PALL, „Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particulièrement avec le patriarcat de Constantinople envisagés surtout d'après les lettres de Ligaridis”, în *Balkanica*, VIII, (1945), p. 80-85.

<sup>27</sup> Pr. Lect. Dr. Ion VICOVAN, „Un eveniment fundamental...”, p. 65; Pr. Prof. Dr. Alexandru MORARU, „Contribuția românească...”, pp. 45; vezi și Arhid. Prof. univ. dr. Ioan I. ICĂ Jr., „Un tomos antilatin și un tratat euharistic scrise de patriarhul Alexandriei Chiril Lukaris în Târgoviștea anulului 1615”, în *Anuarul Academic*, serie nouă, VIII, 2007-2008, p. 47-69.

<sup>28</sup> *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe 1642*, Răspunsul LXVI, p. 71.

timpul *epiclezei* și nu la cuvintele de instituire a tainei, așa cum stabilise inițial mitropolitul Petru Movilă<sup>29</sup>. Forma îndreptată a mărturisirii de credință a fost tradusă în limba greacă și trimisă patriarhului Partenie I. Ea a fost aprobată de către sinodul convocat la Constantinopol în 11 martie 1643, primind titlul *Mărturisirea credinței ortodoxe a Bisericii sobornicești și apostolești a lui Hristos*. În anii următori, mărturisirea lui Petru Movilă fusese aprobată de către Întâistătătorii patriarhiilor răsăritene; astfel, ea devenise oficial *Mărturisirea de credință a Bisericii Răsăritului*<sup>30</sup>.

Textul final al Mărturisirii de credință a mitropolitului Petru Movilă a fost rezultatul discuțiilor purtate în cadrul sinodului de la Iași între reprezentanții celor trei Biserici ortodoxe răsăritene: Patriarhia ecumenică a Constantinopolului, Biserica ucraineană și Biserica română. Prin definitivarea și aprobarea Mărturisirii lui Petru Movilă, Biserica Ortodoxă și-a formulat temeinic învățătura de credință. Lucrarea lui Petru Movilă reprezintă un răspuns al Bisericii Ortodoxe la atacurile lansate împotriva ei atât de Protestantism, cât și de Catholicism. Sinodul de la Iași poate fi considerat un veritabil *sinod panortodox*; el reprezintă un exemplu de unitate a Ortodoxiei care merită să fie urmat.

## 5. Mărturisirea de credință a patriarhului Dositei al Ierusalimului - structură și prezentare succintă a conținutului

Patriarhul Dositei al II-lea Notara al Ierusalimului (1641-1707) a fost o personalitate eminentă a secolului al XVII-lea. El s-a născut la 31 mai 1641, într-un sat de lângă Corint (Grecia). Datorită zelului său autodidact, Dositei a ajuns unul dintre cei mai erudiți învățați greci ai timpului său. La vârsta de 16 ani, Dositei a fost hirotonit diacon de către mitropolitul Corintului. El a plecat la Constantinopol să-și găsească un loc în slujba Bisericii. Patriarhul Paisie al Constantinopolului (1645-1660) l-a numit pe Dositei diacon al metohului Sfântului Mormânt pe care îl întemeiase la Ierusalim. În 23 septembrie 1666, Dositei fusese hirotonit mi-

<sup>29</sup> *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe 1642*, Răspunsul CVII, p. 96.

<sup>30</sup> Pr. Lect. Dr. Ion VICOVAN, „Un eveniment fundamental...”, p. 65-66; Pr. Prof. Dr. Alexandru MORARU, „Contribuția românească...”, p. 45-47; vezi și Vassa KONTOUMA, „Christianisme orthodoxe”, în *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, [En ligne], 124 / 2017, p. 211-212.

tropolit al Cezareei Palestinei. În această calitate, el fusese trimis în Țările Române ca exarh al mănăstirilor închinare Sfântului Mormânt<sup>31</sup>.

În 23 ianuarie 1669, Dositei a fost ales patriarh al Ierusalimului. A făcut numeroase călătorii în Țările Române, primind închinarea mai multor mănăstiri; tot aici, patriarhul a tipărit o parte dintre cărțile sale teologice de apărare a Ortodoxiei împotriva acțiunilor prozelite a catolicilor și protestanților. Dositei a înființat chiar și o tipografie grecească în mănăstirea Cetățuia din Iași<sup>32</sup>.

Una dintre lucrările reprezentative ale patriarhului Dositei este mărturisirea de credință intitulată *Pavăza Ortodoxiei* care a fost aprobată la sinodul de la Ierusalim din 1672. *Pavăza Ortodoxiei* a apărut în contextul polemicii dintre *janseniști* și *reformați*<sup>33</sup> în jurul Mărturisirii calvinizante atribuite lui Kiril Lukaris. Patriarhul Dositei, care era un neîmpăcat adversar al Reformei, nu putea împărtăși tezele vădit eterodoxe ale mărturisirii calvinizante. De aceea, el va elabora o nouă mărturisire de credință care combate punct cu punct învățăturile greșite ale catehismului pseudolucarian.

*Mărturisirea de credință* a mitropolitului Petru Movilă fusese aprobată de sinodul ținut la Iași (1642). Totodată, *Mărturisirea pseudolucariană* fusese condamnată oficial în repetate rânduri. În ciuda faptului că mărturisirea lui Petru Movilă pusese la dispoziția eterodocșilor o expunere completă a învățăturii de credință ortodoxă, calvinii continuau să considere mărturisirea pseudolucariană ca autentică și să o folosească pentru a-și argumenta propriile idei în disputele teologice cu catolicii<sup>34</sup>. Prin intermediul contelui Olivier de Nointel, ambasadorul Franței la Constantinopol, teologii janseniști le-au pus o serie de întrebări ierarhilor ortodocși cu privire la Taina Euharistiei, numărul Sfintelor Taine, epis-

<sup>31</sup> Dumitru STĂNILOAE, *Viața și activitatea patriarhului Dosofteiu al Ierusalimului și învățăturile lui cu Țările Române*, Teză de doctorat în teologie, cu o prefață de V. Loichiță, decanul Facultății de Teologie din Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editura Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1929, p. 2-3, 5.

<sup>32</sup> D. STĂNILOAE, *Viața și activitatea patriarhului Dosofteiu...*, p. 7-9; Pr. Prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, p. 240.

<sup>33</sup> Controversele dintre teologii janseniști și cei calvini au apărut pe fondul *disputei euharistice* care a izbucnit în Franța în a doua jumătate a secolului al XVII-lea; în acest sens, vezi Pr. Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene...”, (partea a II-a), p. 56-57.

<sup>34</sup> Pr. Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene...”, (partea a II-a), p. 57.

copat, Biserică, cărțile necanonice, cultul sfinților și al icoanelor. Janseniștii au primit spre edificare chiar și Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă. Cu toate acestea, patriarhul Dositei al Ierusalimului a alcătuit o mărturisire de credință care să răspundă tuturor întrebărilor puse atât de către calvini cât și de catolici; prin elaborarea acestei mărturisiri, Dositei intenționa să condamne toate erorile calvine din *Mărturisirea pseudolucariană*, pentru a face să dispară orice neînțelegere cu privire la învățătura de credință ortodoxă<sup>35</sup>.

Mărturisirea de credință elaborată de către patriarhul Ierusalimului avea nevoie de aprobarea unui sinod al Bisericii Ortodoxe. Dositei a folosit prilejul sfințirii bisericii Nașterii Domnului din Bethleem – ocazie cu care a invitat mai mulți ierarhi ai Bisericii Ortodoxe – pentru a ține un sinod la Ierusalim<sup>36</sup>. Pe ordinea de zi a sinodului au figurat două obiective: absolvirea patriarhului Kiril Lukaris de paternitatea Mărturisirii calvinizante și aprobarea *Mărturisirii de credință* întocmită de către patriarhul Dositei al Ierusalimului<sup>37</sup>.

În partea a doua a lucrărilor sinodului deschis la 26 martie 1672, sinodalii au dezbătut cu mare atenție Mărturisirea calvinizantă; ei au ajuns la concluzia că aceasta este în contradicție cu întreaga activitate și operă a patriarhului Kiril Lukaris, care nu este autorul ei. În partea a treia a debaterilor, sinodalii au examinat mărturisirea de credință *Pavăza Ortodoxiei* alcătuită de către patriarhul Dositei. Mărturisirea lui Dositei combate punct cu punct definițiile de credință expuse în Mărturisirea calvinizantă. Ea cuprinde 18 definiții și patru întrebări și răspunsuri. *Pavăza Ortodoxiei* expune învățătura despre Sfânta Treime (definiția I), despre Sfânta Scriptură și Biserică (definiția II, XII), despre libertatea omenească și predestinația relativă (definiția III), despre creație și providență (definițiile IV, V), despre păcatul strămoșesc (definiția VI), despre Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos și activitatea Sa mântuitoare (definițiile

<sup>35</sup> Pr. Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene...”, (partea a II-a), p. 57.

<sup>36</sup> Coincidența sfințirii Bisericii din Bethleem cu deschiderea lucrărilor Sinodului de la Ierusalim, i-a făcut pe unii teologi să numească acest important sobor bisericesc *Sinodus Bethlemiticus*, Pr. Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene...”, (partea a II-a), p. 58.

<sup>37</sup> Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. IV, p. 175; Prof. N. CHIȚESCU, Pr. Prof. I. TODORAN, Pr. Prof. I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 170; Pr. Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene...”, (partea a II-a), p. 58.

VII, VIII, IX, X), despre membrii Bisericii (definiția XI), despre condițiile subiective ale mântuirii (definițiile XIII, XIV), despre Sfintele Taine (definițiile XV, XVI, XVII) și despre eshatologie (definiția XVIII). Cele patru întrebări și răspunsuri tratează despre Sfânta Scriptură (I), despre claritatea acesteia (II), despre cărțile care formează Sfânta Scriptură (III) și despre sfinți, icoane, monahi și post (IV)<sup>38</sup>.

Din parcurgerea mărturisirii, constatăm că ea a fost redactată de către autor pentru a combate capitolele calvine ale mărturisirii calvinizante. Ea expune învățătura ortodoxă în raport cu cea protestantă, conținută de Mărturisirea calvinizantă. Patriarhul Dositei insistă mai mult asupra predestinației, a liberului arbitru, a doctrinei despre Biserică, a numărului Sfintelor Taine și a venerării icoanelor; aceste învățături sunt expuse în Mărturisirea calvinizantă. Mai precis, Mărturisirea lui Dositei are un pronunțat caracter antiprotestant, ea urmărind doar combaterea Mărturisirii calvinizante. În egală măsură, patriarhul Dositei le-a demonstrat catolicilor că Biserica Ortodoxă este păstrătoarea credinței primite de la Mântuitorul Iisus Hristos. Mărturisirea *Pavăza Ortodoxiei* se alătură scrierilor simbolice care alcătuiesc izvoarele dogmatice secundare ale Bisericii Ortodoxe. De asemenea, ea intră în patrimoniul spiritual al Bisericii Ortodoxe.

## **6. Importanța Mărturisirii de credință a mitropolitului Petru Movilă și a Mărturisirii de credință „Pavăza Ortodoxiei” pentru consolidarea și păstrarea unității de credință a Bisericii Ortodoxe**

În general, mărturisirile de credință elaborate în secolul al XVII-lea nu pledează pentru o nouă formă de creștinism, ci își manifestă atașamentul lor față de Sfânta Tradiție a Bisericii Ortodoxe. Ele nu apără o formulare mai nouă a credinței, ci au drept scop să scoată în evidență persistența Bisericii răsăritene în duhul Bisericii neîmpărțite din primul mileniu față de cele două forme noi ale creștinismului apusean: romano-

<sup>38</sup> Pr. Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene...”, (partea a II-a), p. 59-63; Prof. N. CHIȚESCU, Pr. Prof. I. TODORAN, Pr. Prof. I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 170-171; mai recent, vezi Vassa KONTOUMA, „La Confession de foi de Dosithée II de Jérusalem. Versions de 1672 et 1690”, in M.-H. BLANCHET, F. GABRIEL (éd.), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> s.)*, Paris, 2016, p. 341-372.

catolicismul și protestantismul. Mărturisirile întăresc faptul că credincioșii Bisericii Ortodoxe păstrează credința neschimbată încă de la începuturile Bisericii; totodată, ei își trăiesc viața creștină pe baza Tradiției neîntrerupte de la Apostoli<sup>39</sup>.

Cele două mărturisiri de credință analizate, a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului și a patriarhului Dositei al Ierusalimului expun învățătura despre Sfintele Taine. Din conținutul acestora reiese că

„Tainele nu sunt simple semne ale făgăduinței dumnezeiești, ci sunt mijloace și organe văzute, întemeiate de Mântuitorul Iisus Hristos, prin care ni se împărtășește în mod real harul nevăzut, sfințitor și mântuitor. Ființa profundă a Tainelor trebuie să fie înțeleasă pornind de la faptul că ele sunt voite și întemeiate de Dumnezeu, ca prin gesturi exterioare, prin materie și rugăciune, să se poată împărtăși harul nevăzut, mântuitor al Duhului Sfânt, în cadrul Bisericii”<sup>40</sup>.

Sfintele Taine prezintă trei trăsături esențiale definitorii: instituirea dumnezeiască, partea văzută și nevăzută a împărtășirii harului dumnezeiesc<sup>41</sup>.

Mărturisirile lui Petru Movilă și Dositei se întemeiază pe cele două izvoare ale Revelației divine: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Cele două mărturisiri ortodoxe au apărut ca o necesitate firească de a demonstra că Biserica Ortodoxă nu s-a abătut de la linia ei tradițională, ci a rămas păstrătoarea tezaurului sfânt primit de la Mântuitorul Iisus Hristos și de la apostoli. Ele au apărut din nevoia de a face cunoscută învățătura Bisericii Ortodoxe în împrejurările istorice vitrege pe care ea le-a străbătut; totodată, au avut menirea de a apăra Biserica Ortodoxă față de atacurile lansate la adresa ei de protestantism și catolicism<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Pr. C. CORNIȚESCU, „Sfintele Taine în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă”, în *Studii Teologice*, XXXII (1980), nr. 7-10, p. 715.

<sup>40</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, „Contribuția părintelui profesor dr. Ioan Ică la dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română (BOR) și Biserica Evanghelică din Germania (EKD)”, în *Revista Teologică*, 94, (2012), nr. 3, p. 51.

<sup>41</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, *Contribuția părintelui profesor dr. Ioan Ică...*, p. 51-52.

<sup>42</sup> Nicolae CHIȚESCU, „Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei confesiuni creștine”, în *Ortodoxia*, VII, (1955), nr. 4, p. 488.

Mărturisirile de credință ale lui Petru Movilă și Dositei al II-lea au primit aprobarea unor sinoade și au fost recomandate ca normative în Biserica Ortodoxă. În acest sens, se cuvine să remarcăm faptul că Biserica Ortodoxă a rămas fidelă principiului sinodalității, acceptând sau respingând pe cale sinodală orice învățătură nouă. Biserica Ortodoxă a răspuns propagandei calvine sau romano-catolice prin formularea celor două mărturisiri de credință. Sinoadele ținute în 1642 și 1672, la Iași și respectiv, Ierusalim au respins mărturisirea calvinizantă atribuită lui Kiril Lukaris, aprobând mărturisirea lui Petru Movilă și pe cea alcătuită de patriarhul Dositei al Ierusalimului<sup>43</sup>.

Mărturisirile apărute în veacul al XVII-lea sunt considerate călăuze de orientare în viața credincioșilor. Autorii lor au avut ca punct de plecare adevărul propovăduit de Mântuitorul Iisus Hristos, transmis de Sfinții Apostoli și urmașii lor. Aceștia au transmis adevărul în cadrele primite, păstrându-l nealterat, neschimbat și nefalsificat.

Cele două mărturisiri de credință redau cu fidelitate conținutul Sfintei Tradiții din care s-a născut însăși Sfânta Scriptură. Citatele bogate din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție conferă celor două mărturisiri analizate o valoare normativă în materie de credință. Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă este o expunere foarte completă și foarte pătrunzătoare al sistemului dogmatic și moral al Bisericii Ortodoxe. În schimb, *Pavăza Ortodoxiei* a patriarhului Dositei nu se adresează doar ortodocșilor, ci și celor din Apus care se interesează și întreabă de credință grecilor. Mărturisirea lui Dositei a fost de o mare importanță istorică, dogmatică și simbolică pentru unitatea ortodoxiei. În timp ce mărturisirea lui Petru Movilă a reușit să ofere credincioșilor un scut puternic împotriva celor care doreau divizarea ortodocșilor, *Pavăza Ortodoxiei* este importantă prin aceea că a accentuat învățătura ortodoxă în raport cu calvinismul.

## 7. Concluzii

Mărturisirile de credință apărute în secolul al XVII-lea au o valoare istorică, teologică și ecumenică remarcabile. Prin aceste mărturisiri, Biserica Ortodoxă a dat răspuns controverselor de natură confesională, generate de disputa dintre Reforma și Contrareforma papală care s-a mutat

<sup>43</sup> Pr. Conf. Dr. Nicolae CHIFĂR, „Sinodalitatea ca mijloc de combatere a fenomenului sectar”, în *Analele Științifice ale Universității «Al. I. Cuza» Iași, Teologie*, tom. VI, 2001, p. 56.

în Răsărit. În particular, mărturisirile de credință alcătuite de mitropolitul Petru Movilă și de patriarhul Dositei al II-lea prezintă o mare valoare, recunoscută prin desele tipărituri și prin folosirea lor ca manuale școlare sau ca bază de discuții. Cele două mărturisiri de credință constituie expresia unității de credință a Bisericii Ortodoxe. Datorită valorii lor de ansamblu, ele vor rămâne peste timp, ca niște îndreptare, călăuze și scuturi vii, răspândind în jur lumina adevărului și a vieții ortodoxe autentice.



Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 173 - 188

## **Chipuri de ierarhi și preoți din Moldova care au avut un rol important în desăvârșirea unirii naționale și bisericești**

**Pr. Drd. Flavian DUDUMAN**

flavian.duduman@gmail.com

### **Abstract**

*1914 is a turning point for Europe and the European states. It is the moment of the first global conflagration that will result in the change of the whole political and social structure of the world, as well as the change of the whole life psychology of the population. In the War of Enlightenment, the Church ministers have been as so many times in our history, along with the entire Romanian people in the effort to achieve victory and the national union. The ministers of the Romanian Orthodox Church lived with the same intensity the pains, the defeats, but also the joy of the final victory, suffered the self-sacrifices of the occupation regime with the parishioners or fell on the front where they performed their duty as military priests.*

### **Keywords:**

*War of Enlightenment of the Romanian People, organization of military clergy, metropolitan Pimen Georgescu, priests and hierarchs of Moldova*

## 1. Introducere

Istoria societății omenești ne arată că religia reprezintă un factor indispensabil culturii și civilizației omenirii. Principiile morale izvoare din religie sunt temelii pe care se identifică binele obștesc. Suport al vieții morale și sociale, religia este, atât „auctoritas spiritualis”, cât și „auctoritas civilis”. De aceea nu putem vorbi de „homo europaeus” fără să facem apel la componența sa spiritual-creștină:

„Europa a devenit Europa odată cu răspândirea creștinismului pe tot teritoriul..Deci Europa nu este altceva decât o creație a creștinismului”

susține Alexandru Paleologu<sup>1</sup>.

Prin propovăduirea valorilor creștine, străbătute de un umanism unic în felul său, ca de pildă, dragostea față de semenii noștri, deci față de orice străin în care trebuie să vedem chipul lui Dumnezeu, Biserica face dovada că este animată de același spirit umanist al Evangheliei lui Hristos, care transcende granițele artificiale create de ideologiile vremii. Omul nu este doar o sinteză a cosmosului, ci este și ipostasul său conștient și responsabil. Fiind o sinteză a cosmosului, omul își desfășoară existența supunându-se aceleiași ordini necesare, dar în orizontul căreia există, de asemenea, un spațiu al nedeterminării sau cu alte cuvinte, al libertății<sup>2</sup>.

## 2. Fiecare în rândul cetei sale

Istoria românilor este istoria unui popor statornic, plămădit în vatra vechii Dacii, care și-a urmat făgașul propriu de acțiune și manifestare, de civilizație materială și cultură spirituală, a zămislit valori de originalitate și trăinicie intrate demult în patrimoniul culturii universale. Poporul român s-a născut creștin - „noi suntem români fiindcă suntem creștini și creștini pentru că suntem români”, după cum afirmă și cunoscutul istoric Radu Vulpe<sup>3</sup>. Această afirmație definește în puține cuvinte caracteristicile esențiale ale ființei noastre: romanitatea și ortodoxia credinței:

---

<sup>1</sup> Adrian IGNAT, *Aportul Bisericii la Marea Unire de la 1 Decembrie 1918*, Editura Universitară, București, p. 16.

<sup>2</sup> Pr. Gheorghe POPA, *Lege și iubire*, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 11.

<sup>3</sup> Radu VULPE, „Romanitate și creștinism, coordonate ale etnogenezei române”, în vol. *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Galați, 1979, p. 18.

„Factorul creștin apare în procesul de românizare de la originea poporului român cu un rol determinant, încât se ridică la o însemnătate egală cu aceea a romanității noastre însăși. Cu bună dreptate se poate vorbi de aceste două fenomene ca două direcții istorice cardinale, ca de coordonatele magistrale ale etnogenezei noastre”<sup>4</sup>.

După modelul bizantin, între Biserică și stat a existat și există o simfonie perturbată numai de evenimente absolut incidentale. Apreciind unul dintre cuvintele Sfântului Apostol Pavel, „fiecare în rândul cetei sale”, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae susține că fiecare persoană umană va fi judecată avându-se în vedere contextul propriei existențe, a „cetei sale”, a neamului său. Națiunea devine prin creștinism o autentică existență spirituală.

„Națiunile – mărturisește părintele Stăniloae, sunt după cuprinsul lor, eterne în Dumnezeu, Dumnezeu le vrea pe toate. În fiecare arată o nuanță din spiritualitatea Sa nesfârșită. Le vom suprima noi, vrând să rectificăm opera și cugetarea eternă a lui Dumnezeu? Să nu fie! Mai degrabă vom ține la existența fiecărei națiuni, protestând când una vrea să oprească sau să suprimă pe alta și propovăduind armonia lor, căci armonie deplină este și în lumea ideilor dumnezeiești. Ortodoxia ține în vecii vecilor învățăturile lui Hristos în forma lor nealterată, dar chemarea ei nu se rezumă la atât, nu aceasta este propriu-zis chemarea ei, ci aceea de a face ca învățăturile lui Hristos să modeleze fără încetare sufletele și popoarele tocmai în direcția virtualităților lor spirituale”<sup>5</sup>.

Ortodoxia conferă asupra creștinilor de alte confesiuni impresia că este un mod foarte vechi de trăire și exprimare a creștinismului, iar după unii, acest mod nu ar mai corespunde mentalității și problemelor societății de azi; alții însă, se simt atrași tocmai pentru că iradiază un duh de evlavie detașat de agitația actualității, oferind omului de azi, un refugiu intermitent, din frământarea cotidiană, într-o zonă a inefabilului atem-

<sup>4</sup> Adrian IGNAT, *Aportul Bisericii la Marea Unire...*, p.18.

<sup>5</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Scurtă interpretare teologică a națiunii”, în vol. *Fiecare în rândul cetei sale*, Editura Christiana, București, 2003, p. 119.

poral sau a spiritualității creștine originare, nediluată de succesele ei adaptări la mentalitățile perioadelor istorice<sup>6</sup>.

Ortodoxia românească este legată de soarta poporului român și prin faptul că ori de câte ori în viața poporului român a existat un moment de răscruce, ori când s-au împlinit anumite idealuri scumpe tuturor românilor, atunci și în viața Bisericii strămoșești au avut loc mutații ce au generat emulații spirituale și împliniri bisericești. Pentru a reliefa mai bine acest aspect, ar trebui să amintim numai faptul că întemeierea fiecărui stat românesc (Țara Românească, Moldova, Transilvania) este urmată imediat de întemeierea primelor mitropolii românești (la Argeș, respectiv Suceava); unirea Principatelor Române, a Moldovei cu Țara Românească în 1859 este urmată de unirea celor două Biserici Ortodoxe surori din aceste două țări sub un mitropolit primat; recunoașterea independenței naționale după războiul din 1877-1878 a fost urmată de recunoașterea autocefaliei bisericești (1885); evenimentul de la 1 decembrie 1918, Marea Unire, a fost urmat din punct de vedere bisericesc de acțiunea de unificare bisericească și ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la Statutul de Patriarhie (1925).

### **3. Pregătirea clerului din Arhiepiscopia Iașilor în vederea participării la Primul Război Mondial**

Anul 1914 reprezintă pentru Europa și pentru statele europene un moment de cotitură. Este momentul declanșării primei conflagrații mondiale, care va avea drept urmare schimbarea întregii organizări politico-sociale a lumii, precum și schimbarea întregii psihologii de viață a populației:

„A fost pentru prima oară cu adevărat un război între națiuni și datorită acestui fapt s-a transformat într-un război total. El a lăsat în urmă o Europă parțial ruinată pe plan material, dar cu atât mai zdruncinată pe plan politic – dintre cele patru imperii de dinainte de război, german, rus, austro-ungar și turcesc, nu mai există niciunul – și pe plan moral, toate valorile tradiționale fuseseră puse sub semnul

---

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei”, în *Ortodoxia*, 1970, nr. 7-8, p. 730.

întrebării de uriașul masacru și de imensele cheltuieli materiale”<sup>7</sup>.

În perioada anilor 1881-1914, viața politică a fost tulburată permanent de disputele dintre două mari partide politice. Conservatorii reprezentau în special interesele moșierilor, dar și pe cele ale arendașilor care sprijineau liberul schimb, pe când liberalii erau interesați de politica tarifelor protecționiste. La viața politică, mare parte a populației nu avea posibilitatea să participe, legile electorale cerând doar implicarea în alegeri a celor cu venituri mari. Apariția în 1910 a Partidului Social-Democrat promitea apărarea intereselor economice și politice ale muncitorilor. Țărănimea românească a trebuit să aștepte încheierea primului război mondial, pentru a avea un partid care să le susțină interesele<sup>8</sup>.

După atentatul de la Sarajevo și începerea efectivă a războiului, în cadrul Consiliului de Coroană de la Sinaia din 21 iulie/3 august 1914, s-a stabilit ca România să rămână în stare de neutralitate. Aceasta era o soluție provizorie care permitea însă guvernului român să câștige timp pentru pregătirea militară, politico-diplomatică și morală a momentului intrării în acțiune pentru realizarea idealului național românesc<sup>9</sup>. Era, în esență, o transpunere în practică a acestei politici a instinctului național, despre care vorbise cunoscutul om politic conservator Take Ionescu, într-un discurs din decembrie 1915 :

„Văd deschizându-se ușile raiului și o teamă superstițioasă îmi zice să închid ochii; este prea frumos! Sarcina de a scrie o epopee vie a căzut pe generația noastră, deși nu a fost o generațiune mai puțin pregătită pentru o viață eroică decât generațiunea noastră. Și, cu toate acestea, domnilor, pe această generație a urzit-o soarta să îplinească fapta cea

<sup>7</sup> Jean CARPENTIER, François LEBRUN, *Istoria Europei*, traducere de Sandor SKULTETY și Mariana BĂLUȚĂ SKULTETY, Editura Humanitas, București, 2006, p. 317, apud Adrian IGNAT, *Aportul Bisericii la Marea Unire...*, p. 47.

<sup>8</sup> Pr. Constantin Claudiu COTAN, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial*, Editura Universitară, București, 2015, p. 66.

<sup>9</sup> Nicolae IORGA, "Neamul Românesc (19 iulie/1 august 1914)", în *Discursuri parlamentare*, vol. I, partea I, Editura Bucovina, București, 1939, p. 317.

mare. Ea va fi groapașă muncii de veacuri sau zămislitoarea unei vremi așa de frumoase, încât vedenia ei mă smerește”<sup>10</sup>.

În Războiului Întregirii Neamului, slujitorii Bisericii s-au aflat ca de atâtea ori în istoria noastră, alături de întregul popor român în efortul pentru obținerea victoriei și realizarea unirii naționale. Ei s-au aflat pe front, în tranșee, alături de ostași pentru îndeplinirea datoriei, mulți dintre ei pierzându-și viața; în teritoriul vremelnic ocupat, slujitorii Bisericii au susținut moralul populației, umilită și jefuită de ocupanți, a ținut trează credința în justetea cauzei unității naționale și încrederea în victoria ei. Slujitorii Bisericii Ortodoxe Române au trăit cu aceeași intensitate durerile, înfrângerile dar și bucuriile victoriei finale, au suferit samavolniciile regimului de ocupație alături de enoriași sau au căzut pe front unde își făceau datoria ca preoți militari<sup>11</sup>.

„Preoții în vremi așa grele – arată Constantin Nazarie, au dat dovadă de o abnegație, de un curaj, de un spirit de jertfă și de o activitate așa de înțeleaptă, spornică și folositoare, că și-au atras admirația și respectul tuturor militarilor, asigurându-și locul de cinste în rândurile lor și devenind element absolut indispensabil. Rolul preotului în armată, nu se mai poate reduce ca până acum numai la săvârșirea câtorva ierurgii ocazionale, ori la înmormântarea ostașilor adormiți întru Domnul, mai ales acum, când în rândul preoților de garnizoane încep să pătrundă elemente cu înalte studii teologice și, deci, în măsură a răspunde inteligent misiunii lor.

<sup>10</sup> Gh. BUZATU, *Discursuri și dezbateri parlamentare, 1864-2004*, Editura Mica Valahia, București, 2006, p. 148; Take IONESCU, *Pentru România Mare. Discursuri din război, 1915-1917*, București, 1919, p. 113.

<sup>11</sup> Evenimentele militare dintre anii 1916-1918 au fost prezentate de-a lungul timpului într-o amplă colecție bibliografică, din care amintesc: Constantin KIRIȚESCU, *Istoria războiului pentru reîntregirea României, 1916-1919*, (ed. 1), 2 vol., București, 1924, ediția a II-a, 3 vol., București, 1925-1927; Victor ATANASIU, Anastasie IORDACHE, Mircea IEȘA, Ion M. OPREA, Paul OPRESCU, *România în primul război mondial*, București, 1979; *România în războiul mondial, 1916-1918*, în „Documente”, București, 4 vol. 1934-1936; Comisia română de istorie militară, Centrul de studii și cercetări de istorie și teorie militară, *România în anii primului război mondial*, 2 vol., Editura Militară, București, 1987, etc.

Armata este și trebuie să fie o școală pentru îndeplinirea datoriei către Patrie și Tron; nicăieri datoria nu își găsește o sancțiune mai puternică ca în religie, care este izvorul bine-lui, al virtuții în genere și al datoriei în special și nicăieri soldatul nu va găsi un avânt mai mare către luptă, răbdare și abnegațiune ca în sentimentul religios, care trebuie cultivat prin activitatea preoțească”<sup>12</sup>.

Trebuie precizat faptul că activitatea preoților din timpul primului război mondial nu s-a rezumat doar la cei care se aflau alături de corpurile de armată pe front, în tranșee. Cea mai mare parte a preoților s-a aflat alături de credincioși în aceste momente pline de intensitate ale intrării României în război. Au rămas alături de păstoriți atunci când situația țării era dificilă și atunci când armata română repurta pe front victorii importante, oferind speranțe noi tuturor românilor.

În ședința Senatului României, din 8 iulie 1921, ministrul de Război, generalul Ioan Rășcanu, în Expunerea de motive la Legea pentru organizarea clerului militar – prima lege de acest gen din istoria Bisericii și a Armatei aducea un cald omagiu preoțimii militare pentru rolul ei în pregătirea suflotească a militarului român:

„Armata noastră, care a luptat în condițiuni extrem de grele, cunoscute îndeajuns de domniile voastre, grație pregătirii suflotești a putut să înfrunte cele mai grele timpuri și să treacă neatinsă pe lângă flagelul teribil al bolșevismului, care a prins în focul său și a mistuit formidabila armata rusească. Această pregătire suflotească este de netăgăduit că în mare parte își are obârșia în sentimentele religioase cu care a fost înzestrat românul și care l-au ajutat și salvat în timpurile de restriște. Sentimentul religios a fost veșnic cald în sufletul soldatului nostru, căci preoțimea militară a fost mai presus de orice laudă și ca adevărați apostoli, preoții nu au părăsit un moment postul lor sfânt și de onoare, ajutând ofițerimea spre a putea îndrepta spre glorie trupele noastre”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Pr. Constantin NAZARIE, *Activitatea preoților de Armată în campania din 1916-1918*, Editura Ministerului Cultelor și Artelor, București, 1920, p. 6.

<sup>13</sup> *Dezbaterile Adunării Deputaților, Ședința de marți, 19 iulie 1921*, în „Monitorul Oficial”

Documentele descriu numeroase fapte de vitejie săvârșite de către preoții români aflați pe câmpurile de luptă, printre care și soldatul Ștefan Ciopron, mai târziu arhiereul Partenie Ciopron, viitor episcop al Armatei cu sediul la Alba Iulia și apoi episcop al Romanului și Hușilor.

Din totalul de 252 preoți mobilizați, 5 au decedat pe câmpurile de luptă, iar mulți dintre ei au suferit de tifos exantematic sau alte boli contagioase ca urmare a prezenței lor permanente în mijlocul răniților și a bolnavilor. Au existat și preoți militari care au fost luați prizonieri și au fost deportați în Bulgaria sau în Germania: Pr. Ioan Florescu – Dâmbovița, profesor de religie și duhovnic al Facultății de Teologie din București, internat în lagărul Kardjali – Bulgaria, aproape 2 ani, preotul Vasile Ionescu din Gorj în lagărul din Turkel- Germania, preotul Gheorghe Jugureanu din Mizil în Stralsund – Germania, preotul Emanuil Mărculescu din Corabia, în Lamsdorf – Germania<sup>14</sup>.

Când a izbucnit primul război mondial, clerul și dreptcredincioșii din Arhiepiscopia Iașilor și-au îndeplinit fiecare îndatoririle creștinești și cetățenești. Ei erau convinși că prin intrarea în război, România nu avea și nu urmărea țeluri imperialiste. Prin trecerea Carpaților, ostașii români au luptat pentru eliberarea fraților de dincolo, umiliți și împresurați secole de-a rândul. Desfășurarea tragică a evenimentelor, după intrarea României în război au transformat pământul Moldovei într-o scenă pe care s-au succedat acte ale epopeei făuririi statului unitar. Pe această scenă – teritoriul Moldovei – pe care s-au purtat lupte grele în care s-au jertfit sute de mii de oameni, pe această scenă lovită crunt de tifos exantematic, istovită de foamete, învăluită de tot felul de dureri și necazuri, în Iașul suferințelor și nădejdlor românești, slujitorii altarelor, începând de la în-tâistătătorul lor și până la cel mai modest preot de la sat, s-au alăturat cu cuvântul și cu faptele strădaniilor pentru făurirea statului român unitar<sup>15</sup>.

---

nr. 154 din martie 1922, p. 4358-4359. Pledoaria Generalului Ioan Rășcanu a fost pentru formarea unui corp preoțesc militar activ cu caracter permanent. Un astfel de corp preoțesc militar a existat în România între anii 1921-1948, an în care Episcopia Armatei a fost desființată de regimul comunist.

<sup>14</sup> Pr. Partenie POP, "Clericii ortodocși alături de poporul român în lupta pentru unitate națională", în *Mitropolia Ardealului*, anul XXIII (1978), nr. 10-12, p. 778.

<sup>15</sup> Pr. Scarlat PORCESCU, "Slujitorii ortodocși din Arhiepiscopia Iașilor în vâltoarea strădaniilor din 1916-1917 pentru înfăptuirea idealului național", în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul LIV (1978), nr. 9-12, p. 691.



#### 4. Pimen Georgescu- Mitropolitul Războiului și Întregirii Neamului Românesc

Campania din 1916-1918 i-a adus mitropolitului Pimen Georgescu al Moldovei și Sucevei, supranumele de „mitropolit al Războiului și întregirii Neamului Românesc”, cuvinte consemnate pe piatra mormântului său. Unul dintre rolurile importante ale mitropolitului Pimen în anii marelui război a fost cel de organizator al clerului militar și al călugărilor și călugărițelor ca infirmieri și surori de caritate în spitalele de campanie sau în cele de îngrijire a răniților și bolnavilor din mănăstiri<sup>16</sup>.

Referindu-se la proclamația adresată poporului român în ziua de 15 august 1916, atunci când armata română începea operațiunile militare, în care se spunea că toți fiii patriei au îndatorirea de a merge pe urmele înaintașilor, închegând pentru vecie ceea ce Mihai Viteazul a înfăptuit numai pentru o clipă, mitropolitul Pimen cerea preoților să însoțească armatele în război, să își facă datoria până și în tranșee îndemnându-i la luptă pe ostași și de va fi nevoie să moară împreună cu ei pentru țară; preoților care vor lucra la spitale sau vor însoți trenurile de ambulanță, călugărilor și călugărițelor de la Crucea Roșie le cerea să asiste cu luare aminte ostașii răniți mângâindu-i și explicându-le că rănilile căpătate în război rămân cele mai frumoase podoabe ale unui ostaș viteaz, iar preoților care rămâneau în parohii le cerea să ocrotească și să ajute familiile celor plecați la război. La începutul lunii august, ministrul Cultelor, I.G.Duca anunța telegrafic Arhiepiscopia Iașilor ca armata română a pornit lupta pentru înfăptuirea idealului național al neamului nostru și ruga să se ia imediat măsuri, ca pretutindeni, preoții să binecuvânteze pe cei ce cu avânt pleacă să se jertfească<sup>17</sup>.

Mitropolitul Pimen a cerut telegrafic protopopilor, ca toți preoții să rostească rugăciuni în biserici pentru victoria armatei române. Într-o duminică de la finele lunii noiembrie 1916, după săvârșirea Sfintei Liturghii în capela seminarului Veniamin, amintea răniților internați în spitalul amenajat în școală că a văzut adesea la biserici închinându-

<sup>16</sup> Pr. Constantin Claudiu COTAN, *Biserica Ortodoxă Română...*, p. 89-91.

<sup>17</sup> Pr. Scarlat PORCESCU, „Slujitori ortodocși din Arhiepiscopia Iașilor...”, p. 692-694.

se doamne împodobite cu briliante și pietre scumpe, ținute în aur și argint, dar toate aceste podoabe sclipitoare, adăuga el

„nu mi-au făcut o impresie de măreție cum îmi fac rănilile ce purtați voi pe trupurile voastre de ostași viteji; țara noastră nu a intrat război cu gândul ca voi – ostașii ei – să jefuiți de la alții, ci ca să dezrobiți pământul strămoșesc, să ni se facă dreptate, căci drept este Dumnezeu și Dumnezeu e cu noi”<sup>18</sup>.

În primele zile ale războiului au fost repartizați societății Crucea Roșie monahi pentru îngrijirea răniților din spitale, monahii ca surori de ocrotire, s-a comunicat autorităților în drept numele preoților mobilizați pentru a servi în calitate de confesori, s-au organizat spitale pentru îngrijirea răniților în manăstirile Neamț, Văratec, Rîșca, Slatina, Vorona, Gorovei, Secu, Bistrița, Seminarul „Veniamin” din Iași (aici era adăpostit Spitalul Brâncovenesc din București), s-au repartizat preoți duhovnici în spitale, s-au confecționat pansamente în atelierele manăstirilor Agapia și Agaf-ton, s-au tipărit cărți cu caracter religios spre a fi oferite răniților din spitale: „Jurământu, Cuvinte ostășești, pregătiri sufletești pentru zile mari, Cărți de rugăciuni”, mulți preoți și multe parohii au contribuit cu bani pentru înzestrarea armatei, s-a dat preoților indicația de a suplini în școli învățătorii și profesorii mobilizați<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Pr. Scarlat PORCESCU, „Slujitori ortodocși din Arhiepiscopia Iașilor..”, p. 694.

<sup>19</sup> Clerul din Arhiepiscopia Iașilor prezent pe front: Preotul Mihail Diaconescu, de la Biserica „Adormirea Maicii Domnului” din Târgu Neamț, în grad de locotenent (Regimentul 11 Infanterie), Preotul C. Roșescu, de la Biserica „Sf. Atanasie și Chiril” din Iași -locotenent, propus căpitan la Regimentul 13 Infanterie, preotul Gheorghe Bârliba, Vânători, Târgu Neamț – locotenent, propus căpitan la Regimentul 32 Infanterie, Preotul N. Hodoroabă, Poieni – Dorohoi, locotenent, propus căpitan la Brigada 10 Artilerie, preotul M. Cărlănescu, Bogdănești – Suceava, locotenent și propus căpitan la Brigada 14 Artilerie, preotul I. Dănălache, Dersca- Dorohoi, locotenent la Spitalul nr. 10 Iași, preotul Ștefan Vasilescu, Biserica „Sf. Dumitru” Bals, Iași, locotenent și propus căpitan la Spitalul nr. 11 Iași, preotul Victor Gervescu, Roznov, Suceava, locotenent la Spitalul nr. 7 Iași, preotul Ioan A. Parfenie, Valea Glodului – Suceava, locotenent și propus căpitan la Spitalul nr. 10 din Iași, preotul Sava Popovici, Focuri, locotenent la Spitalul nr. 14 din Iași, preotul Gheorghe Petrovanu de la Biserica „Sf. Teodori”, Iași, căpitan la

Mitropolitul Pimen a fost ales președinte de onoare al Comitetului Regional de acțiune care se îngrijea de spitalele cu răniți, a fost ales și președinte al casei de sprijin Familia Luptătorilor. Preoții s-au înscris și au lucrat activ în societatea pentru îngrijirea orfanilor de război, au colectat bani și îmbrăcăminte pentru ajutorarea ostașilor răniți și a tuturor celor împesurați de lipsuri și necazuri<sup>20</sup>.

La finalul lunii noiembrie 1916, mitropolitul lua parte la solemnitatea în cadrul căreia elevii și recruții au depus jurământul:

„niciun neam de sub soare nu a fost mai greu încercat ca neamul nostru. Aproape toate liftele și popoarele sălbatice au trecut pe pământul strămoșesc și au dat piept cu strămoșii noștri; nu e colț din țara noastră de care să nu fie legat un fapt istoric, de vitejie străbună, pornită dintr-un sentiment de iubire de țară și de lege”<sup>21</sup>.

Preoții și călugării nevoiți să părăsească parohiile și mănăstirile din Muntenia și Transilvania din cauza războiului, au fost repartizați, în calitate de confesori militari la spitalele de răniți, la trenurile de ambulanță, la societățile de ocrotire sau la parohiile vacante din Arhiepiscopia Iașilor.

În calitatea sa de întâistătător al Mitropoliei Moldovei și Sucevei, mitropolitul Pimen, oficia la 9 decembrie 1916 o slujbă de Te Deum și rostea o rugăciune din care cităm:

---

Trenul Sanitar nr.1, preotul N. Drângă, Târgu Frumos, locotenent și propus căpitan la Trenul sanitar nr. 6, preotul Gheorghe Popovici, Ruginoasa, Suceava, locotenent și propus căpitan la Trenul sanitar nr. 14, preotul C. Mitru, de la Catedrala Mitropolitană din Iași, locotenent la Trenul sanitar nr.18, preotul Fabian Bodnărescu, de la Galata, Iași, locotenent la Fortificații sectorul III, preotul C. Matasă, de la Biserica „Adormirea” din Piatra Neamț, locotenent la Sanatoriul „în Carpați”, preotul N. Donose, Dobrovăț, Iași, căpitan la Regimentul I Vânători, preotul C. Constantinescu, de la Biserica „Sf. Gheorghe” – Hârlău, capitan la Regimentul 69/77 Infanterie, preotul Teodor Popovici, Dagăța – Roman, locotenent la Trenul sanitar nr.10, preotul Petre Pieptu de la Proto-popești Vechi – Iași, locotenent și propus căpitan la Regimentul 3 Vânători. A se vedea Pr. Scarlat PORCESCU, *Contribuții aduse de slujitori bisericești din Arhiepiscopia Iașilor, în anii 1916-1918, pentru făurirea statului național unitar român*, p.700-701.

<sup>20</sup> Pr. Scarlat PORCESCU, „Slujitori ortodocși din Arhiepiscopia Iașilor...”, p. 704.

<sup>21</sup> PIMEN, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Amintiri din Marele Razboi*, Editura Mănăstirii Neamț, 1923, p. 24.

„Auzi-ne pe noi Doamne precum altă dată ai auzit rugăciunile părinților noștri când chemau ei ajutorul și îndurările Tale asupra lor și asupra țării acesteia, întru care se preamărește numele Tău...înlătură de la noi toată vrăjmășia și patima cea care întunecă sufletele și le depărtează de la lumina adevărului. Fie ca virtuțile strămoșești : credința cea către Tine și dragostea de țară și neam să încălzească inimile noastre. Așa, Doamne Dumnezeul nostru, auzi-ne pe noi și pe aliații noștri în ceasul de acum, întărește-ne cu bărbăție și răbdare și luminează-ne calea, pe care mergând să ajungem a vedea izbânda dreptății în lume și țara noastră golită de vrăjmași și neamul nostru să fie întregit, ca astfel, în pace și unire să proslăvească numele Tău în veci”<sup>22</sup>.

Poporul român are conștiința că Dumnezeu nu își retrage niciodată făgăduințele și darurile Sale<sup>23</sup>.

Fiind senator de drept, mitropolitul Pimen a luat parte la lucrările Senatului, acest for legislativ, având în anumite împrejurări atitudini de aleasă semnificație patriotică. După izbucnirea primului război mondial, românii din America așteptau desfășurarea evenimentelor care vor creiona ținuta României. Biserica Ortodoxă Română a trimis preoților și fraților de peste ocean, un grup de clerici în frunte cu doctorul Vasile Lucaci, cu menirea de a lucra pentru unitatea frățească a românilor, pentru aderarea lor la cauza sfântă a poporului : întregirea națională și făurirea statului român unitar.

La îndemnul conștiinței lor de slujitori ai Ortodoxiei și al conștiinței de români, preoții din Arhiepiscopia Iașilor, cât și cei din Muntenia și Transilvania care au găsit adăpost în Moldova, au adus în 1916-1918 partea lor de contribuție cu exemplară dăruire în ceea ce privește conturarea statului național unitar român. Pe lângă cele enunțate anterior, mulți preoți au oferit o parte din retribuția lor lunară pentru armată. Unii care nu erau trecuți în tabelele cu preoții nemobilizați, au cerut să fie mobilizați pe front : Gh. Gheorghiu – parohia Poieni, jud. Iași, I.V.Rusu – Ho-

<sup>22</sup> Pr. Scarlat PORCESCU, "Slujitori ortodocși din Arhiepiscopia Iașilor...", p. 696.

<sup>23</sup> Pr. Prof. Ion BRIA, *Spiritualitate pentru timpul nostru*, Geneva, 1990, p. 38.

mița, Cristești, jud. Suceava, T. Tomaziu – Păltiniș, Dorohoi/Botoșani. În campania din noiembrie- decembrie 1918 și aceea din 1919 au mai fost mobilizați și alți preoți din Arhiepiscopia Iașilor, în locul celor ce fuseseră între timp demobilizați.

După îndeplinirea idealului național, mitropolitul Pimen a îndeplinit în continuare misiunea celui dintâi ierarh al Bisericii Ortodoxe Române, până la finalul lunii decembrie 1919, când episcopul Caransebeșului, Miron Cristea a fost ales în scaunul de Mitropolit al Ungrovlahiei și de Primat al Bisericii Ortodoxe Române<sup>24</sup>. Prin alegerea unui transilvănean în scaunul de mitropolit primat se identifică un simbol al unității statale și bisericești, având în vedere faptul că Miron Cristea va face parte din delegația trimisă de românii transilvăneni la București, pentru a prezenta actul Unirii de la 1 decembrie 1918<sup>25</sup>.

Astfel, ei au lucrat cu prioritate în serviciile sanitare ale armatei, ca infirmieri și duhovnici în spitale, iar monahiile ca surori de îngrijire medicală. Încă dinainte de intrarea efectivă a României în război, monahiile din mănăstirile Agafton, Agapia și Văratec, au fost pregătite pentru serviciile societății Crucea Roșie și repartizate odată cu mobilizarea armatei la spitalele regionale.

Mănăstirea Văratec raporta că în atelierele acestei mănăstiri s-a organizat un spital pentru răniți, 168 fete orfane au găsit adăpost în orfelinatul întemeiat acolo, s-au lucrat albituri și tifon pentru pansamente, au fost dăruite armatei mai multe vite, s-a repartizat o suprafață de teren din proprietatea mănăstirii pentru nevoile armatei, iar la spitalele de răniți au activat 60 de călugărițe. Aceleași osteneli și jertfe au făcut și celelalte mănăstiri din Arhiepiscopia Iașilor. Cea mai mare și vestită mănăstire din Arhiepiscopia Iașilor, Mănăstirea Neamț, raporta că toate chiliile mănăstirești au fost puse la dispoziția armatei și a refugiaților, în vechea bolnița s-a amenajat un spital pentru convalescenți, ambele administrate de starețul Meletie și având ca infirmieri câțiva seminaristi, iar ca îngrijitori mai mulți călugări<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Pr. Scarlat PORCESCU, *Slujitori ortodocși din Arhiepiscopia Iașilor...*, p. 699-701.

<sup>25</sup> Pr. Ion VICOVAN, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 214.

<sup>26</sup> Pr. Scarlat PORCESCU, "Slujitori ortodocși din Arhiepiscopia Iașilor...", p. 703-706.

## 5. Ierarhi din Moldova care au avut un rol important în făurirea unității de neam și credință

Episcopul Teodosie Atanasiu al Romanului (1912-1923) s-a implicat foarte activ în susținerea eforturilor de război, adresând numeroase pastorale preoților și credincioșilor, îndemnând la realizarea de colecte materiale și financiare pentru Armată. A îndemnat preoții și credincioșii să colecteze hrană și îmbrăcăminte pentru soldați, cercetând spitalele în care erau internați răniții sprijind cauza dreaptă pentru care lupta poporul român. A fost alături de ostași, având în vedere că multe dintre grelele bătălii ale Primului Război Mondial s-au desfășurat pe teritoriul Eparhiei Romanului: Mărășești, Mărăști și Oituz<sup>27</sup>.

La Huși a activat câțiva ani episcopul Conon Arămescu Donici (1909-1912), ales apoi mitropolit primat. În timpul păstoririi sale la Huși, Conon a cunoscut momentele dificile ale răscoalei țărănești din 1907. În septembrie 1907, a solicitat protopopilor listele cu preoții care au contribuit la aplanarea conflictelor sociale. Pe lângă aceștia, au fost și preoți care au participat la revolte alături de enoriașii lor, cum este cazul preotului Gh. Toma din Buda – Tutova. Din cauza atitudinii sale, Conon era văzut de contemporani ca un om dur, nestatornic și nervos. În plan social a încurajat activitatea „Societății Ortodoxe Naționale a Femeilor Române”. Începând cu anul 1910, a întreținut o corespondență interesantă cu președinta acestei organizații, Anastasia Filipescu, soția marelui om politic, Nicolae Filipescu<sup>28</sup>.

Episcopia Hușilor l-a avut în fruntea sa în timpul Primului Război Mondial pe episcopal Nicodim Munteanu (1912-1923). În anii 1916-1918, alături de mitropolitul Pimen și de episcopii Teodosie al Romanului și Nifon al Dunării de Jos, a cercetat spitalele de răniți din Huși și Bârlad, a acordat ajutoare orfanilor de război și a îndemnat preoții să susțină orice acțiune cu caarakter umanitar. Atât timp cât a administrat ca locțiitor Arhiepiscopia Chișinăului a depus eforturi pentru unitatea politică și bisericească a românilor de pe cele două maluri ale Prutului. A reușit să introducă limba română ca limbă de cult în bisericile eparhiei și la cursurile Seminarului Teologic de la Chișinău, unde a adus o serie

<sup>27</sup> Pr. Constantin Claudiu COTAN, *Biserica Ortodoxă Română...*, p. 94.

<sup>28</sup> Maria COLEA, "Activitatea „Societății Ortodoxe Naționale a Femeilor Române”, în *Cronica Episcopiei Hușilor*, vol. V, 1999, p. 329.

de profesori și teologi români, în frunte cu noul director, arhimandritul Visarion Puiu. De asemenea i-a înlocuit pe toți stareții și egumenii ruși de la conducerea mănăstirilor cu monahi români. În activitatea sa de la Huși, episcopul Nicodim a fost ajutat de arhiereul vicar Iacov Antonovici Bârlădeanul, fost preot de mir și un patriot cunoscut în Eparhia Hușilor. Ca arhiereu a primit misiunea de a supraveghea activitatea bisericească din Eparhia Hușilor, cât timp Nicodim Munteanu a fost locțiitor al Arhiepiscopiei Chișinăului<sup>29</sup>.

## 6. Concluzii

După patru ani și câteva luni, la 11 noiembrie 1918, războiul a luat sfârșit prin semnarea armistițiului la Compiegne, Germania. Împlinirea idealului național secular, realizat prin efort eroic și jertfelnicie, a însemnat manifestarea plenară a demnității și a forței morale, izbândă a întregii mișcări de eliberare națională, independență și suveranitate a poporului roman<sup>30</sup>. Pentru ziua de 1 decembrie a fost convocată la Alba Iulia Adunarea Națională a națiunii române; la această adunare au luat parte 1228 delegați a diferitelor asociații profesionale și culturale, care au lucrat sub președenția lui Gheorghe Pop de Băsești. De la Iași, mitropolitul Pimen trimitea o telegramă Mitropoliei Ortodoxe Române a Transilvaniei:

„Binecuvântat fie Dumnezeuul părinților noștri care ne-a ajutat să vedem cu ochii noștri ziua cea mare a unirii tuturor românilor, alcătuind un singur stat cu o Biserică Ortodoxă Națională pentru care au luptat și s-au jertfit strămoșii noștri<sup>31</sup>”.

La începutul lunii mai 1918, administrația germană a cerut Mitropoliei de la București să intervină pentru ca preoții, la slujbele religioase, să nu mai atace pacea impusă României. De altfel, autoritățile germane au început și arestarea preoților suspectați de atitudine antigermană. Convocarea Sf. Sinod a fost posibilă după încheierea păcii. Mitropolitul

<sup>29</sup> Pr. Constantin Claudiu COTAN, *Biserica Ortodoxă Română...*, p. 103-104.

<sup>30</sup> Dr. Nestor VORNICESCU, *Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii străbune*, Craiova, 1988, p.557.

<sup>31</sup> Pr. Prof. Mircea PĂCURARIU, "Unitate și continuitate în istoria poporului român", în *Glasul Bisericii*, anul XXXVIII (1979), nr. 11-12, p. 1186.

Conon a solicitat guvernului Marghiloman fondurile necesare personalului Cancelariei Sinodale, iar lucrările au fost demarcate începând cu data de 7 iunie, la apelul sinodal fiind prezenți episcopii eparhioți, lipsind însă vicarii și arhieriei, dintre care era prezent la început doar arhierul Antim Botoșăneanu, ales secretar al sinodului. În prima ședință a Sinodului din 7 iunie 1918, mitropolitul primat Conon a prezentat un raport asupra situației din teritoriile ocupate, subliniind suferințele prin care a trecut clerul, notând și neplăcutul eveniment al furtului moaștelor Sfântului Dimitrie Basarabov de către un comando bulgăresc, dar și trecerea la cele veșnice ale arhierului Calistrat Bârlădeanu și ale episcopului Calist al Argeșului. În cuvântul său mitropolitul primat a deplâns soarta tristă la care se găseau școlile teologice, închise din cauza războiului și folosite de armatele de ocupație, dar și faptul ca pe teritoriul Moldovei sunt vacante peste 400 de posturi de preoți, mulți fiind refugiați sau arestați de germani, dar și decedați. Dezbateri importante s-au purtat și în ședința din 20 iunie, când s-a discutat problema autonomiei Bisericii în raport cu statul. Pentru alcătuirea statutului sau a Constituției Bisericii Române s-a format o comisie alcătuită din: mitropolitul Pimen, ierarhii Teodosie al Romanului, Nicodim al Hușilor, Vartolomeu Băcăoanu și Antim Botoșăneanu. Cu ocazia acestui Sinod, o serie de preoți refugiați în Moldova au cerut intervenția ierarhilor pentru a primi aprobarea de întoarcere în parohiile lor aflate în teritoriile ocupate. Pentru acest lucru făcusera deja o serie de intervenții la Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice și la Ministerul de Interne și chiar la Al. Marghiloman, dar fără a primi un răspuns<sup>32</sup>.

Anul 1918 se constituie ca un corolar al luptei poporului român pentru unitate și independență și, totodată, ca deschizător de noi perspective pentru dezvoltarea națiunii române<sup>33</sup>.

Procesul istoric de făurire a statului național unitar român s-a cristalizat în noiembrie – decembrie 1918 prin unirea Transilvaniei cu Principatele Române și s-a finalizat cu recunoașterea internațională de către Marile Puteri în anii ce au urmat.

<sup>32</sup> Pr. Constantin Claudiu COTAN, *Biserica Ortodoxă Română...*, p. 247-251.

<sup>33</sup> Gh. PLATON, *De la constituirea națiunii la Marea Unire*, vol. I, Editura Universității „A.I.Cuza”, Iași, 1995, p. 7.



Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 189 - 201

## Sfântul Vasile cel Mare, apărător al unității Bisericii și triumful său împotriva rătăcirilor eretice ale timpului

**Pr. Drd. Alexandru COTORACI**

cotoracia@yahoo.com

### **Abstract**

*The contribution of saint Basil the Great to opposing the heresies of his time is essential. He struggles mainly against Arianism and Pnevmatomachians, emphasizing that Father, Son and Holy Spirit are the one God, one being.*

*Saint Basil the Great is determined and eager to do anything to restore the unity of faith. His work emanates from the yearning of the Great Hierarch to heal the wounds of the community of the Church, the injuries caused by the breaking of the unity of faith through the appearance of heresies.*

*Saint Basil the Great did not write any texts on the unity of the Church. However, his unrelenting concern with this ideal, shown in his work and activity, is something that is always of great value to us Christians.*

### **Keywords:**

*Unity, Faith, Christianity, Church, Heresy*

### **1. Introducere**

Sfântul Vasile, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei, este Mare pentru diversitatea preocupărilor sale: teologice, polemico-dogmatice, predicatoriale, exegetice, pastorale, misionare, filantropice. Ele acoperă

întreaga activitate pe care un păstor creștin de suflete o poate desfășura. Marele Ierarh rămâne mai ales un păstor de suflete, preocupat să învețe cuvântul lui Dumnezeu și să păstreze duhul unității de credință a tuturor creștinilor. El simte nevoia să apere învățătura corectă a Bisericii în primul rând prin propovăduirea acestei învățături, ca ea să fie cunoscută de toți păstoriții săi. El le face cunoscute rătăcirile ereticilor, căci numai cunoscându-le, se pot feri de ereziile dăunătoare sufletului.

În afară de lucrarea sa "Despre Sfântul Duh", nu ne-a lăsat tratate polemico-dogmatice. Dar valoroasa sa operă epistolară, alcătuită din 368 de scrisori<sup>1</sup> arată preocuparea sa constantă pentru viața bisericească a vremurilor acelea și răspunsul dat la provocările la care păstoriții săi erau supuși.

Erezia înseamnă îndepărtare de Sfânta Biserică, un lucru grav, iar pedeapsa ereticilor este ca și a lui faraon, fiind motivată de împietrirea inimii ereticilor în rău. Dar Sfântul Părinte lasă posibilitatea reîntoarcerii celor rătăciți la Biserică, prin pocăință, după gravitatea rătăcirii lor<sup>2</sup>.

## 2. Tratarea temei

Din cauza ereziilor și a rătăcirilor pe care le pricinuiseră, pacea Bisericii secolului al IV-lea era grav afectată. În tratatul său "Despre Sfântul Duh", Sfântul Vasile cel Mare aseamănă starea de lucruri din vremea sa cu un război naval. Să ne imaginăm taberele combatanților ca fiind corăbiile ce se războiesc, în timp ce se dezlănțuie o furtună violentă și întunericul învăluie totul.

"Să mai adăugăm tabloului... o mare agitată... și valuri ridicate de furtună. Apoi, un vânt puternic... și vasele ciocnindu-se între ele... Unii dintre luptători trădează, trecând... în tabăra dușmană..., iar alții... seucid reciproc... Deși corabia se scufundă, cearta pentru întâietate îi mai preocupă încă".

<sup>1</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Correspondență (Epistole)*, în vol. *Scrieri. Partea a treia*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Teodor BODOGAE, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, București, 1988.

<sup>2</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 61*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 230; Arhid Prof. Dr. Constantin VOICU, "Unitatea Bisericii în oikumene după Sfântul Vasile cel Mare", în *Mitropolia Banatului*, an XXIX (1979), nr. 4-6, p. 278.

Starea aceasta are un corespondent real în secolul al IV-lea. "Frațiunea ariană, separându-se de Biserica lui Dumnezeu" a pornit "război deschis" împotriva dreptmăritorilor. Arienii erau ei înșiși împărțiți în grupări. Rezultatul este pierderea multor suflete, care sunt înșelate de eretici și naufragiază ca niște corăbii și își pierd credința<sup>3</sup>.

Unitatea Bisericii se întemeiază pe unitatea credinței membrilor ei. "Luminătorii" Bisericii și garanții unității ei sunt urmașii Sfinților Apostoli, ierarhii<sup>4</sup>. Unitatea credinței, în unitatea Bisericii, cere strădania fiecărui membru al Trupului lui Hristos. De aceea, Marele Ierarh ne întreabă în una dintre Regulile sale (P.S.B., vol. 18):

"Dacă noi toți suntem un trup, primiți în aceeași nădejde a chemării și dacă-L avem cap pe Hristos, fiind astfel membre individuale întreolaltă, spre a fi uniți în Sfântul Duh pentru armonia trupului cel unul, în schimb dacă fiecare dintre noi... ascultă mulțumit de propria sa pornire, atunci cum vom mai putea noi sluji și menține, dezbinăți și separați..., ascultarea față de Hristos, capul nostru?"<sup>5</sup>.

Sfântul Părinte vorbește despre Biserica unică, triumfătoare, cerească, dar are în vedere și Biserica luptătoare, pământească, în care se află și buni și răi. Privește cu nostalgie la Biserica primară, în care domneau pacea și unitatea (simbolizată de cămașa cea necusută a lui Hristos)<sup>6</sup>.

Unitatea credinței aduce cu ea pacea. Iar pacea se sălășluiește în sufletul fiecărui om, făcând din el un sălaș al lui Hristos. "Hristos este pace și în pace dorește să se odihnească"<sup>7</sup>. "Am vrut totdeauna să fiu mijlocitor

<sup>3</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, în vol. *Scrieri. Partea a treia*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Constantin CORNIȚESCU, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1988, p. 89.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Nicolae C. BUZESCU, "Aspectul pneumatic al eclezilogiei ortodoxe și importanța tradiției la Sfântul Vasile cel Mare", în *Ortodoxia*, an XXXI (1979), nr. 1, p. 93.

<sup>5</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Regula Mare a VII-a*, la Arhid. Prof. Dr. Constantin VOICU, "Unitatea Bisericii", p. 275.

<sup>6</sup> Prof. Dr. Nicolae CHIȚESCU, "Aspecte eclezilogice în opera Sfântului Vasile cel Mare", în volumul: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, p. 160 și 179.

<sup>7</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 259*, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*,

al păcii, spune Sfântul Vasile cel Mare”. Și într-adevăr, s-a străduit să-i readucă pe cei ce se desprinseseră de Biserică, în sânul maicii lor primitoare. Le-a arătat unde greșeau și i-a reprimi cu îngăduință în comunitatea credincioșilor dreptmăritori<sup>8</sup>.

Unitatea credinței, unitatea Bisericii și coeziunea membrilor ei se realizează prin depășirea dezbinării și renunțarea la izolare. Este un deziderat care cere misiune din partea membrilor Bisericii<sup>9</sup>.

Cu toții am fost creați printr-un act unic, de către Dumnezeu și avem un singur strămoș, pe protopărintele nostru Adam. Sfântul Vasile cel Mare tâlcuiește crearea lumii și a omului în cele “9 Omilii la Hexameron” (P.S.B., vol. 17) și combate greșelile școlilor filosofice grecești (ioniană, atomistă), care puneau la începutul creației lumii existența unor elemente iraționale, materiale. Pentru el, lumea nu este veșnică, ci a fost creată de veșnicul Dumnezeu și există o singură lume și o singură Biserică. Credința este mai presus de știință, însă nu o exclude pe cea din urmă<sup>10</sup>.

Păcatul aduce dezbinarea în Biserică și stricarea unității de credință. Păcatul este cauzat tocmai de abuzul de liberul arbitru, însoțit de sfatul viclean al diavolului. Omul trebuie să se ridice și, în ridicarea sa, să revină la adevărata credință, fiindcă stă în puterea creștinului să lucreze pentru refacerea unității credinței<sup>11</sup>.

Marele Ierarh este un îndrumător și un păstor neîntrecut de suflute, care, prin exemplul propriu, ne arată cum trebuie să lucreze un adevărat păstor creștin. Frumusețea lui a fost virtutea, iar măreția sa a constatat în teologia pe care a propovăduit-o. Cât despre puterea sa, ea nu a fost nicidecum cea fizică, ci a constatat în puterea de a împrăști învățătura lui Hristos pe ogorul sufletelor. Strădania sa pentru păstrarea unității

vol. 12, p. 529.

<sup>8</sup> Pr. Marin M. BRANIȘTE, “Elogiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți Capadocieni”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, an VII (1957), nr. 7-8, p. 465.

<sup>9</sup> Arhid. Prof. Dr. Constantin VOICU, *Unitatea Bisericii*, p. 275.

<sup>10</sup> Arhid. Prof. Dr. Constantin VOICU, “Învățătura despre creație la Sfântul Vasile cel Mare”, în volumul: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare...*, p. 74.

<sup>11</sup> Pr. Conf. Dr. Constantin CORNIȚESCU, “Învățătura despre mântuire a Sfântului Vasile cel Mare”, în volumul: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare...*, p. 94.

credinței creștinilor pornește din dragostea sa fierbinte față de oameni și din dorința sa de a lucra pentru mântuirea lor. Depășirea greșelilor ce strică unitatea Bisericii este posibilă, fiindcă omul are darul rațiunii.

Acest slujitor curajos al adevărului credinței noastre și-a pus toată energia în slujba apărării adevărului. A fost un spirit practic și un luptător pentru pacea în Biserică, plin de responsabilitate. A luptat cu fiecare suflare pentru unitatea credinței și a Bisericii și pentru îndreptarea celor care denaturau adevărurile de credință. I-a învățat pe tineri să iubească efortul și lupta, ca să dobândească biruința, fiind permanent folositori semenilor și Bisericii<sup>12</sup>.

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae spune despre Sfântul Vasile cel Mare că împacă, în teologia sa, “unitatea lui Dumnezeu cu tripersonalitatea Lui reală”. El găsește în termenul “omousios”

“atât leacul împotriva erorii sabeliene, cât și leacul împotriva erorii anomeilor (arienilor), în aparență contrare, dar în realitate identice”<sup>13</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare a adus o contribuție substanțială la lămurirea teologiei trinitare răsăritene. A ținut echilibrul “între tendința monopersoalismului iudaic și politeismul păgân”<sup>14</sup>. Și pentru că învățătura despre Sfânta Treime este cea împotriva căreia s-au ridicat cele mai mari erezii ale primelor secole, Sfântul Părinte a subliniat că “un Dumnezeu monopersonal nu este în fond personal”. Cu ajutorul învățăturii revelate, a dovedit că Dumnezeu este în același timp Unul și întreit în Persoane, iar unitatea Sa nu este contrară vieții Tripersonale, așa cum Treimea Persoanelor nu este contrară unității Lui<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> SF.ÂNTUL VASILE CEL MARE, *La începutul Proverbelor*, la: Pr. Prof. Al. MOISIU, *Sfântul Vasile cel Mare, îndrumător și păstor de suflete*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an LXIV (1988), nr. 1, p. 23.

<sup>13</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, “Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare”, în *Ortodoxia*, an XXXI (1979), nr. 1, p. 55-56.

<sup>14</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, “Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare”, p. 64.

<sup>15</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, “Învățătura despre Sfânta Treime în scrierile Sfântului Vasile Contra lui Eunomie”, în volumul: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare...*, p. 51-52.

### **3. Consecințele ereziilor și necesitatea refacerii unității afectate a Bisericii.**

Fără să țină cont de hotare și de etnii, începând “de la granițele Iliriei și până la Tebaida Egiptului”, Sfântul Vasile cel Mare a socotit întreg ansamblul ereziilor ca fiind un mare pericol, care influențează viața Bisericii întregii. Marele Ierarh a luptat neconținut pentru învingerea învățaturii eretice a lui Arie. El nu a privit cu nepăsare, ci cu durere, realitatea care arăta faptul cum mulțimea creștinilor dreptslăvitori era silită să își părăsească sfintele lăcașuri de închinăciune, acestea fiind ocupate, datorită faptului că nu au acceptat să primească “dospitura stricată a învățaturii lui Arie”<sup>16</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare, stând în fața valului de rătăcirii de la credința cea adevărată, îndemna la lupta pentru menținerea unității Bisericii. În acest sens, exclama:

“Ce-ar fi mai plăcut decât să vezi uniți în același trup al lui Hristos oamenii pe care-i despart atât de mari distanțe geografice, care, însă, colaborează între ei în înțelegere prin lucrarea dragostei”.

Atunci când în Biserica din Antiohia s-a pornit o schismă produsă de Meletie, care a semnat o mărturisire de credință semiariană, Marele Ierarh a cerut sprijinul Sfântului Atanasie al Alexandriei, pentru a liniști spiritele. Aceasta pentru că era convins de disponibilitatea și de puterea Sfântului Atanasie de a instaura pacea în Biserică și de capacitatea acestuia de a stinge neînțelegerile dintre creștini<sup>17</sup>.

### **4. Lupta contra ereticilor timpului.**

Marele Ierarh a luptat neostoit cu întreg valul de eretici din vremea sa. A combătut monarhianismul lui Marcel de Ancira și al lui Pavel de Samosata, apoi pe gnosticii docheți, pe Sabelie, Apolinarie de Laodiceea, Arie și Eunomie.

---

<sup>16</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 92*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 267; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 242*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 501.

<sup>17</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 66*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 234-236.

La sfârșitul secolului al II-lea și începutul celui de al III-lea, a apărut monarhianismul, ca o opoziție la sistemul gnostic, în prima fază, care a ajuns la o abordare teologică ce nu era conformă cu tradiția bisericească. Astfel, existau două grupuri de astfel de eretici. În primul grup erau cuprinși cei care nu admiteau dumnezeirea naturală a Fiului. Aceștia erau numiți *monarhianiști dinamici*, întrucât susțineau că Fiul și-a luat puterea dumnezeiască și însușirea de fiu numai printr-o înfiere, nu în chip real. Ei aveau ca reprezentant pe Pavel de Samosata și promovau o învățătură specifică ereziilor hristologice și celor trinitare. În cel de al doilea grup erau cuprinși *monarhianiștii tropici*, care se mai numeau și *patripasieni*, care erau antitrinitari și admiteau că în același ipostas sunt trei numiri. Cel mai important reprezentant al lor a fost Sabelie. Marcel de Ancira la început a susținut învățătura Sfinților Părinți de la Niceea, însă a ajuns monarhianist tropic mai târziu, căzând în erezia pe care Sfântul Vasile cel Mare o numea “primejdioasă, stricătoare și străină de credința cea sănătoasă”. De aceea, el cere apusenilor să respingă această învățătură și să osândească pe eretic, în două dintre epistolele sale<sup>18</sup>.

## 5. Combaterea gnosticilor docheți.

Ereticii gnostici susțineau că trupului Mântuitorului Iisus Hristos nu era real, ci numai unul aparent. Conducătorul acestei grupări era Valentinian, originar din Egipt, care și-a propagat învățătura la Roma, unde a întemeiat o școală, dar și o mișcare. Valentinian a murit pe la mijlocul celui de al II-lea veac. Docheții respingeau realitatea întrupării Cuvântului. Despre venirea Mântuitorului în lume spuneau că s-a făcut fără de slavă, această venire fiind însă necesară pentru ca lumea să revină la ordinea inițială, primordială. Sfântul Vasile cel Mare le-a scris locuitorilor din orașul Sozopole despre Întruparea Mântuitorului din Sfânta Fecioară Maria, învățându-i că, dacă El n-ar fi venit în trup, atunci “n-ar fi plătit morții prețul răscumpărării noastre și n-ar fi nimicit puterea morții”. Omul s-a înstrăinat de Dumnezeu, prin înșelăciunea diavolului, dar prin lucrarea Mântuitorului, noi suntem înfiați. Iar dacă nu acceptăm realitatea Întrupării Domnului și nu primim învățătura despre “trupul Său ce-

<sup>18</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 69*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 240; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 125*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 304.

resc”<sup>19</sup>, roadele binecuvântate și mântuitoare încetează să mai fie lucrătoare în viața noastră.

## 6. Combaterea sabelianismului.

Învățătura eretică a lui Sabelie a avut o influență nefastă în viața Bisericii creștine. Sabelie, care era din Ptolemaida - Pentapole, și-a desfășurat activitatea la Roma, între anii 198-217, dar a avut mulți aderenți și în Libia. Erezia răspândită de el s-a numit *sabelianism*. Se vorbea despre o singură ființă și despre o persoană divină unică, despre o singură existență și un ipostas dumnezeiesc unic. Sabelie susținea că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt decât una și aceeași Persoană.

Această învățătură a lui Sabelie și a adepților lui despre identitatea ipostatică a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, a fost rezumată de către Sfântul Epifanie al Salaminei<sup>20</sup>, care spunea că ereticii învață despre un singur ipostas, cu trei denumiri. Se face comparație cu omul, care este trup, suflet și duh, sau cu soarele, care este disc, lumină și căldură. Sabelie s-a străduit mult să apere unitatea lui Dumnezeu, vorbind despre caracterul mono-ipostatic. Pentru eretic, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt nume date unei singure Persoane și având trei denumiri. Acestea nu arată diversitatea ipostatică. Adepții acestei erezii au fost numiți “monarhianiști tropici”, întrucât propovăduiau că există trei “moduri” ale apariției lui Dumnezeu Cel Unul. Pentru Sabelie, după fiecare apariție iconomică a lui Dumnezeu, Persoana divină revelată, Tatăl, Fiul, sau Sfântul Duh, se întoarce la monada primară, simplă, fără nicio distincție internă. El nu înțelege Persoana ca pe un ipostas dumnezeiesc, ci ca pe o mască a unicei Persoane divine. Persoana divină unică lucrează la creație ca Tatăl, apoi în iconomia mântuirii lucrează ca Fiul, iar de la Cincizecime lucrează ca Sfântul Duh.

Întrucât învățătura eronată a lui Sabelie conducea la negarea întregii lucrări de mântuire a neamului omenesc prin Hristos, Sfântul Vasile cel Mare le-a scris cărmuitorilor creștinilor din Neocezarea, tocmai pentru a o combate, prezentându-le o sinteză a învățăturii ereticului,

<sup>19</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 261*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 538.

<sup>20</sup> SFÂNTUL EPIFANIE AL SALAMINEI, *Contra ereziilor*, 62, în MIGNE, P. G., 41, col. 1052.



care confunda Persoanele Sfintei Treimi. Sfântul Părinte precizează faptul că “fiecare dintre ele există într-o adevărată ipostază”<sup>21</sup>. În epistola 125 aduce argumentul Sfinților Părinți anteriori lui. În mărturisirea de credință cuprinsă în această epistolă, Marele Ierarh insistă asupra faptului că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au fiecare în parte o persoană proprie<sup>22</sup>.

## 7. Combaterea apolinarismului.

Sfântului Vasile cel Mare i-a fost adus un val de acuzații de către adepții lui Eustațiu de Sevasta, însă Marele Ierarh s-a apărat, arătând că învățătura sa nu are nimic comun cu cea a ereticului Apolinarie de Laodiceea. Aceste acuze i-au fost ridicate datorită faptului că, în tinerețea sa, Sfântul Părinte i-a scris acestui eretic o epistolă în spirit colegial. Dar mai apoi i-a condamnat acestuia greșelile doctrine<sup>23</sup>.

## 8. Combaterea arianismului în general și a eunomienilor în special.

Sfântul Părinte i-a combătut pe ereticii arieni mai ales în Epistolele sale și, pentru a se face mai ușor înțeles, a prezentat un scurt rezumat al învățăturilor lor greșite, de fiecare dată. Arieni spunea că “a fost un timp când Fiul nu era și că nu exista înainte de a se fi născut”, fiind de altă substanță decât Tatăl, supus schimbării și alterării<sup>24</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare le-a scris ierarhilor din Apus, cerându-le sprijinul pentru rezolvarea problemelor cu care el se confrunta în Răsărit. În acest sens, într-o epistolă pe care i-a adresat-o papei Damasus, el descria lupta pe care o purta cu ereticii și greutățile pe care Biserica le întâmpina în strădania de păstrare a dogmelor, arătând că acestea erau disprețuite, iar tradițiile apostolice erau ignorate. Ierarhul capadocian îi îndemna pe

<sup>21</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 210*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 431-434.

<sup>22</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 125*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 305.

<sup>23</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 129*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 311-312; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 131*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 315-316.

<sup>24</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 140*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 326-328.

creștinii din apus să arate multă râvnă pentru “propovăduirea dreaptă a Sfinților Părinți” și le cerea să aibă stăruință în rugăciune<sup>25</sup>.

Marele Ierarh a abordat tema cunoașterii lui Dumnezeu, în comparație cu învățătura ereticilor eunomieni,eretici care susțineau posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu după ființa Sa și care legau ideea de cunoaștere de aceea de închinare<sup>26</sup>. Ei spuneau: “Te închini cui știi, sau cuiva pe care nu-l cunoști?” Însă pentru Sfântul Părinte, acest proces al cunoașterii era mai complex, însemnând cunoașterea slavei și a puterii lui Dumnezeu, a înțelepciunii, bunătății și purtării Lui de grijă, a dreptății cu care judecă totul. Dar aceasta nu înseamnă posibilitatea cunoașterii ființei dumnezeiești<sup>27</sup>. El face distincția dintre ființa lui Dumnezeu, care este simplă, și însușirile Lui, lucrările Sale fiind diferite și prin acestea noi Îl cunoaștem pe Dumnezeu.

“Cunoașterea ființei dumnezeiești constă tocmai în simțământul că ființa lui Dumnezeu nu o putem cunoaște”<sup>28</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare îl muștră pe ereticul Eunomie, zicându-i:

“De unde iei tu, Eunomie, pretenția că poți cunoaște ființa dumnezeirii, câtă vreme proorocii și apostolii ne spun că este mai presus de mintea noastră?”<sup>29</sup>.

Vorbește și despre raportul care există între credință și cunoaștere. Îl combate astfel pe Eunomie, arătând neputința noastră de a cunoaște natura puterii dumnezeiești, “care depășește orice înțelegere” și necesitatea curățeniei “ochilor sufletești”, ca o condiție pentru a putea scruta “frumusețea măririi dumnezeiești”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 90*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 264.

<sup>26</sup> Pr. Lect. Drd. Iosif FERENȚ, “Pneumatologia Sfântului Vasile cel Mare, după scrierea “Contra lui Eunomiu”, în *Revista Teologică*, an VIII (80), nr. 4/1998, p. 55-72.

<sup>27</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 234*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 482.

<sup>28</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 234*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 483.

<sup>29</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Contra lui Eunomie*, la Pr. Prof. Dr. Teodor BODO-GAE, “Strădaniile Sfântului Vasile cel Mare pentru unitatea Bisericii”, în *Mitropolia Banatului*, an XIII (1963), nr. 11-12, p. 500.

<sup>30</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 235*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 485; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 16*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*,

## 9. Lupta împotriva ereticilor pnevmatomahi.

Acești eretici erau luptători împotriva Duhului Sfânt. Erezia a fost combătută și condamnată la cel de al II-lea Sinod ecumenic (Constantinopol, anul 381). Sfinții Părinți de la acest Sinod au avut ca temei lucrarea Sfântului Vasile cel Mare, "Despre Sfântul Duh"<sup>31</sup>, pe care au folosit-o, iată, la doar 2 ani după trecerea sa la cele veșnice. Marele Ierarh capadocian a desfășurat o activitate intensă de limitare a influențelor negative pe care pnevmatomahii o aveau asupra credinței Bisericii, în ultima parte a vieții sale. El și-a aflat cel mai mare sprijin în rândul preoților slujitori din vremea sa, în special a acelor din Tars, cărora le-a adresat o epistolă, care poartă numărul 113. În această epistolă, le cerea să rămână statornici în credință<sup>32</sup>, întrucât pedeapsa celor care învață altfel decât Biserica, nu poate fi decât aceea a excluderii din comunitate și a îndepărtării din sânul Bisericii<sup>33</sup>.

Ereticii pnevmatomahii erau "hulitori de Dumnezeu", deoarece așezau pe Sfântul Duh în rândul firii și Îl considerau zidire și slujitor. Aceasta "depășește puterea noastră de înțelegere"<sup>34</sup>, iar creștinii nu trebuie să gândească în acest fel lucrurile dumnezeiești.

Sfântul Vasile cel Mare sublinia deoființimea Duhului Sfânt, a Mângâietorului, cu Tatăl și cu Fiul.

"Mintea noastră, luminată de Duhul Sfânt, privește spre Fiul și contemplează pe Tatăl, ca și cum L-ar vedea într-o oglindă"<sup>35</sup>.

---

vol. 12, p. 149-150; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 150*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 336.

<sup>31</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G.. COMAN, "Elementele demonstrației în tratatul Despre Sfântul Duh al Sfântului Vasile cel Mare", în *Studii Teologice*, seria a II-a, an XVI (1964), nr. 5-6, p. 275-302.

<sup>32</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 113*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 293-294.

<sup>33</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 128*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 309-311.

<sup>34</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 125*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 306.

<sup>35</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 226*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 471.

Cinstirea care se cuvine Sfântului Duh găsește un argument solid în principiul omotimiei<sup>36</sup>. Sfântul Părinte amintește și formula de la Sfântul Botez, când ne închinăm celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, Care sunt egale “atât ca timp, cât și ca rang”, fără a despărți pe Duhul de Tatăl și de Fiul, fără a-L trece în rândul creaturilor<sup>37</sup>.

Duhul Sfânt este “izvor de sfințenie”, deofință cu Tatăl și cu Fiul. Nu este o creatură sau un rob. El nu are fire mărginită, ci putere dumnezeiască, fiind “împreună-lucrător al Tatălui și al Fiului”. Biserica a botezat dintru început în numele celor trei Persoane ale Sfintei Treimi.

A spune despre Duhul că este o creatură înseamnă a-L huli, căci știm că făptura este roabă, pe când Duhul este Cel Care ne redă libertatea. Duhul Sfânt este dătător de viață, în timp ce făptura își primește viața de la altcineva, este învățată și sfințită, în timp ce Duhul ne învață și ne sfințește<sup>38</sup>.

Numeroase sunt lucrările Sfântului Duh: facerea de bine, sfințirea, înțelepciunea, dreptatea, tăria, puterea și celelalte, acestea referindu-se concomitent și în aceeași măsură și la Tatăl și la Fiul, care “împreună sfințesc, împreună dau viață, luminează. Lucrările tuturor Celor trei Persoane treimice sunt lucrări comune<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Pr. Magistrand. Ioan CHIRVASIE, “Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, an X (1958), nr. 7-8, p. 480 și urm.

<sup>37</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 52*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 216-219; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 251*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 521.

<sup>38</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 8*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 140; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 226*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 471; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 159*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 347. “Nu este posibil ca atunci când auzi (cuvântul) Duh să-ți închipui o ființă limitată, supusă schimbărilor și transformărilor, sau întru totul asemenea creaturilor, ci, îndreptându-ți mintea către cele superioare, este necesar să te gândești la o fire spirituală, cu putere infinită, nelimitată de spațiu... Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie...”, la SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 38-39.

<sup>39</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 189*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 386, 388; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 105*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, p. 285-286.

Din egalitatea de cinstire ce I se aduce (omotimia) și chiar din formula: “Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh” se poate deduce egalitatea Duhului cu Tatăl și cu Fiul<sup>40</sup>. Sfântul Vasile cel Mare, prin învățătura despre Persoana și lucrarea Sfântului Duh, contribuie la păstrarea și refacerea unității de credință în vremea sa.

## 10. Concluzii.

Contribuția sa la învingerea ereziilor timpului este vastă. El luptă contra monarhianismului și a lui Marcel de Ancira, un monarhianist tropic, despre a cărui învățatură spune că este primejdioasă și “străină de credința cea sănătoasă”. Luptă și împotriva sabelianismului, care vorbea despre o singură persoană, un singur ipostas dumnezeiesc, ce se manifestă în trei “moduri”.

Combate mai ales arianismul și pe pnevmatomahi, subliniind deoființimea Persoanelor Treimice. Ne trimite la mărturisirea de la Niceea (325), unde Părinții Sinodali spuneau despre Fiul că este

“Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”.

Pentru Marele Ierarh, unitatea credinței înseamnă mărturisirea credinței proclamată la Sinoadele ecumenice.

Sfântul Vasile cel Mare este împăciuitoare și dornic de a face orice pentru refacerea unității credinței noastre. Teologii zilelor noastre privesc întreaga sa activitate ca pe “un răspuns la problemele puse de crizele epocii sale”. Lucrarea sa este izvorâtă din nevoia resimțită de Marele Ierarh de a vindeca rănilor comunității bisericești, răni provocate de stricarea unității credinței, prin apariția ereziilor.

Sfântul Vasile cel Mare nu a scris o lucrare despre unitatea Bisericii, nici o alta, în care să detalieze ideea unității de credință și a necesității ei. Din toată opera și activitatea sa străbate însă preocuparea constantă pentru acest ideal mereu valabil pentru noi creștinii. Biserica este o “comuniune” și o “frăție duhovnicească”, bazată pe iubire. În această frăție, desigur, nu trebuie să fie dezbinare, ci unitate de simțire și de credință. Unitatea creștinilor înseamnă și unitatea lor de rugăciune, dar și împărtășirea cu aceleași Sfinte Taine, la care ne cheamă prin Sfânta sa Liturghie ce îi poartă numele.

<sup>40</sup> Pr. Drd. Ion POPESCU, “Persoana și lucrarea Sfântului Duh în scrierea Sfântului Vasile cel Mare ”De Spiritu Sancto”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, an XLII (1990), nr. 4, p. 30-32.

## Prevederi canonico-juridice în legătură cu Taina Sfintei Cununii

**Pr. Drd. Nicolae-Cătălin MIRIȘAN**

nicolaemirisan@yahoo.com

### **Abstract:**

*Holy Mystery of Marriage is a sacred act of divine origin whereby the grace of the Holy Spirit is given to a man and a woman who are freely-joined in holy matrimony. By his presence in the wedding at Cana of Galilee, our Saviour Jesus Christ honoured the marriage, raising it from the order of nature to the order of grace, thus showing the decisive importance of this sacred establishment. Ever since the beginning, the holy canons have clearly defined the Christian understanding of the Sacrament of Marriage and have consecrated its role and importance in the world. This study aims to highlight the canonical, legal, and church-related aspects of the Holy Mystery of Marriage, approaching a series of subtopics such as: the conditions that the candidates for marriage must fulfil (religious, moral, physical and social conditions), the canonical rules on how to administer the Holy Mystery of Marriage, the legal effects of marriage (both church-related and civil), impediments to marriage, explanation of marriage termination and divorce etc. Approaching the Sacrament of Marriage from all these points of view reiterates the Church's concern for the accurate fulfilment of all the conditions and regulations established for the performance of this sacred, divine act, with such important consequences in man's life.*

### **Keywords:**

*nuptials, the wedded pair, spouses, the church, impediments, family, canons, relationship, engagement, divorce*

**T**aina Nunții este un act sfânt, de origine dumnezeiască, în care, prin arhieru sau preot, se împărtășește harul Sfântului Duh, unui bărbat și unei femei care se unesc liber în căsătorie, care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică<sup>1</sup>. În cadrul Tainei Cununii se desăvârșește prin har, înțelegerea dintre două persoane – bărbat și femeie – prin lucrare sfântă. Ca binecuvântare religioasă a căsătoriei, cununia mai poartă numele, în sens general, și căsătorie religioasă - binecuvântată de Biserică, aceasta nereducându-se doar la Sfânta Taină a Cununii, ci este formată și dintr-o parte nereligioasă, care constă în înțelegerea firească stabilită prin consensul persoanelor care încheie căsătoria<sup>2</sup>.

Prin participarea la nunta din Cana Galileii, Mântuitorul Hristos a cinstit nunta, ridicând-o din ordinea naturii în ordinea harului, arătând prin aceasta importanța determinantă a acestui sfânt așezământ. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel se exprimă astfel: „*Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos și în Biserică*” (Efeseni 5, 32). Ea este taina iubirii și a vieții, decât care mai mare este doar unirea dintre Hristos și Biserica Lui, Hristos fiind mirele, iar Biserica mireasa Lui. Hristos însuși o întemeiază, Sfânta Biserică o sfințește și face din ea cale către Împărăție, dar o și apără de toate atacurile ce se abat asupra ei, recurent, constant, în decursul timpului.

Dintru început, sfintele canoane au definit precis înțelegerea creștinească cu privire la Taina Nunții și au statornicit rolul și importanța acesteia în lume. Astfel, *Canonul 51 Apostolic* hotărăște:

„Dacă vreun episcop sau presbiter sau diacon, sau oricine din catalogul (cinul) preoțesc se ține departe (s-ar 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

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 118, îl citează pe H. ANDRUTSOS, *Dogmatica*, trad. rom., p. 420.

<sup>2</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan FLOCA, *Drept Canonic Ortodox – Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 67.

să fie lepădat din Biserică (să se afurisească). Asemenea și laicul”.

De asemenea, *Canoanele 1, 10 și 14 Gangra*, în același sens, precizează:

„Dacă cineva ar defăima nunta, și pe aceea ce se culcă cu bărbatul său, credincioasă fiind și evlavioasă, ar urgisi-o și ar defăima-o, ca și cum nu ar putea intra în Împărăția cea Cerească, să fie anatema!”

respectiv:

„Dacă cineva din cei ce trăiesc în feciorie pentru Domnul, și-ar bate joc de căsătorii, să fie anatema!”

și:

„Dacă vreo femeie ar părăsi pe bărbatul său și ar vrea să se retragă, scârbindu-se de căsătorie, să fie anatema!”

Săvârșitorul cununiei este arhiereul sau preotul, vechile Pravile oprindu-i pe ieromonahi să officieze nunta, ca unii care depus votul castității și care nu pot lua parte nici la dansul ritual „*Isaie, dănțuiește ...*”, nici la ospățul și petrecerea cu care e însoțită de obicei nunta. De asemenea, Pravila Mare amintește că preotul poate săvârși cununia propriilor fii, doar dacă nu există alt preot.

În legătură cu primitorii tainei, Sfintele Canoane opresc căsătoriile mixte: între creștini și necreștini, sau între ortodocși și neortodocși, catolici și protestanți. *Canonul 72 Trulan* interzice în mod absolut, asemenea căsătorii, declarând nule pe cele care s-ar încheia:

„Să nu se îngăduie ca bărbatul ortodox să se lege (prin căsătorie) cu femeia eretică, nici ca femeia ortodoxă să se unească (prin căsătorie) cu un bărbat eretic, ci de s-ar vădi că s-a făcut un lucru ca acesta de către unul dintre toți, căsătoria (nunta) să se socotească fără de tărie, și căsătoria (însoțirea nelegiuită) să se desfacă – căci nu se cade a amesteca cele ce n-au amestecare ...”

Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă Română, urmând și practicile celorlalte Biserici Ortodoxe, ținând seama de faptul că în realitate căsăto-



riile mixte nu pot fi evitate, ele nefiind oprite de legislația civilă, a reglementat încheierea căsătoriilor mixte prin

„Regulamentul pentru relațiunile bisericești ale clerului ortodox român cu creștinii eterodocși”

din anul 1881, acesta specificând posibilitatea binecuvântării de către preoți a unor asemenea căsătorii, însă cu respectarea uzului, potrivit căruia toți copiii care vor rezulta dintr-o asemenea căsătorie să devină membri ai Bisericii Ortodoxe<sup>3</sup>.

Cât privește nașii, rolul acestora, atât la logodnă, cât și la cununie, este acela ce a fi martori și garanți ai seriozității angajamentelor reciproce asumate de viitorii soți și ai trăinicieii legăturii lor. Aceștia trebuie să fie ortodocși, cu viețuire creștinească exemplară și mai în vârstă decât mirii.

Locul săvârșirii slujbei cununii este, bineînțeles, în bisericile parohiale și nu în case sau alte spații special-amenajate. În acest sens, amintim aici Hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, cu nr. 311/2013, privind necesitatea respectării rânduinelor liturgice referitoare la oficierea Tainei Sfintei Cununii numai în locașurile de cult parohiale.

Despre timpul săvârșirii Tainei Cununii, precizăm că, în conformitate cu rânduielele bisericești, nu se fac nunți: în vremea posturilor de peste an, în Săptămâna Luminată, în răstimpul dintre Crăciun și Bobotează, în Duminica Rusaliilor, în toate praznicele împăratești și în ajunul acestora<sup>4</sup>.

Pentru ca Taina Sfintei Cununii să-și îplinească scopul, dar și pentru asigurarea unei stări firești de sănătate religioasă, morală, fizică și socială pentru cei ce voiesc să-și întemeieze o familie, este necesară împlinirea **din partea candidaților la căsătorie** a unor **condiții**<sup>5</sup> obligatorii și anume: religioase, morale, fizice și sociale.

*Condițiile religioase* impun celor ce urmează a se cununa o seamă de prevederi: credința ortodoxă; botezul valid; calitatea de membru al Bise-

<sup>3</sup> *Slujba Logodnei și a Cununii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016, p. 147-148.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială*, Ediția a treia, Editura Nemira, București, 2002, p. 311-313.

<sup>5</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan FLOCA, *Drept Canonice Ortodox – Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 69-71.

ricii cu toate drepturile (persoana în cauză să nu fie excomunicată, dată anatemei sau supusă vreunei alte pedepse care ar putea-o opri de la primirea Sfintei Taine a Cununiei); niciuna dintre cele două persoane să nu fie căsătorită bisericește sau civil ori logodită bisericește cu altă persoană, iar dacă au fost căsătoriți să obțină divorțul bisericesc, în cazul în care au fost și cununați, sau divorțul civil, în cazul în care au fost căsătoriți doar civil; niciunul să nu fi fost căsătorit de trei ori; cei doi să nu se afle în legătură de înrudire spirituală sau religioasă în astfel de grade în care este oprită căsătoria după rânduielile bisericești; niciunul să nu fie de altă religie sau confesiune, nici eretic, nici schismatic; bărbatul să nu fie hirotonit sau hirotosit în vreo treaptă a preoției și nici hirotosit în treapta de ipodiacon (*Canonul 26 Apostolic* prevede:

„Dintre cei care au intrat în cler neînsurați, orânduim că se pot căsători numai citeții și psalții care vor”,

deci nu și ipodiaconii, cu atât mai puțin cei din treptele superioare ale clerului); niciuna dintre persoane să nu fi depus voturile monahale, sau alte feluri de voturi (votul necăsătoriei, pe care și-l asumau femeile ce făceau parte din asociațiile religioase ale presbiterelor, văduvelor, ascetelor, fecioarelor și diaconeselor – *Canoanele 15 și 16 IV Ecumenic* precizează:

„Femeia înainte de 40 de ani să nu se sfințească (hirote-sească, consacre) întru diaconiță, dar și aceasta să se facă după o ispitire cu luare-aminte (cercetare temeinică). Iar dacă primind hirotesia și rămânând un timp oarecare în slujbă, se dă pe sine căsătoriei, batjocorind harul lui Dumnezeu, una ca aceasta să fie dată anatemei, împreună cu acela ce s-a legat cu ea”,

respectiv:

„Nu este îngăduit ca fecioara care s-a închinat (consfințit, consacrat) pe sine Domnului Dumnezeu, de asemenea nici monahiilor, să încheie căsătorie. Iar dacă s-ar afla făcând aceasta, să fie afurisite (excomunicate). Dar am orânduit ca episcopul locului să aibă putere de a fi cu pogorământ față de acestea”); să aibă nași ortodocși, cununați bisericește.

În categoria *condițiilor morale* ce-i implică pe primitorii Tainei Cununii, amintim: aceștia trebuie să fie conștienți și pe deplin responsabili în

fața deciziei de a se cununa; să aibă discernământul de a consimți în mod liber sau de a pronunța în mod liber consensul pentru încheierea căsătoriei, acesta nefiind prejudiciat de nimic; să fie morali, adică să nu fi săvârșit acte grave care i-ar putea compromite moral, dovedindu-i ca inapți sau nedemni pentru încheierea căsătoriei; persoanele cu care se căsătoresc candidații la preoție să fie fecioare și, în general, să fie de condiție morală ireproșabilă (*Canoanele 17 și 18 Apostolic* menționează în acest sens următoarele:

„Cel care s-a legat cu două căsătorii după botez, sau care a luat concubină, nu poate să fie episcop sau presbiter sau diacon, sau peste tot orice altceva din rândul clerului”,

respectiv:

„Cel ce a luat în căsătorie văduvă, sau lepădată, sau desfrânată, sau sclavă, sau vreuna dintre cele de pe scenă, nu poate să fie episcop sau presbiter sau diacon, sau peste tot orice altceva din rândul clerului”);

cei doi să nu fie în legătură de înrudire morală, în gradele în care Biserica nu permite căsătoria, adică să nu fie rudă prin adopțiune sau înfiere, ori prin tutelă, în gradele în care ar fi oprită căsătoria. Este de folos a aminti tot aici un aspect moral prevăzut de *Pravila Mare*<sup>6</sup> și anume: între cei doi viitori miri trebuie să existe unele asemănări, dintre care se insistă mai mult asupra vârstei celor doi, precum și asupra necesității mărturisirii aceleiași credințe. Sunt apreciate ca extrem de nepotrivite și periculoase din punct de vedere moral căsătoriile între un tânăr și o femeie în vârstă, sau invers, între o tânără și un bărbat în vârstă. În acest sens, *Pravila* condamnă diferențele foarte mari de vârstă dintre cei doi miri, fie în favoarea bărbatului, fie în favoarea femeii, condamnând faptul în sine ca fiind rușinos și chiar batjocoritor<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Pravila cea Mare* sau *Pravila de la Târgoviște*, cunoscută și sub denumirea de *Îndreptarea Legii*, este atribuită ca alcătuire, Mitropolitului Ștefan al Țării Românești, la anul 1652 și reprezintă un remarcabil succes al activității cultural românești, bazate pe colaborarea dintre Biserică și Stat. A fost tradusă în românește din limba greacă de către ieromonahul Daniil Panoneanul. Întrucât tipărirea ei s-a făcut cu aprobarea autorităților bisericești competente, ea a devenit corpusul oficial de legi al Bisericii Române de Răsărit, fiind aplicată în viața socială a vremii.

<sup>7</sup> Pr. Miron M. DAN, „Principii de morală privitoare la familie în *Pravila Mare*”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11-12 / 1969, p. 1189.

Dispozițiile Pravilei cu privire la raporturile de vârstă dintre cei care se căsătoresc arată existența unor abateri grave în această privință de la principiile morale care reglementează căsătoria.

Principalele *condiții fizice* pe care trebuie să le îndeplinească viitorii miri sunt: să nu fie de același sex, ci bărbat și femeie; să aibă sănătate fizică așa încât, din cauza anumitor boli, să nu pună în pericol sănătatea celuilalt și a urmașilor; să aibă integritatea și capacitatea fizică necesară îndeplinirii îndatoririlor conjugale; să aibă vârsta stabilită ca majorat matrimonial, adică vârsta pe care o stabilesc legile de stat și cele bisericești (căsătoria se poate încheia dacă viitorii soți au împlinit vârsta de optsprezece ani, iar pentru motive temeinice, minorul care a împlinit vârsta de șaisprezece ani se poate căsători în temeiul unui aviz medical, cu încuviințarea părinților, sau, după caz a tutorelui; în cazul în care unul dintre părinți refuză să încuviințeze căsătoria, instanța de tutelă hotărăște și asupra acestei divergențe, având în vedere interesul superior al copilului<sup>8</sup>); să fie prezenți în mod fizic la încheierea căsătoriei, ca și la administrarea Sfintei Taine a Cununiei; cei doi să nu fie în legătură de înrudire fizică, adică de sânge sau de cuscrie, în astfel de grade în care Biserica nu le permite căsătoria.

În fine, *condițiile sociale* obligatorii de îndeplinit din partea primitorilor cununii sunt: aceștia să fie cetățeni ai statului în care vor să încheie căsătoria și să aibă libertatea exercitării drepturilor civile, nefiind ținuți de vreo interdicție; să aibă deplină libertate socială, neaflându-se în detenție sau în astfel de situații în care nu pot să ia singuri decizia de a se căsători și nici nu o pot duce la îndeplinire, decât cu aprobarea altora de care depind; să aibă aprobarea autorității superioare sau a organismelor competente, când este necesară o astfel de aprobare pentru persoanele aflate în situații deosebite, fie sub raportul libertății sociale, fie sub acela al profesiei sau funcției (este și cazul binecuvântării arhiericești pentru candidații la hirotonie); să încheie în prealabil căsătoria civilă și să prezinte dovada acesteia preotului care va oficia slujba cununii.

Foarte important de amintit aici este și importanța respectării tuturor ***rânduinelilor canonice cu privire la modul în care se administrează Taina Cununii***<sup>9</sup>. Astfel, persoanele care se pregătesc pentru căsătorie

<sup>8</sup> Conform *Codului Civil*, Art. 272, Editura Rosseti International, București, 2018, p. 79.

<sup>9</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, *Drept Canonic Ortodox – Legislație și administrație bisericească*, vol. II, p. 71.

se vor mărturisi în Taina Spovedaniei; vor face așa-zisele vestiri, în cazul și în locul unde acestea se practică, având ca scop posibilitatea de a fi oprită încheierea respectivei căsătorii dacă ar exista impedimente grave și tănuite, sau de la care nu s-a obținut dispensă; cununia nu se săvârșește în vreme de post; se oficiază exclusiv în biserică; se săvârșește întru totul după rânduiala liturgică și tipiconală statornicită în cărțile de cult specifice; nu se repetă, în sensul de a nu se favoriza prin repetarea cununii unor persoane valid cununate nici un fel de credință deșartă sau superstiție; să se obțină în cazurile necesare și posibile, cum ar fi: pentru vremea de post sau timp oprit etc.

Prezentăm, în cele ce urmează, ansamblul de **norme canonice privind Căsătoria**<sup>10</sup>:

- aceasta este instituită de Dumnezeu (*Can. 51 ap.; 21 Gangra*);
- clericul care se abține de la căsătorie, nu pentru înfrânare, ci pentru că o consideră păcat, să se caterisească și să se lepede din Biserică (*Can. 51 ap.*);
- pentru cel ce defaimă căsătoria să fie anatema (*Can. 1, 4, 9, 10, 14 Gangra*);
- căsătoria după hirotonie este oprită. Cei ce au intrat în cler necăsătoriți nu se mai pot căsători, afară de cazul când sunt numai citeți sau cântăreți. Cei ce încalcă această dispoziție să se caterisească (*Can. 26 ap.; 3, 6, 13 Trulan; 11 Neocezarea*);
- căsătoria dintre ortodocși și eretici sau păgâni nu este permisă. Cel ce nu respectă această dispoziție se afurisește. Dacă, însă, doi eterodoxi au încheiat o căsătorie legală și unul dintre ei se convertește apoi la credința ortodoxă, iar celălalt rămâne tot eterodox, căsătoria lor să nu se desfacă, dacă soții se învoiesc să trăiască împreună mai departe (*Can. 72 Trulan; 14 IV ecum.; 10 Laodicea; 23 Ioan Post.*);
- căsătoria ortodocșilor cu ereticii este permisă numai în cazul în care partea eretică făgăduiește că va trece la ortodoxie (*Can. 31 Laodicea; 14 IV ecum.*);

<sup>10</sup> *Slujba Logodnei și a Cununii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016, p. 154-157

- cel ce a avut o concubină sau s-a căsătorit cu o văduvă, ori divorțată, ori desfrânată nu poate fi cleric (*Can. 17, 18 ap.; 3 Trulan*);

- căsătoria (consecutiv) cu două surori sau cu două ne poate de frate sau de soră este oprită (*Can. 19 ap.; 5 Teofil Alex.*);

- pentru diaconițele care se căsătoresc să fie anatema și pentru ele, și asupra celor care le iau de soții (*Can. 15 IV ecum.*);

- nu se cuvine a se face nunți în Patruzecime (*Can. 52 Laodiceea*);

- cel ce se căsătorește cu logodnica altuia să se pună sub acuză de adulter (*Can. 98 Trulan; 22 Ioan Post.*);

- cei ce s-au căsătorit cu două surori, sau cel ce a luat pe soția fratelui său, ori pe sora soției sale, nu se primește la pocăință înainte de a se desface acea căsătorie nelegiuită (*Can. 23, 78, 87 Sf. Vasile cel Mare; 11 Timotei Alex.*);

- cel ce, din neștiință, încheie o căsătorie nelegiuită să fie tratat cu blândețe, dacă desface căsătoria și regretă în mod sincer ceea ce a făcut (*Can. 13 Teofil Alex.*);

- presbiterul care, din neștiință, a încheiat o căsătorie ilegală pierde dreptul de a săvârși serviciul divin, însă i se permite să poarte denumirea de presbiter și să șadă între preoți, bineînțeles dacă a desfăcut căsătoria ilegală (*Can. 26 Trulan; 27 Sf. Vasile cel Mare*);

- canonul femeii care s-a recăsătorit, deși nu s-a încredințat că bărbatul e mort, să fie ca pentru adulter (*Can. 31 Sf. Vasile cel Mare*);

- femeia căsătorită cu doi frați succesiv, va face pocăință până la moarte (*Can. 2 Neocezareea*);

- recăsătorirea femeii, în lipsa bărbatului neîntors din război, este îngăduită (*Can. 93 Trulan*);

- căsătorirea femeii, din lipsa bărbatului neîntors de la oaste, fără ca aceasta să fie cunoscută se osândește ca preacurvia (*Can. 36 Sf. Vasile cel Mare*);

- căsătorirea femeii, din neștiință cu bărbat fugit de la nevastă, se iartă (*Can. 46 Sf. Vasile cel Mare*);

- căsătorirea femeii supuse (la părinți sau stăpâni), fără voia și îngăduința lor, este socotită ca desfrânare și se anulează (*Can. 42 Sf. Vasile cel Mare*);
- căsătorirea fiilor de clerici cu eretici sau păgâni, este oprită (*Can. 29 Cartagina*);
- căsătorirea legiuită a văduvei, este admisă (*Can. 41 Sf. Vasile cel Mare*);
- căsătorirea nelegiuită nu se binecuvintează, se desparte (*Can. 46 Sf. Vasile cel Mare; 11 Timotei Alex.; 13 Teofil Alex.*);
- căsătorirea oprită între rude se osândește ca adulterul (*Can. 68 Sf. Vasile cel Mare*);
- căsătoria a III-a și a IV-a, sunt oprite ca desfrânare (*Can. 50 Sf. Vasile cel Mare*);
- căsătorirea cu sora soției după moartea acesteia, este interzisă (*Can. 87 Sf. Vasile cel Mare*).

Din punct de vedere juridic, o căsătorie încheiată cu observarea tuturor condițiilor necesare în acest scop și binecuvântată de Biserică prin administrarea Sfintei Taine a Cununii, produce în mod firesc o serie de **efecte juridice**<sup>11</sup>, dintre care unele sunt reglementate de Biserică, iar altele prin legile de stat.

*Efectele juridice ale cununii, de care se ocupă legile bisericești*<sup>12</sup> sunt foarte important de observat și anume: cei căsătoriți și cununați sunt considerați ca formând cea mai mică unitate socială religioasă, adică familia creștină, care împreună cu altele asemenea ei, intră în alcătuirea unei comunități locale creștine sau a unei unități bisericești locale (parohie); deși fiecare din cele două persoane își păstrează individualitatea sa, ele sunt socotite ca formând un trup și contează ca atare în toate regulile privitoare la rudenie, precum și la calcularea gradelor de înrudire; între soți se creează îndatoriri și drepturi reciproce și egale, sub raport religios; soții au aceleași drepturi și îndatoriri față de copii; legătura creată prin Taina Sfintei Cununii îi obligă pe cei doi soți să viețuiască împreună până la sfârșitul vieții; încetarea căsătoriei este admisă numai pentru cauza na-

<sup>11</sup> Diac. Miron MIHUȚ, "Legislația română cu privire la căsătorie și familie în ultimii douăzeci de ani", în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1-2 / 1967, p. 224-227.

<sup>12</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, *Drept Canonic Ortodox – Legislație și administrație bisericească*, vol. II, p. 72.

turală a morții și din cauze asimilate cu moartea; divorțul nu se îngăduie, în principiu, decât pentru adulter și în mod excepțional, pentru motive care pot fi asimilate cu moartea parțială sau totală, fie fizică, fie religioasă, fie morală sau civilă.

*Efectele juridice ale căsătoriei de care se ocupă legile de stat* sunt mult mai numeroase și mai variate, ele fiind prevăzute mai cu seamă în Codul civil<sup>13</sup> (capitolul „Despre familie”), dintre care amintim: în România statul ocrotește căsătoria și familia; el sprijină, prin măsuri economice și sociale, dezvoltarea și consolidarea familiei; bărbatul și femeia au drepturi și obligații egale în căsătorie; soții hotărăsc de comun acord în tot ce privește căsătoria; este oprit să se căsătorească bărbatul care este căsătorit sau femeia care este căsătorită; soții pot să-și păstreze numele lor dinaintea căsătoriei, să ia numele unuia sau altuia dintre ei sau numele lor reunite, după care sunt obligați să poarte în timpul căsătoriei numele comun declarat; soții sunt obligați să contribuie, în raport cu mijloacele fiecăruia, la cheltuielile căsniciei; bunurile dobândite în timpul căsătoriei, de oricare dintre soți, sunt, de la data dobândirii lor, bunuri comune ale soților, ei administrează și folosesc împreună bunurile comune și dispun tot astfel de ele; căsătoria încetează prin moartea unuia dintre soți sau prin declararea judecătorească a morții unuia dintre ei; căsătoria se poate desface prin divorț; oricare dintre soți poate cere divorțul atunci când starea sănătății sale face imposibilă continuarea căsătoriei; la desfacerea căsătoriei prin divorț, soții se pot învoi ca soțul care, a purtat în timpul căsătoriei numele de familie al celuilalt soț, să poarte acest nume și după desfacerea căsătoriei; copilul născut în timpul căsătoriei are ca tată pe soțul mamei; copilul din căsătorie ia numele de familie comun al părinților; ambii părinți au aceleași drepturi și îndatoriri față de copiii lor minori, fără a deosebi după cum aceștia sunt din căsătorie, din afara căsătoriei ori înfiați etc.

Un alt aspect important de amintit este cel legat de *pedicile sau impedimentele la căsătorie*<sup>14</sup> și la cununia religioasă, în sensul de lipsuri ale condițiilor necesare pentru încheierea căsătoriei și administrarea Sfin-

<sup>13</sup> Conform *Codului civil*, Art. 307-328, Editura Rosseti International, București, 2018, p. 86-90.

<sup>14</sup> Pr. Asist. Dr. Nicolae DURĂ, „Impedimente la căsătorie în lumina hotărârilor celei de a doua Conferințe Panortodoxe Presinodale”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 7-8 / 1984, p. 404-416.



tei Taine a cununiei. Dintre acestea, cele care survin mai des și care necesită atât pricepere cât și atenție deosebită, deoarece provoacă complicații și chiar grave neînțelegeri, care afectează căsătoria și scopul acesteia, sunt câteva din cele privitoare la primitorii Sfintei Taine a Cununii și care constau în lipsa unor condiții la încheierea acesteia, cum ar fi:

1. Cele care provin din *înrudire* religioasă, morală, sau fizică. Atunci când aceasta se constată în anumite grade sau trepte care exprimă o înrudire mai îndepărtată, ea nu constituie o piedică la căsătorie și cununie, sau reprezintă o piedică ce poate fi înlăturată pe cale de dispensă. Când însă înrudirea primitorilor se constată a fi în grade prea apropiate, atunci aceasta poate constitui o piedică de la care nu se poate acorda dispensă, caz în care căsătoria se oprește. În cazul în care căsătoria totuși s-a încheiat, ea se anulează sau este socotită ca și cum nu s-ar fi încheiat, devenind nulă.

2. Impedimentele cu privire la *lipsa consensului liber* relevă faptul că acesta poate fi viciat, nu numai de lipsa de maturitate, adică de starea de minorat în care s/ar afla unul dintre primitorii Tainei Cununii, ci și din alte cauze care ar putea determina vre-o persoană să-și dea consimțământul chiar împotriva propriei voințe, cum ar fi: violența, răpirea, înscenarea unor situații, înșelăciunea, amăgirea, spaima și teama pe care o provoacă amenințările grave prin care se exercită presiuni morale. Consens viciat, considerat cu totul inexistent, se socotește și atunci când vreunul din primitorii Tainei cununiei este atins de debilitate sau alienație mintală, se află în stare de ebrietate, sunt puși sub tutelă, dacă aceștia nu au avut consimțământul tutorilor. În aceeași situație se găsesc și cei cărora li s-a aplicat pedeapsa complementară a interdicției exercitării drepturilor civile, însă numai până la expirarea termenului pentru care li s-a aplicat această pedeapsă.

3. Impedimentele în legătură cu *starea civilă* a vreunuia dintre primitorii Tainei cununiei, acestea vizează: statutul de logodit, starea de căsătorie a unuia dintre viitorii miri, precum și starea civilă de celibatari a monahilor.

Logodna civilă nu constituie pentru niciunul din logodnici impediment la căsătoria oricăruia din ei cu o altă persoană. Logodna bisericească însă constituie pentru fiecare din logodnici impediment la cununia religioasă a oricăruia din ei cu o altă persoană. Este motivul pentru care, în cazul în care cei logodiți bisericește nu se mai înțeleg și doresc să se căsătorească cu o altă persoană decât cea cu care au fost logodiți și intenționează să se

cunune religios, este absolut necesar să se ceară desfacerea logodnei bisericești. În cazul special al candidatului la preoție, logodna bisericească pe care a încheiat-o anterior cu altă persoană, chiar dacă a obținut desfacerea ei, constituie impediment la hirotonie.

Statutul de căsătorit al unuia dintre cei ce voiesc să primească Taina Nunții, poate fi atât ca și persoană căsătorită doar civil, cât și ca persoană căsătorită civil și cununată bisericește. Și într-un caz și în altul, această stare civilă constituie impediment la încheierea unei noi căsătorii, din acea categorie care nu permite înlăturarea lor pe cale de dispensă. Dacă totuși se încheie o nouă căsătorie, existând acest impediment, căsătoria este socotită nulă, iar cei care au determinat-o sunt supuși pedepselor corespunzătoare, fie că este vorba despre delegatul de stare civilă care ar oficia căsătoria, fie că e vorba de slujitorul bisericesc ce ar binecuvânta o astfel de căsătorie prin administrarea Sfintei Taine a Cununii. Prin căsătorirea a două personae care se găsesc, ori amândouă, ori numai una dintre ele, în situația legală de căsătorită, din partea acestora se săvârșește un act de bigamie, iar din partea celor care încheie căsătoria civilă sau cununia religioasă, se săvârșește un act de consacrare a bigamiei, prin puterea legii de stat, respectiv prin conferirea harului pe care îl mijlocește Taina Sfintei Cununii. Clericul nu poate administra Taina Cununii persoanelor care se află în această stare, decât după ce vor obține atât divorțul civil, cât și pe cel bisericesc, în cazul în care au fost căsătorite civil și religios, sau numai divorțul civil, în cazul în care s-a oficiat doar căsătoria civilă.

Cât privește starea civilă de celibatari a monahilor, menționăm că legile civile nu socotesc starea civilă monahală ca pe o stare aparte de celibat, ci o socotesc ca o stare celibatară comună și, ca urmare, ele permit căsătoria monahilor în condițiile în care o permit oricăror alte categorii de persoane, indiferent de starea religioasă sau socială în care s-ar găsi. Cu toate acestea, slujitorii Bisericii sunt opriți cu desăvârșire să officieze cununia monahilor care ar dori sau arc ere să fie cununați, sub sancțiunea sau pedeapsa caterisirii. Odată ce a fost introdusă în Biserică rânduiala potrivit căreia niciun membru al clerului nu are dreptul de a se mai căsători după hirotonie, acest așezământ canonic a făcut ca hirotonia să constituie un impediment la căsătorie. Acest impediment este socotit, asemeni impedimentului stării civile de monah, ca unul care nu poate primi dispensă.

4. Alături de cele prezentate mai sus, menționăm și impedimentul la căsătorie ce constă în *lipsa însușirilor morale* necesare în acest scop. Ast-

fel de situații apar atunci când una din persoanele care vor să se căsătorească s-a făcut vinovată de crimă și mai ales în cazul când s-a făcut vinovată de omorul soțului sau a soției, sau chiar și numai de atentatul la viața soțului sau soției, din vre-o căsătorie anterioară. Este mai mult decât evident că cei vinovați de asemenea fapte sunt loviți complet de nedemnitate morală, nefiind vrednici să mai încheie vreo căsătorie, aceștia ne-reprezentând nicio garanție pentru întemeierea unei (noi) familii.

5. De asemenea, tot în rândul impedimentelor, amintim *lipsa însușirilor fizice*, necesare pentru căsătorie, din pricina cărora scopul căsătoriei nu ar putea fi asigurat. Este vorba de lipsa sănătății fizice manifestată prin anumite boli contagioase ce pot primejdui viața celui alt soț, precum și a copiilor, apoi de lipsa maturității matrimoniale sau a majoratului matrimonial (bărbatul se poate căsători numai dacă a împlinit vârsta de optsprezece ani, iar femeia numai dacă a împlinit vârsta de șaisprezece ani), dar și de lipsa însușirilor fizice necesare îndeplinirii îndatoririlor de conviețuire conjugală.

6. În fine, o lipsă gravă a unei condiții sociale impusă de către Stat, pe care Biserica o consideră impediment la cununie, de la care nu se poate acorda dispensă, este *lipsa căsătoriei civile*: „...căsătoria religioasă poate fi celebrată numai după căsătoria civilă”<sup>15</sup>. Astfel, încheierea prealabilă a căsătoriei civile îi degrevează pe slujitorii Bisericii de responsabilitatea de a verifica existența consensului liber între cei ce vor să se căsătorească religios, garanția acestuia fiind chiar certificatul de căsătorie civilă, emis de autoritatea statului. Pe cale de consecință, adăugăm ceea ce stipulează cu fermitate atât legea civilă, cât și cea bisericească, aceea că este interzisă categoric oficierea cununii religioase înaintea căsătoriei civile:

„Clericul care va săvârși taina cununii, fără a fi observant dacă cei ce o cer au îndeplinit prescripțiile legii civile și bisericești, de se va dovedi că a făcut aceasta din neștiință sau neglijență, se va pedepsi cu pedeapsa dojenei, iar dacă s-ar dovedi că a făcut-o în deplină cunoștință de cauză, se va pedepsi cu suspendarea din cler pe timp determinat”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Constituția României, art. 48, al. 2.

<sup>16</sup> Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române, București, 1949, art. 45.

Pentru că frecvența cea mai mare a situațiilor ce reclamă piedici la căsătorie o au acea categorie de ***impedimente determinate de legăturile de înrudire***<sup>17</sup>, ne vom îndrepta atenția asupra celor trei tipuri de impedimente și anume: legături de înrudire spirituală, legături de înrudire morală și legături de înrudire fizică.

a) *Înrudirea spirituală* este determinată de cele două acte de asistare sau ținere atât la botez cât și la cununie de către naș a celor ce urmează a se boteza, respectiv a se cununa și care se numesc fini. Prin *actul asistării la botez*, nașul apare ca un tutore religios al finului și, ca atare, își asumă anumite îndatoriri religioase cu caracter patern față de fin, care astfel, la rândul său, ajunge în legături de filiație religioasă cu nașul. Acest fel de înrudire religioasă constituie, în anumite grade, impediment la cununie. Prin *actul asistării la cununie*, persoanele care asistă perechea în cauză, se situează tot în poziția de tutori religioși ai celor pe care îi asistă și care, la rândul lor, se află pe o poziție filială față de cea paternă a tutorilor. În esență, nu există aproape nicio deosebire de natură între cele două acte și nici între natura rudeniei religioase pe care o determină unul sau celălalt dintre aceste două acte. Ambele generează aceleași raporturi de înrudire religioasă care se numește fie nășie, pornind de la nași, fie finie, pornind de la fini.

b) Actele care determină *înrudirea morală* sunt de trei tipuri și anume actul tutelei, actul adopției sau al înfierii și actul logodnei.

*Actul tutelei* constă în luarea pentru îngrijirea și administrarea bunurilor de către o persoană majoră și responsabilă, a unei persoane minore, lipsită de unul sau de amândoi părinți. Prin acest act, tutorele se substituie părinților inexistenți sau iresponsabili, iar cel tutelat ajunge prin actul tutelei, ajunge în poziția de cvasifiliație față de tutor. Aceste raporturi de înrudire constituie impediment la căsătorie, cel puțin între cele două persoane între care se stabilește această înrudire, dar numai pentru timpul cât durează tutela.

*Actul adopției* sau al înfierii constă în luarea sub îngrijirea sa de către o persoană majoră și deplin-responsabilă, a unei persoane minore sau majore și stabilirea între aceste două persoane a raportului dintre tată și fiu. Poartă și numele de înfiere pentru că prin ea se înfiază, adică se săvârșește un act prin care se substituie nașterea reală, socotindu-l pe cel înfiat ca

<sup>17</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, "Rudenii ca piedică (impediment) la căsătorie și cununie", în *Studii Teologice*, nr. 1-2 / 1992, p. 17-31.

pe un fiu adevărat, față de care se angajează să-și îndeplinească aceleași îndatoriri ca și față de un fiu născut în familia lui, iar la rândul său cel înfiat beneficiază de aceleași drepturi și obligații, precum un fiu natural. Prin actul înfierii, între cei doi, dar și între rudele de sânge ale acestora, se creează un strâns raport de intimitate morală care definește rudenia înfierii sau adopției. Și această înrudire, stabilită pentru întreaga viață, constituie, în anumite grade, impediment atât la căsătoria civilă, cât și la cununie.

*Actul logodnei* este cel de-al treilea act ce dă naștere legăturii de înrudire morală. Prin acesta, două persoane își făgăduiesc solemn că se vor căsători. În cazul în care logodna este încheiată și din punct de vedere religios, prin săvârșirea slujbei în acest scop, între cele două persoane se creează un raport de intimitate, acest act născând o înrudire morală și nu una religioasă; înrudirea religioasă fiind determinată de acele acte ce se săvârșesc cu ocazia administrării unor sfinte taine, cum este botezul și/sau cununia. Rudenia morală generată de logodna bisericească (nu și de cea civilă) constituie pentru Biserică, în diverse grade, un impediment la căsătorie.

c) *Înrudirea fizică* este generată de două tipuri de acte fizice și anume: de actul fizic al nașterii, care determină rudenia de sânge propriu-zisă și de actul fizic al căsătoriei, din care se naște rudenia de cuscrie.

*Rudenia de sânge* reprezintă raportul de intimitate care se stabilește între părinți și copii, între frații care sunt copii ai acelorași părinți și între toate persoanele cu care sunt aceștia legați, prin legătura de sânge bazată pe nașterea din înaintași comuni. Acest fel de rudenie este directă ascendentă și descendentă sau colaterală.

*Rudenia cuscriei* constă în raportul de intimitate care se creează între membri a două sau mai multe familii, prin căsătoria a două persoane din respectivele familii sau prin intermediul unui șir de căsătorii, prin care se leagă mai multe familii între ele. Datorită acestui șir, înrudirea stabilită între diversele personae pe această cale poate să fie atât de îndepărtată, încât nici să nu se mai simtă între ele raportul de intimitate, specific înrudirii. Drept pentru care, nici această înrudire nu constituie, decât în anumite grade, o piedică la căsătorie. În limitele în care rudenia cuscriei reprezintă impediment la căsătorie, aceasta este împărțită în trei feluri de înrudire a cuscreniei: cuscrie de felul întâi (înrudirea unuia dintre soți cu consăngenii celuilalt soț, sau invers, înrudirea consăngenilor unui soț, cu celălalt soț), cuscrie de felul doi (înrudirea dintre consăngenii unui soț cu

consângenii celui alt soț) și cuscrie de felul trei (înrudirea dintre membri a două familii care se stabilește printr-o a treia familie). Cuscria de orice fel constituie o piedică la căsătorie, în anumite limite.

Tot în legătură cu subiectul tratat în prezentul material, este potrivit să amintim, foarte succinct, câteva considerații referitoare la *încetarea căsătoriei și divorț*<sup>18</sup>.

Ca principiu de bază, căsătoria legal încheiată este destinată să dureze pentru cei ce o încheie întreaga viață. Legătura statornicită prin căsătorie nu poate să înceteze în mod normal decât prin decesul unuia dintre soți sau prin decesul amândurora. În cazul în care intervin alte cauze ce fac imposibilă păstrarea și continuarea legăturii matrimoniale între soți, această legătură nu încetează de la sine, ci poate fi desfăcută prin anumite rânduieli, printr-un act oficial, numit divorț.

În continuare, sunt lămuritoare câteva precizări în legătură cu diferitele aspecte ale încetării și desfacerii căsătoriei:

- când o căsătorie s-a încheiat existând anumite impedimente, căsătoria respectivă este declarată nulă, adică inexistentă sau neîncheiată. În acest caz nu avem de-a face propriu-zis cu încetarea căsătoriei, ci cu nulitatea ei;

- când se constată că o căsătorie a fost legal încheiată și totuși, din cauza lipsurilor unor condiții care au viciat consensul sau al unor condiții de altă natură, se procedează la anularea acestei căsătorii;

- în legătură cu încetarea căsătoriei prin moarte firească, legea civilă prevede posibilitatea ca o căsătorie să înceteze și printr-o altfel de moarte, decât cea firească și anume prin așa-zisa moarte civilă sau moarte legală; aceasta se produce ca efect al declarării cuiva ca mort printr-o hotărâre judecătorească, dacă a trecut cel puțin un an de la data când unul dintre soți (persoana pentru care se cere a fi declarată moartă) să se figăsit într-o situație gravă și să nu fi dat de atunci niciun semn de viață. Dacă nu poate fi invocată o asemenea situație, atunci este necesar să treacă cel puțin trei ani de la data când

<sup>18</sup> Diac. Prof. Dr. Ion FLOCA, "Încetarea și desfacerea căsătoriei civile și a cununiei religioase sau divorțul în lumina învățăturii creștine", în *Mitropolia Ardealului*, nr. 10-12 / 1974, p. 572-579.

s-a aflat ultimul semn de viață de la persoana declarată dispărută pentru care se cere a fi declarată moartă prin hotărâre judecătorească. Prin efectul declarării cuiva mort pe această cale, legătura de căsătorie respectivă încetează automat, începând cu data pronunțării hotărârii judecătorești;

- în ceea ce privește desfacerea căsătoriei existente real și legal, prin pronunțarea divorțului, menționăm că motivele de divorț admise, pe de o parte, de legile civile și, pe de altă parte, de cele bisericești, acestea se deosebesc și numeric, dar și după gravitate ape care o socotesc cele două legislații amintite. Legislația Bisericii și practica vieții bisericești nu au stabilit niciodată o listă exactă de motive de divorț. Dintru început, Biserica a admis divorțul pentru un singur motiv și anume acela pe care îl condamnă și Mântuitorul Hristos: adulterul. În acest caz, desfacerea căsătoriei nu întâmpină niciun fel de greutate sau împotrivire din partea autorităților bisericești. În cazul altor motive însă, Biserica s-a împotrivit dintotdeauna divorțului, călăuzită de cuvintele și îndemnul Scripturii: (Mt. 19, 6; I Cor. 7, 27; I Cor. 7, 10).

Cu toate acestea, Biserica având menirea ducerii la îndeplinire a scopului său și având puterea de a rândui astfel de mijloace sau norme prin care să statornicească buna-rânduială în viața bisericească și totodată să evite tulburarea și păgubirea acesteia, a găsit de cuviință că și în materie de divorț poate stabili o serie de norme noi în scopul de a evita unele consecințe grave în cazul menținerii căsătoriilor care nu își mai pot atinge scopul și care pun în primejdie atât viața fizică, cât și cea morală și religioasă a soților, a unei familii, sau chiar a mai multor familii, inflențând negativ societatea în ansamblul ei. Ca atare, Biserica, încă din vremea creștinismului primar, a fost nevoită să admită pronunțarea divorțului bisericesc pentru mai multe categorii de motive asimilate cu moartea, adică socotite că acestea produc efecte asemănătoare cu moartea fizică, deși nu identice cu aceasta și că precum prin moarte încetează legătura căsătoriei, tot așa aceste motive întemeiate pot impune, în anumite cazuri, încetarea legăturii matrimoniale.

## Concluzii

În concluzie, motivele de divorț admise de Biserică pot fi încardate în patru categorii și anume: cele care provoacă moartea religioasă (apostazia, erezia, nașitul propriului fiu), motivele care provoacă moartea morală (alienația, crima, avortul, atentatul la viața soțului, adulterul, obligarea la acte imorale, refuzul conviețuirii conjugale, părăsirea domiciliului), cele care provoacă moartea fizică parțială (neputința îndeplinirii obligațiilor conjugale, bolile grave incurabile și contagioase) și, în fine, motivele ce provoacă moartea civilă (declararea unui soț ca dispărut, anularea unei căsătorii prin hotărâre judecătorească, călugărirea).

În decursul timpului, practica bisericească ne relevă că pronunțarea divorțului a fost în competența mai multor organisme, începând cu episcopul sau cu preotul și ajungându-se mai apoi la unele instanțe judiciare bisericești (eparhiale sau mitropolitane) cărora li s-au recunoscut competențe în toate cazurile litigioase civile, inclusiv în cele matrimoniale (ce implică, firește, și divorțul). În prezent, după încetarea funcționării acestor instanțe bisericești de tipul dicasteriilor, desfacerea legăturii de taină sau divorțul bisericesc se pronunță prin decizia episcopului eparhiot, în temeiul cererii celor interesați și obligatoriu împreună cu actul doveditor al obținerii divorțului civil, fără de care autorității bisericești nu îi este îngăduit să pronunțe divorțul bisericesc.



Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 221 - 232

## Teologie și filologie: 330 de ani de la traducerea integrală a Bibliei în limba română (1688 – 2018)

**Drd. Teodora NOJEA**

traiannojea@gmail.com

### **Abstract:**

*Serban Cantacuzino's Bible is a fundamental book for Romanian Orthodoxy, providing to its readers, the full text of the Bible. From a literary perspective, it is extremely important for the development of the Romanian literary language. Cantacuzino's Bible sets clearly the path that the written church language would follow. Relating to the phonetics of Coresi, Varlaam and Simion Stefan` texts, it enriched the lexicon and improved syntax. The Bible remains in history a symbol of national unity, due to its intense use and the effort made to print it.*

### **Keywords:**

*Holy Bible, translation, Orthodox Romanian Church, philology.*

**E**ste îndeobște cunoscut că traducerea cărților Sfintei Scripturi sau a Bibliei în limba română a început încă din prima jumătate a secolului al XVI-lea (*Codicele Voronețean*, *Psaltirea Voronețeană*, *Psaltirea Șcheiană* și *Psaltirea Hurmuzaki*), iar mai târziu, *Tetraevanghelul* lui Radu din Mănăști, din 1574, toate rămase, din păcate, în manuscris.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A se vedea în special I. D. LĂUDAT, *Istoria literaturii române vechi*, partea I, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1962; Sextil PUȘCARIU, *Istoria Literaturii Române*

În a două jumătate a secolului al XVI-lea au văzut lumina tiparului câteva cărți biblice, tipărite fiind de Filip Moldoveanu (*Tetraevangelul slavo – român* din 1551 – 1553) și de diaconul Coresi (*Tetraevangelul* din 1560 – 1561, *Apostolul* din 1566, *Psaltirea* din 1570, pericopele din *Evangelia cu învățătură* din 1580 – 1581), precum și *Palia de la Orăștie* din 1581 – 1582.

Abia în deceniul al patrulea al secolului al XVII-lea vor mai apărea noi texte (pericope) evanghelice din *Cazania* lui Varlaam (Iași, 1643), care, potrivit cercetărilor mai noi, au fost traduse de mitropolitul însuși.<sup>2</sup> Este o traducere cu mult superioară celor coresiene și chiar mai clară și mai expresivă decât textul *Noului Testament de la Bălgrad* (Alba Iulia), din 1648, prima ediție românească integrală a Noului Testament. Este adevărat că există și multe cuvinte de origine slavonă, cărora nu li s-au găsit termeni corespunzători în limba română, lucru explicabil pentru acea perioadă.<sup>3</sup>

În acest cadru traductorial, apariția *Bibliei de la București*, numită și *Biblia lui Șerban Cantacuzino*<sup>4</sup>, care a apărut în anul 1688, deci la exact 40 de ani după Noul Testament de la Bălgrad, nu poate fi decât o încununare firească a eforturilor cărturarilor români de a traduce în limba strămoșească cea mai importantă carte a creștinătății.

---

– *Epoca Veche*, Editura Eminescu, București, 1987; Ștefan CIOBANU, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Eminescu, București, 1989; Ana ANDREESCU, *Arta cărții: cartea românească veche 1508 – 1700*, Editura Univers enciclopedic, București, 2002 ș. a.

<sup>2</sup> Doina Alina NICOLAE, *Noul Testament în traducerea mitropolitului Varlaam*, Editura Sophia, București, 2007, p. 4; despre personalitatea mitropolitului Varlaam, a se vedea Pr. prof. Mircea PĂCURARIU, „Mitropolitul Varlaam al Moldovei. La 350 de ani de la trecerea sa la Domnul”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1 – 2 (2008), p. 182 – 201; în prezent, este cinstit ca sfânt în Biserica Ortodoxă Română, cf. \*\*\* „Proclamarea canonizării Sfântului Varlaam al Moldovei (28-30 august 2007)”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 7 – 8 (2007), p. 169 – 172.

<sup>3</sup> Pr. dr. Mihai GOJGAR, *Stilul literar – religios*, Editura Mica Valahie, București, 2017, p. 96 – 97.

<sup>4</sup> Șerban Cantacuzino a fost domnitor al Țării Românești între anii 1678 – 1688. A făcut parte din ilustra familie de origine bizantină a Cantacuzinilor, familie care a dat numeroși domnitori ai Țării Românești și ai Moldovei.

Tipărirea ei a început la 5 noiembrie 1687 și s-a terminat la 5 septembrie 1688; Șerban Cantacuzino a murit subit la sfârșitul lunii octombrie, astfel încât noul domnitor, Constantin Brâncoveanu (1688 – 1714)<sup>5</sup>, a dispus ca la exemplarele nedifuzate să se pună o nouă foaie de titlu, în care să se menționeze că tipărirea s-a terminat sub el, la 10 noiembrie 1688.

Lucrarea a fost una de proporții pentru acea epocă, cu 994 de pagini, hârtie densă, format mare (*in folio*), cu textul tipărit cu litere mici chirilice, în două culori, negru și roșu, pe două coloane. Istoricul literar Dan Simionescu consideră Biblia de la București

„un monument literar, de limbă, dar în același timp și un act editorial fără egal, raportat chiar la tehnica tipografică modernă”<sup>6</sup>,

iar George Călinescu o compară cu Biblia lui Martin Luther pentru poporul german:

„Biblia românească (1688) reprezintă pentru poporul român ceea ce a reprezentat Biblia lui Luther pentru germani”<sup>7</sup>.

Cartea avea titlul

„Biblia, adecă Dumnezeiasca scriptură. Care s-au tălmăcit duple limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești, la porunca Prea bunului creștin și luminatului domn IOAN ȘERBAN CANTACUZINO BASARAB VOEVOD, și cu îndemânarea dumnealui COSTANDIN BRÂNCOVEANUL marele logofăt. Tipăritu-s-au întâiu în scaunul Mitropoliei Bucureștilor, în vremea păstoriei Preasfințitului părinte

<sup>5</sup> Despre domnia acestui voievod și sfânt român, a se vedea Pr. drd. Constantin RUS, „300 de ani de la urcarea pe tron a voievodului Constantin Vodă Brâncoveanu”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 3 (1988), p. 30 – 38.

<sup>6</sup> Dan SIMIONESCU și Gheorghe BULUȚĂ, *Pagini din istoria cărții românești*, Editura Ion Creangă, București, 1981, p. 57.

<sup>7</sup> Oana OROS, „O carte fundamentală pentru limba română: Biblia lui Șerban Cantacuzino”, disponibil pe <https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/o-carte-fundamentală-pentru-limba-romana-biblia-lui-serban-cantacuzino> (accesat 18.05.2018).

Chir Theodosie, mitropolitul țării și exarhul laturilor. Și pentru cea de obște priință s-au dăruit neamului rumânesc, la anul de la Facerea lumii 7197, iară de la Spăsenia lumii 1688, în luna lui noiembrie în 10 zile”<sup>8</sup>

Biblia începe cu câteva „stihuri” la stema lui Șerban Cantacuzino, scrise de Radu Greceanu, după care urmează o lungă predoslovie a domnitorului, adresată clerului și credincioșilor (probabil scrisă de același Radu Greceanu sau de fratele său Șerban), apoi o altă prefață, adresată domnitorului, semnată de patriarhul Dositei al Ierusalimului (1669 – 1707).<sup>9</sup> S-a apelat la patriarh ca să o semneze pentru a da mai multă autoritate acestei prime ediții a Bibliei în limba română, pe de o parte datorită faptului că patriarhul era o personalitate reprezentativă pentru întreaga Ortodoxie, iar pe de altă parte, se urmărea creșterea prestigiului domnitorului, considerat un descendent al familiei imperiale a Cantacuzinilor<sup>10</sup>, dar și un exponent al popoarelor balcanice subjugate și un protector al întregii Ortodoxii (sprijinise financiar și tipărirea Bibliei grecești a lui Nicolae Glykis, de la Veneția, din 1687).<sup>11</sup>

La traducerea acestei prime ediții a Sfintei Scripturi în limba română și-au adus contribuția mai mulți cărturari din secolul al XVII-lea, din toate cele trei provincii românești. Acest lucru rezultă chiar din prefața pusă sub numele lui Șerban Cantacuzino:

---

<sup>8</sup> *Biblia lui Șerban Cantacuzino*, ediție jubiliară în facsimil și transcriere (coord. Acad. Ioan C. CHIȚIMIA), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

<sup>9</sup> Se pare totuși că această prefață a fost scrisă de unul din frații Greceanu, sau de fratele domnitorului, Constantin Cantacuzino Stolnicul, întrucât apar numeroase referiri la istoria poporului român, inclusiv ideea unității de neam a muntenilor, moldovenilor și ardelenilor, cf. Ion GHEȚIE, „Biblia de la București și procesul de unificare a limbii române literare”, în *Studii de limbă literară și filologie*, nr. 2 (1972), p. 53 – 66.

<sup>10</sup> A se vedea în acest sens Virgil CÂNDEA, „Les Bibles grecque et roumaine de 1687 – 1688 et les vises imperials de Șerban Cantacuzène”, în *Balkan Studies*, nr. 10 (1969), p. 351 – 376 și „Semnificația politică a unui act de cultură feudală”, în *Revista de Istorie*, nr. 3 (1963), p. 651 – 671.

<sup>11</sup> Filomena Viviana TAGLIAFERRI, *Tolerance Re-Shaped in the Early-Modern Mediterranean Borderlands: Travellers, Missionaries and Proto-Journalists (1683-1724)*, Routledge, New York, 2018, p. 136.

„La tălmăcirea aceștii Sfinte Scripturi făcând multă nevoie și destulă cheltuială, despre o parte puind dascăli știuți (învățați, n.n.) foarte den limba elinească, pe prea înțeleptul cel dentru dascăli ales și arhieru Ghermano Nisis, și după petreacerea (moartea, n.n.) lui, pre alții, care s-au în-tâmplat, și despre altă parte, ai noștri, oameni ai locului, nu numai știuți (învățați, n.n.) întru a noastră limbă, ce și de limba elinească având știință ca să o tălmăcească, carii luând lumină dentr-alte izvoade vechi și alăturându-le cu cel elinesc al celor 70 de dascăli (Septuaginta, n.n.), cu vrearea lui Dumnezeu o au săvârșit, precum se veade”<sup>12</sup>

Textul Noului Testament are la bază pe cel de la Bălgrad, din 1648, cu unele schimbări de limbă impuse de însăși evoluția ei. Este semnificativ faptul că au fost reproduse după ediția de la Bălgrad și trei introduceri isagogice la Evangheliile după Marcu, Luca și Ioan.<sup>13</sup>

În privința cărților Vechiului Testament, canonice și necanonice, s-a dovedit că s-a folosit traducerea în manuscris aparținând unui umanist moldovean, Nicolae Milescu (cca. 1636 – 1708)<sup>14</sup>, făcută prin anii 1661 – 1664, pe când era la Istanbul (Constantinopol), în calitate de reprezentant al domnitorului Grigorie I Ghica al Țării Românești (1660 – 1664; 1672 – 1673), pe lângă Înalta Poartă. El a tradus după versiunea greacă (Septuaginta), tipărită de protestanți la Frankfurt în 1597, pe care a confruntat-o cu ediția slavonă tipărită la Ostrog și, probabil, cu vreo ediție latină (Vulgata); nu este exclus ca el să fi avut în față și traduceri românești parțiale, în manuscris.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Biblia lui Șerban Cantacuzino*, ediție jubiliară în facsimil și transcriere (coord. Acad. Ioan C. CHIȚIMIA), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

<sup>13</sup> Alexandru GAFTON, „Relația dintre Noul Testament de la Bălgrad (1684) și textul corespunzător din Biblia de la București (1688)”, în Vasile ARVINTE, Ioan CAPROȘU și Alexandru GAFTON (eds.), *Biblia 1688*, vol. II, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2002, p. LV – LXXXVI.

<sup>14</sup> Despre viața și activitatea sa literară și traductorială, a se vedea *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, Editura Academiei, 1979, p. 570 – 573.

<sup>15</sup> În legătură cu toate aceste influențe, a se vedea în special Alexandru MIHĂILĂ, „Non-Septuagintal Influences on the Bucharest Bible of 1688”, în Alexandru GAFTON et alii

Există cel puțin trei mărturii că Nicolae Miclescu este traducătorul Vechiului Testament din Biblia de la București: a cronicarului aromân Dimitrie Procopiu din Moscopole (1720), a mitropolitului Gheorghe al Moldovei (1723) și o însemnare pe o traducere în manuscris a Vechiului Testament, din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, făcută de un oarecare Dimitrie din Câmpulung pentru mitropolitul Teodosie al Țării Românești, în prefața căreia se preciza că traducătorii au avut la îndemână și „izvodul scris cu mâna” de către Nicolae Miclescu (se cunoaște doar o copie a acelei traduceri, revizuită, în manuscrisul nr. 45 al Filialei Cluj a Academiei Române, provenit din fosta Bibliotecă centrală din Blaj).<sup>16</sup>

Cercetătorul N. A. Ursu de la Iași a formulat ipoteza că traducerea lui Miclescu a fost revizuită și îndreptată pentru prima dată de Dosoftei, viitorul mitropolit al Moldovei, pe când păstora în scaunul episcopal de la Roman. A dovedit acest lucru

„prin prezența sporadică și oarecum enigmatică în Biblia de la București a unor cuvinte care caracterizează scrisul lui Dosoftei”.<sup>17</sup>

---

(eds.), *Text și discurs religios*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, p. 15 – 27.

<sup>16</sup> Problema traducerii a fost mult dezbătută până în prezent. Dintr-o vastă bibliografie, amintim pe Constantin SOLOMON, *Biblia de la București (1688). Contribuții noi istorico – literare*, Tecuci, 1932, 48 p.; G. T. POP, „Biblia în traducerea lui Nicolae Miclescu”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 9 – 10 (1962), p. 958 – 963; Petre V. HANEȘ, „Nicolae Miclescu, traducătorul Bibliei de la 1688”, în *Glasul Bisericii*, nr. 9 – 10 (1962), p. 942 – 964; Virgil CÂNDEA, „Nicolae Miclescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română”, în *Limba română*, nr. 7 (1963), p. 29 – 76; Mircea ANGHELESCU, „Note la Biblia din 1688”, în *Limba română*, nr. 3 (1971), p. 305 – 308; Ion GHEȚIE, „Biblia de la București în lumina unor cercetări mai vechi și mai noi”, în *Limba română*, nr. 6 (1988), p. 497 – 503; Stela TOMA, „Biblia de la București (1688) în conștiința culturală europeană”, în vol. *Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 215 – 242; Ioan ICĂ jr., „Înapoi la Septuaginta”, în *Tabor*, nr. 1 (2008), p. 5 – 25; Alexandru GAFTON, „Biblia de la 1688. Aspecte ale traducerii”, în *Text și discurs religios*, nr. 2 (2010), p. 49 – 72 ș. a.

<sup>17</sup> DOSOFTEI, *Opere*, ediție critică de N. A. URSU, București, 1978, p. 504 – 513; a se vedea și N. A. URSU, „Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul re-

În contradictoriu, filologul bucureștean Ion Gheție respinge această supoziție. Din punctul de vedere al filologului ieșean, manuscrisul nr. 45 ar reprezenta revizia făcută de Dosoftei traducerii lui Miclescu. Gheție respinge acest punct de vedere, pentru că, apreciază el, nu este bazat pe dovezi sigure, discuția rămânând așadar deschisă.<sup>18</sup>

Faptul că n-au fost menționate numele lui Nicolae Miclescu și al mitropolitului Dosoftei se explică prin aceea că Miclescu fusese reprezentantul lui Grigorie Ghica la Istanbul, cel care a ordonat uciderea postelnicului Constantin Cantacuzino, tatăl viitorului domn Ștefan (1714 – 1716), iar acum era stabilit la Moscova, în slujba țărilor ruși. Iar în ceea ce-l privește pe Dosoftei, el era acum exilat în Polonia, la Jolkiev. Așa se face că n-a fost considerată oportună menționarea lor printre traducători.

Înainte de a fi dat la tipar, întregul text al Bibliei a fost revăzut de doi cărturari laici, după cum arată o notă finală:

„Iar cu nevoință și îndreptarea celor ce s-au întâmplat dascăli și mai mult deslușindu-se pre limba rumânească den cei mici și plecați slugile (slujitorii, n.n.) Măriei Sale Șarban biv logofăt i brat ego (și fratele său, n.n.) Radul logofat”.

Deducem de aici că doi frați au „îndreptat” sau au „stilizat” traducerea lui Miclescu și a Noului Testament de la Bălgrad, cu alte cuvinte, le-au dat o formă definitivă (un „bun de tipar”) în vederea tipăririi. Desigur, vor fi fost ajutați la traducerea unor texte mai dificile și de unii cărturari greci aflați la noi, dintre care prefața semnată de domnitor îl menționează doar pe mitropolitul „titular”, Ghermano de Nyssa (directorul Academiei grecești din Constantinopol).<sup>19</sup>

---

vizuit al Vechiului Testament tradus de Nicolae Spătarul (Miclescu)”, în Vasile ARVINTE, Ioan CAPROȘU și Alexandru GAFTON (eds.), *Biblia 1688*, p. I – LIV.

<sup>18</sup> Aura MOCANU, „Ion Gheție despre Biblia de la București și procesul de unificare a limbii literare românești”, în *Diacronia*, nr. 3 (2014), p. 313 – 317.

<sup>19</sup> Aurora ILIEȘ, „Studiu introductiv”, în Radu GRECEANU, *Istoria Domniei lui Constantin Basarab Brîncoveanu Voievod (1688 - 1714)*, studiu introductiv și ediție critică întocmite de Aurora ILIEȘ, Editura Academiei, București, 1970, p. 9.

Diortosirea textului a făcut-o fostul episcop al Hușilor, Mitrofan, devenit ulterior episcop al Buzăului, după cum arată o însemnare de pe ultima pagină:

„a tot meșteșugul tipografiei și îndireptătoriu cuvintelor rumânești ostenitoriu”.

Este foarte probabil că însuși Mitrofan a adus în Țara Românească textul tradus de Milescu și revizuit, după unii, de Dosoftei, „dascălul” său, în anul 1686, când amândoi și-au pierdut scaunele vlădicești.<sup>20</sup>

*Biblia de la București* poate fi considerată o expresie deplină a unității românilor de pretutindeni, din moment ce Vechiul Testament era tradus de moldoveanul Nicolae Milescu și revăzut de Dosoftei, Noul Testament era reprodus după ediția de la Bălgrad (Alba Iulia), traducerea fiind făcută de ieromonahul muntean Silvestru și de cărturari ardeleni anonimi<sup>21</sup>, definitivarea întregului text au făcut-o cărturarii munteni Radu și Șerban Greceanu, supravegherea tiparului și corecturile au fost încredințate episcopului moldovean Mitrofan, „înfiat” de Țara Românească, iar cheltuielile de tipar au fost suportate de domnitorul muntean Șerban Cantacuzino, „ispravnic” al întregii acțiuni de tipărire fiind logofătul Constantin Brâncoveanu, viitorul domnitor, sub care s-a și terminat imprimarea.

Prin utilizarea unor traduceri mai vechi, revăzute de cărturari munteni, *Biblia de la București* se prezintă ca o încununare a eforturilor depuse de cărturarii de atunci, din toate cele trei provincii românești, de a traduce și tipări Sfânta Scriptură în limba română. În același timp, odată cu recunoașterea valorii traducerilor mai vechi, această primă ediție intergrală a Bibliei a contribuit efectiv și la formarea limbii literare românești, așa cum făcuseră Varlaam prin *Cazania* sa, Dosoftei prin *Viița și petriacerea svinților*<sup>22</sup> sau Antim Ivireanu cu *Didahiile*

<sup>20</sup> Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, compendiu, Editura Andreiană, Sibiu, 2007, p. 214.

<sup>21</sup> E. CONȚAC, *Dilemele fidelității: Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Editura Logos, Cluj-Napoca, 2011, p. 31 – 39; a se vedea și M. Rădulescu, „Noul Testament de la Bălgrad (1648). Modele și izvoare”, în *Studii și cercetări lingvistice*, nr. 33 (1982), p. 239 – 273.

<sup>22</sup> A se vedea în acest sens Al. GAFTON, *Evoluția limbii române prin traduceri biblice din secolul al XVI-lea*, Editura Universității „Al. Ioan Cuza”, Iași, 2001, 386 p., dar și „Relația dintre sursele traducerilor biblice și concepția de la baza acestora”, articol ce



sale.<sup>23</sup> Era pusă acum în circulație o limbă literară unitară, pe care să o înțeleagă românii de pretutindeni. Acest lucru rezultă din însăși foaia de titlu a Bibliei, în care se preciza că s-a tipărit „spre înțeleagerea limbii rumânești” și că „pentru cea de obște priință s-au dăruit neamului românesc”. Iar în prefața semnată de patriarhul Dositei al Ierusalimului se arăta că rostul acestei ediții era

„ca să lumineze celor den casă ai Besearicii noroade: rumânilor, moldovenilor și ungrovlahilor”.

În sfârșit, trebuie să mai notăm că această primă ediție a Bibliei românești, pe lângă toate cărțile care formează canonul propriu-zis al Sfintei Scripturi<sup>24</sup>, cuprindea și cărțile numite „anaghinoscomena” sau necanonice, dar și o lucrare considerată de Biserică apocrifă: „A lui Iosip la Macavei carte, adică pentru sângurul țiitoriul gând”. Este vorba de lucrarea *Despre rațiunea dominantă*, atribuită lui Iosif Flaviu (deși mulți cercetători consideră că ea ar aparține unui autor anonim din Alexandria Egiptului, din primul secol al erei creștine), tradusă în limba română tot de Nicolae Milescu.

Ceea ce este de remarcat este faptul că această scriere reprezintă prima lucrare filosofică tradusă în limba română. Ea prezintă capacitatea rațiunii de a domina sentimentele, fiind un amestec de cultură ebraică și elenistică, mult influențată de filosofia lui Platon și Aristotel.<sup>25</sup>

Biblia de la București s-a difuzat în toate ținuturile locuite de români, contribuind astfel la afirmarea conștiinței lor de neam, de limbă și de credință. Un alt lucru care trebuie sesizat este acela că textul din ediția Bibliei din 1688 a fost preluat, într-o măsură mai mare sau mai mică, și

---

rezumă ideile de bază prezente în lucrarea amintită și disponibil pe <http://www.dia-cronia.ro/ro/indexing/details/A11> (accesat 25.05.2018).

<sup>23</sup> Gheorghe CHIVU, „Antim Ivireanul and the Unification of Old Romanian Literary Language”, în Alexandru GAFTON et alii (eds.), *Text și discurs religios*, p. 189 – 201.

<sup>24</sup> Atât Biblia ortodoxă, cât și cea catolică includ pe lângă 66 de cărți canonice și pe cele *anaghinoscomena* sau necanonice, cf. P. VASILADIS, „Canon and the Authority of Scripture. An Orthodox Hermeneutical Perspective”, în Ivan Z. DIMITROV et al (ed.), *Das alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, p. 263 și Hubert JEDIN, *A History of the Council of Trent*, vol. 2, Thomas Nelson, London, 1961, p. 55 – 57.

<sup>25</sup> Acad. Virgil CÂNDEA, *Rațiunea dominantă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 79 – 214.

de edițiile ulterioare ale Bibliei românești: Blaj (1795), Petersburg (1819), Buzău (1854 – 1856), Sibiu (1856 – 1858) și București (1914). Este, așadar, cert că Biblia de la București s-a aflat la temelia celorlalte ediții care i-au urmat, răspunzând astfel setei de îndeostulare din apa cea vie a Dumnezeuiescului Cuvânt în limba vorbită a poporului român, din ce în ce mai bogată și mai mlădioasă în dezvoltarea ei literară.

În slujirea acestui scop, s-au încumetat să tâlcuiască Sfânta Scriptură în românește și personalități bisericești impunătoare ale secolului trecut, precum patriarhul Nicodim Munteanu (1939 – 1948), preotul profesor de Teologie Grigorie Pișculescu (Gala Galaction) – literat și academician, precum și învățatul profesor de Teologie Vasile Radu. După apariția în anul 1914 a Bibliei Sfântului Sinod, intitulată astfel fiindcă traducerea fusese făcută chiar de membri ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din îndemnul și cu purtarea de grijă a primului patriarh al României – Miron Cristea (1925 – 1939), a fost publicată o nouă ediție a Sfintei Scripturi în anul 1936, traducerea fiind realizată de cele trei mari personalități bisericești mai sus pomenite. În anul 1938 apărea într-o ediție de stat<sup>26</sup> Biblia tradusă de preoții profesori Gala Galaction și Vasile Radu<sup>27</sup>, iar în anul 1944 o nouă ediție sinodală a Sfintei Scripturi vedea lumina zilei, traducerea acesteia aparținând în cea mai mare parte fostului episcop Nicodim Munteanu, la vremea aceea ridicat la slujirea și demnitatea de patriarh al României.

O grijă cu totul aparte față de răspândirea luminii Dumnezeuieștii Scripturi – în vremurile de aprigă prigonire a credinței creștine în țara noastră –, a dovedit marele patriarh Justinian Marina (1948 – 1977), în timpul căruia s-au publicat două ediții ale Bibliei (1968 și 1975), ambele în câte un tiraj de 100.000 de exemplare. Noul Testament a fost tipărit în timpul aceluiași vrednic patriarh al României într-un număr de 125.000 de exemplare. În vremea arhipăstoririi patriarhului Iustin Moisesescu (1977 – 1986), o nouă ediție a Sfintei Scripturi (1982) a fost imprimată într-un

<sup>26</sup> Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București.

<sup>27</sup> Gala GALACTION, „Biblia Românească”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 4 – 6 (1943), p. 175 – 184; lui Gala Galaction îi aparțin cărțile deuterocanonice, Iov și Noul Testament; despre excepționala personalitate a acestuia, a se vedea Al. SÂNDULESCU, *Întoarcere în timp: memorialiști români*, Editura Muzeul Național al Literaturii Române, București, 2008, p. 164 – 179.

tiraj de 100.000 exemplare, iar Noul Testament într-un tiraj de 110.000 exemplare.

Începând cu anul 1988, când a fost publicată o nouă ediție a Bibliei, în colaborare cu Societățile Biblice Unite și într-un tiraj inițial de 100.000 de exemplare, Biblia a fost retipărită de 11 ori, tirajul total al acestei ediții numărând, până în ziua de astăzi, peste 380.000 de exemplare. Noul Testament a fost imprimat, de asemenea, în această perioadă, într-un tiraj de 120.000 de exemplare. Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că, pe lângă toate aceste editări și reeditări ale textului integral al Sfintei Scripturi, neîncetat în Biserica noastră au fost tipărite în tiraje corespunzătoare nevoilor slujitorilor bisericești și ale credincioșilor dreptmăritori *Mica Biblie, Sfânta Evanghelie, Apostolul și Psaltirea*.<sup>28</sup>

Între aceste ediții se remarcă în mod deosebit ediția jubiliară din anul 2001, cu titlul *Sfânta Scriptură – ediție jubiliară a Sfântului Sinod*, revizuită, redactată și comentată de ÎPS Bartolomeu Anania, arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului (1993 – 2011), apărută ca moment jubiliar pentru trecerea dintre milenii.<sup>29</sup> Este o ediție ce are la bază textul Septuagintei și este revizuită conform normelor limbii române contemporane, având numeroase note și comentarii lămuritoare ale textului sfânt, precum și bogate introduceri la fiecare carte a Bibliei.<sup>30</sup> Această ediție are la sfârșit o bogată *Concordanță biblică* (p. 1775 – 1824), absolut necesară într-o Biblie editată la începutul mileniului al III-lea.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Emanuel CONȚAC, „Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfințelor Scripturi”, în *Studii Teologice*, nr. 2 (2011), p. 159 – 245.

<sup>29</sup> Titlul complet este: *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001

<sup>30</sup> Vasile MIHOC, „Biblia în versiunea Bartolomeu Anania”, în *Tabor*, nr. 1 (2011), p. 43 – 49.

<sup>31</sup> Conform lui Alexandru GAFTON: „După câteva încercări cu rezultate rezonabile, limba română a produs, în anii noului mileniu, două traduceri. Privind lucrurile din perspectiva achizițiilor și a evoluțiilor culturale, traducerea Anania, din 2001, este una excepțională. Ca orice produs uman are, desigur, carențe, inegalități și slăbiciuni. Dar lucrul acesta nu se poate afirma decât privind la nivel de detaliu și, eventual, din perspectiva cuiva care nu s-ar împovăra cu un travaliu de amploare și suflul cerute de un text de complexitatea celui biblic, sau nu ar imagina cerințele și căile unui astfel de efort. Con-

Toate aceste ediții ale Sfintei Scripturi în limba română urmăresc în general două scopuri principale: redarea textului sfânt în limba română actuală și fidelitatea față de înțelesul lui original. Dacă în 1688, cu mult înainte de unirea Principatelor Române, tipărirea Bibliei românești a dezvoltat conștiința unității de neam și limbă, în secolele al XIX-lea, al XX-lea și al XXI-lea, apariția mai deasă a Bibliei românești a stimulat dinamica adaptării traducerii la evoluția rapidă a limbii române. De aceea, acum, la 330 de ani de la apariția primei traduceri integrale a Bibliei în limba română, prin intermediul acestui umil *remember*, dorim să ne arătăm recunoștința și prețuirea față de toți cei care s-au ostenit cu traducerea și tipărirea Bibliei românești, convinși fiind că au făcut aceasta pentru a contribui la întărirea vieții spirituale și a unității naționale și bisericești, în contextul unei lumi marcată din ce în ce mai mult de secularizare și individualism.

---

cepția de la baza traducerii și soluțiile ce decurg de acolo, opțiunile traductologice, lingvistice, narative, dramatice poetice și stilistice, interpretările și ajutorul oferit cititorului, toate modalitățile de satisfacere a cerințelor ce vin dinspre text și dinspre cititor - fiecare cu rețeaua sa labirintică de constrângeri - indică pe traducătorul cu profundă înțelegere a unui text având nelimitate resurse, traducător capabil de a da soluții optime și de a lua decizii echilibrate în situații în care orice decizie poate fi validă. Cealaltă traducere, apărută în 2013 (este vorba despre *Biblia*, traducere, introduceri și note de pr. Alois Bulai și pr. Eduard Pătrașcu, Iași, 2013), este de același rang, chiar dacă, prin concepție și prin rezultate, o depășește pe cea dintâi. Ambele traduceri constituie un bun semn al maturității culturii române, conținând încorporarea, cernerea și depășirea unui efort valoros”, cf. Alexandru GAFTON, „O nouă traducere în limba română a Bibliei. Reflecții pe marginea Notelor”, în Alexandru GAFTON et alii (eds.), *Text și discurs religios*, p. 135 – 145 (aici, p. 136).

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 233 - 248

## Problema revelației în teologia Părintelui Profesor Petru Rezuș

**Stelian Laurențiu GEORGESCU**

georgesculaurentiustelian@yahoo.com

### **Abstract:**

*For Father Petru Rezus the question of revelation is one of the most important themes of Orthodox Dogmatics, so the answer must also take into account that revelation is one of the basic problems of Christianity, with implications for the entire doctrinal background. What Father Rezus points out is that revelation does not reduced to one truth of faith, but it encompasses all religiously united organs, God being the one who discovers the contents of this content.*

### **Keywords:**

*Petru Rezus, revelation, doctrine, theology, confessional differences*

În opera părintelui profesor Petru Rezuș tema revelației divine este una din temele predilecte el dedicându-i zeci de pagini în revistele de specialitate, problema revelației fiind abordată atât în planul doctrinei ortodoxe cât și interreligios și interconfesional. Importanța cu care este tratată revelația divină vine din conștiința că problema revelației este problema de bază a Creștinismului și de rezolvarea ei depind toate deosebirile confesionale<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Petru REZUȘ, „Dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, în *Teologia ortodoxă contemporană*, editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1989, p. 157; Petru REZUȘ, „Învățătura protestantă despre cuvântul lui Dumnezeu față de învățătura ortodoxă”, în

Dacă problema revelației a fost tratată la început fragmentar, arată părintele Rezuș, fiind abordată în mod indirect în legătură cu alte teme de cercetare, în teologia mai nouă s-a impus tratarea problemei revelației ca temă proprie de cercetare, cu implicații asupra întregului fond doctrinal.

Pentru părintele Rezuș revelația divină cuprinde mai mult decât un adevăr singular de credință, ea este alcătuită din totalitatea adevărilor religioase unite organic, fără a fi în dezacord unele cu altele, cel care descoperă conținutul acestui cuprins fiind Dumnezeu care dorește mântuirea credincioșilor. Ceea ce aduce nou revelația divină este faptul că ea individualizează religia creștină în istorie, și mai mult decât atât, o distinge de celelalte religii. În acest act de individualizare și de distingere Revelația divină apare ca normativă pentru credința creștină.

Plecând de la Michel d'Herbigny<sup>2</sup>, părintele Rezuș arată că spre deosebire de celelalte religii naturale care sunt perfectibile, Creștinismul are prin revelația divină un statut special în cultura și spiritualitatea umană<sup>3</sup>. A fost nevoie de revelația divină întrucât omul n-ar fi putut să cunoască, prin propriile puteri, adevărurile divine.

Coroborat cu acestea, părintele Petru Rezuș accentuează în cadrul revelației divine subiectivul și obiectivul revelațional. Din punct de vedere subiectiv revelația divină apare ca un act liber și care depășește naturalul, dar prin care Dumnezeu se descoperă pe Sine și voia Sa oamenilor, El fiind autorul revelației divine, iar din punct de vedere obiectiv revelația cuprinde toate adevărurile de credință descoperite de Dumnezeu și cuprinse în Tradiția dogmatică ortodoxă<sup>4</sup>. Dacă subiectivul revelațional se referă la Dumnezeu ca autor al revelației, obiectivul revelațional se referă la ade-

---

*Ortodoxia*, anul VII, (1955), nr.2, p. 230: „cercetătorul deosebirilor confesionale, care au intervenit în sânul creștinismului, trebuie să plece de la concepția ortodoxă despre Revelația divină. De la accepciunea corectă a acestei noțiuni se poate înainta cu folos mai departe, fiindcă de atitudinea față de Revelația divină depinde confesionalizarea creștină”.

<sup>2</sup> A se vedea Michel D'HERBIGNY, *La théologie du révéle*, Paris, 1921.

<sup>3</sup> Petru REZUȘ, „Ființa Revelației divine”, în Petru REZUȘ, *Teologia ortodoxă contemporană*, p. 157.

<sup>4</sup> Petru REZUȘ, „Revelația divină”, în Petru REZUȘ, *Introducere în Teologia dogmatică*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Caransebeș, 1946, p. 19. Prin Tradiția dogmatică ortodoxă părintele Rezuș înțelege adevărul de credință așa cum apare în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție.

vărurile descoperite de Dumnezeu și care individualizează religia creștină. Obiectivul revelațional se identifică cu doctrina și morala creștină.

Continuând cu Réginald Garrigou-Lagrange și cu metoda progresivă și regresivă<sup>5</sup>, părintele Rezuș vorbește despre o dezvoltare istorică a Revelației divine, dar, arată el, ea este completată de dezvoltarea doctrinară a Revelației divine, cele două împletindu-se reciproc, dar rămânând deosebite una de alta<sup>6</sup>. Forma istorică a Revelației divine supranaturale este importantă accentuând faptul că

„pe măsură ce credincioșii au evoluat istoricește, s-a dezvoltat și Revelația divină, ajutându-i să ajungă treptat și tot mai mult la cunoașterea adevărilor religioase și totodată, mai ales după cădere, să oglindească grija permanentă a lui Dumnezeu pentru omul căzut”<sup>7</sup>.

Cuprinsul inițial al revelației divine s-a dezvoltat în mod progresiv cât timp Mântuitorul a propovăduit, cristalizându-se apoi în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Această dezvoltare a Revelației s-a făcut sub asistența Duhului Sfânt, ea fiind fixată atât în Vechiul Testament cât și în Noul Testament de bărbați inspirați, dezvoltarea doctrinară încheindu-se cu Iisus Hristos. Dezvoltarea Revelației sub asistența Duhului Sfânt nu înseamnă cu Duhul va face o nouă revelație istorică ci

„va lua din revelația Domnului nostru Iisus Hristos, îndeplinind o activitate paracletică și conducând Biserica spre tot adevărul”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Garrigou-LAGRANGE, *De revelation per Ecclesiam catholicam proposita*, edition tertia, Paris, 1926, p. 138. Garrigou afirmă că în teologia romano-catolică a fost utilizată până în secolul al XIX-lea metoda progresivă, iar o dată cu secolul al XIX-lea metoda regresivă. În schimb, ortodoxia a folosit metoda progresivă abia în secolul al XX-lea, o dată cu manualele de teologie fundamentală, în teologia românească A.Comoroșan și I. Todoran aplicând-o în teologia lor.

<sup>6</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, în *Ortodoxia*, anul XVIII (1966), nr.1, p. 36-37.

<sup>7</sup> Ioan POP, „Dezvoltarea istorică a Revelației divine”, în *Studii Teologice*, anul IV (1952), nr. 1-2, p. 84-85.

<sup>8</sup> Petru REZUȘ, „Ființa Revelației divine”, p. 158.

După dezvoltarea doctrinară încheiată cu Iisus Hristos a început etapa dezvoltării dogmatice<sup>9</sup>. Prin dezvoltarea dogmatică „se nasc și se individualizează din unitatea neștirbită a tezaurului revelat dogme de mântuire cu o expresivitate ortodoxă nouă”<sup>10</sup>. Ceea ce presupune dezvoltarea dogmatică nu este ivirea de noi adevăruri de credință ci ea constă în acțiunea de explicare și lămurire a adevărilor revelate în vederea însușirii lor de către credincioși.

Părintele Rezuș vorbește despre un „distinguo” în dezvoltarea Revelației divine,

„concepția teologică a acelora care nu fac nicio distincție, ar fi valabilă numai atunci când procesul revelațional n-ar fi fost încheiat cu Domnul nostru Iisus Hristos, și ar fi continuat mai departe. Atunci n-ar fi fost nevoie de o dezvoltare dogmatică, fiindcă procesul revelațional supranatural ar fi rezolvat toate greutățile pe calea supranaturală ca în Vechiul și Noul Testament”<sup>11</sup>.

Revelația divină nu lezează libertatea omului, nici nu o anulează, ci acesta, prin facultatea sa receptivă poate primi adevărurile revelate, păstrându-și în continuare libertatea de acțiune.

Astfel putem vorbi, arată el, de o structură a actului revelațional, el fiind o descoperire a adevărilor doctrinale de către Dumnezeu, o mijlocire a adevărilor descoperite prin bărbați aleși și inspirați, și o primire a adevărilor de către credincioși<sup>12</sup>. Între Tradiție și Scriptură este o legătură strânsă având în vedere că amândouă au același izvor divin comun, Sfânta Scriptură fiind limbajul lui Dumnezeu consemnat în scris iar Sfânta Tradiție transmitând cuvântul lui Dumnezeu<sup>13</sup>. Adevărul doctrinal cuprins în Tradiția dogmatică ortodoxă a fost descoperit mai întâi protopărinților Adam și Eva, apoi patriarhilor și profeților, pentru ca în

<sup>9</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 37.

<sup>10</sup> Petru REZUȘ, „Revelația divină”, p. 20.

<sup>11</sup> Petru REZUȘ, „Dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 247.

<sup>12</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura creștină despre structura revelației divine din punct de vedere interconfesional”, în *Ortodoxia*, anul VIII (1956), nr.1, p. 58.

<sup>13</sup> Petru REZUȘ, „Constituția dogmatică „Dei Verbum” a Cociliului al II-lea de la Vatican și învățătura ortodoxă despre Revelația divină”, în *Ortodoxia*, anul XXI (1969), nr.3, p. 369.



cele din urmă întregul proces revelațional să fie încheiat cu Domnul nostru Iisus Hristos<sup>14</sup>.

După încheierea actului revelațional istoric prin înălțarea Domnului Iisus Hristos la cer, munca de realizare a Revelației divine în istorie a fost continuată de Sfinții Apostoli, de Sinoadele ecumenice și de Sfinții Părinți<sup>15</sup>. Biserica Ortodoxă face distincție clară în procesul de revelare între rolul unic pe care L-a avut Domnul Hristos și rolul Sfinților Apostoli, a Sfinților Părinți și a Sinoadelor ecumenice.

Pentru dogmatistul român o dată cu încheierea procesului revelațional

„Biserica creștină intră în posesiunea deplină a tuturor legilor și preceptelor de viață, principiilor morale și adevărilor doctrinale, care-i erau necesare pentru lucrarea mântuirii tuturor membrilor ce-o compuneau”<sup>16</sup>.

Biserica a avut misiunea de a păstra și valorifica tezaurul revelat, el fiind fie fixat în scris în dogme și canoane, fie cuprins în practici liturgice. Nu se mai poate vorbi de o altă revelație peste cea a lui Iisus Hristos, subliniază părintele Rezuș, împlinirea legii și a prorocilor fiind făcută prin moartea și învierea din morți, în acest fel lumea fiind împăcată cu Dumnezeu și tezaurul doctrinal valorificat supranatural<sup>17</sup>. Dacă ar exista posibilitatea unei alte revelații în afara celei a lui Hristos, am putem vorbi de o perfecționare doctrinară permanentă, de un proces revelațional deschis care ar duce la o învățătură a lui Hristos perfectibilă și nu perfectă, implicit o mântuire și o operă soteriologică perfectibilă.

Pentru o mai bună înțelegere a procesului revelațional, părintele Rezuș vorbește despre un început al revelației divine în paradis (Revelația primordială sau paradisiacă care nu este identică cu religia paradisiacă), pentru ca el să continue în Vechiul Testament (Revelația Vechiului Testament) și să se desăvârșească în Noul Testament (Revelația Noului

<sup>14</sup> Petru REZUȘ, „Revelația Vechiului Testament”, în Petru REZUȘ, *Curs de Teologie Fundamentală*, p. 415.

<sup>15</sup> Petru REZUȘ, „Ființa Revelației divine”, p. 162.

<sup>16</sup> Petru REZUȘ, „Problema interconfesională a Revelației divine”, în *Ortodoxia*, anul II (1950), nr.2, p. 236.

<sup>17</sup> Petru REZUȘ, „Revelația”, în Petru REZUȘ, *Axiologia Teologiei Fundamentale*, Caransebeș, 1943, p. 12.

Testament). Se poate vorbi de o creștere progresivă a adevărurilor revelate în Vechiul Testament, părintele Rezuș făcând distincția între „*progressus fidei in fidelibus*” și „*progressus fidelium in fide*”<sup>18</sup>.

După părintele Rezuș acest prim stadiu al revelației primordiale cuprinde viața religioasă a protopărinților Adam și Eva până la păcat, dar

„o inventariere doctrinară a revelației primordiale este deosebit de grea, pentru că depinde, în primul rând de extinderea ce i se dă, de extensiunea doctrinară”<sup>19</sup>.

În revelația primordială erau cuprinse adevărurile necesare organizării vieții protopărinților noștri, adevăruri care priveau viața și modul de acțiune, dar care erau de ajuns în această stare de început. De această revelație primordială s-au bucurat, prin protopărinții Adam și Eva, toate popoarele pământului, dar o dată cu căderea în păcat atât revelația primordială cât și relația omului cu Dumnezeu s-au pervertit. Căderea în păcat impune revelația Vechiului Testament cu adevărurile sale mesianice, adevăruri care anunță și pregătesc poporul pentru primirea Mântuitorului Iisus Hristos.

Există totuși, arată teologul român,

„o mare deosebire între Revelația Vechiului Testament și cea a Noului Testament. Dacă în Revelația Vechiului Testament bunurile mântuirii sunt aproape numai făgăduite, iar împlinirile date în viața aceasta cuprind aproape numai bunuri pământești, constituind tipurile bunurilor spirituale făgăduite, Revelația Noului Testament reprezintă chiar pentru viața noastră de pe pământ împlinirea unor însemnate făgăduințe de ordin spiritual, făcute în Vechiul Testament”<sup>20</sup>.

În Vechiul Testament Dumnezeu își face cunoscută voia Sa prin mijlocitori, iar în Noul Testament ne descoperă adevărurile prin însăși persoana Sa. Putem spune că Revelația Vechiului Testament este nu numai

<sup>18</sup> Petru REZUȘ, „Revelația divină”, p. 19.

<sup>19</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 51.

<sup>20</sup> Petru REZUȘ, Corneliu SIRBU, „Preocupări de Teologie Fundamentală în Teologia Românească”, în *Ortodoxia*, anul XXIII (1971), nr. 4, p. 529.

o făgăduință, ci că prin ea se deschide „zarea luminoasă a împlinirii în Hristos”<sup>21</sup>, Revelația Noului Testament fiind o împlinire a făgăduinței prin sălășluirea lui Dumnezeu între oameni. A fost nevoie de un proces istoric de revelare a voii lui Dumnezeu, la început în mod progresiv în Vechiul Testament, iar apoi în mod definitiv în Noul Testament<sup>22</sup>.

Ceea ce trebuie accentuat, arată părintele Rezuș, este faptul că aceste etape în cadrul Revelației

„nu ridică bariere în sânul Revelației divine, nici nu o diversifică. De obicei, aceasta a fost eroarea capitală a scolasticii, care din împărțiri, segregări, disocieri făcea mai apoi literă de lege, mecanizând, osificând și secularizând de viață teologia creștină”<sup>23</sup>.

Etapele revelației marchează o

„creștere și dezvoltare în timp a Revelației divine, determinată de permanenta grijă a Părintelui ceresc de a se descoperi potrivit cu puterea de recepție, felurită după stări și epoci a credincioșilor”<sup>24</sup>.

Revelația divină ne arată cum Dumnezeu îi învață pe credincioși să-L cunoască și să-I împlinească voia,

„fiecare etapă constituind un răspuns al lui Dumnezeu la treapta spiritual nouă, pe care se află omenirea sub călăuzirea ascendentă a Lui. Momentele Revelației divine supranaturale se adaptează la momentele pe care le parcurge sufletul credincioșilor în urcușul lor, corespund capacității de recepție a acestora”<sup>25</sup>.

Dumnezeu a descoperit

<sup>21</sup> Dumitru STĂNILAOE, „Revelația ca dar și făgăduință”, în *Ortodoxia*, anul XXI (1969), nr. 2, p. 180.

<sup>22</sup> Petru REZUȘ, „Problema interconfesională a Revelației divine”, p. 234.

<sup>23</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 39.

<sup>24</sup> Isidor TODORAN, „Etapele Revelației”, în „*Mitropolia Ardealului*”, anul I (1956), nr. 1-2, p. 78.

<sup>25</sup> Petru REZUȘ, Corneliu SÎRBU, „Preocupări de Teologie Fundamentală în Teologia Românească”, p. 530.

„ceea ce a socotit necesar pentru mântuirea noastră și cantitatea de adevăruri descoperite constituie norma noastră de credință și de viață religioasă. Credincioșii nu pot acționa asupra acestui tezaur revelat, hotărându-i componența, structura, cantitatea și valabilitatea parțială sau globală”<sup>26</sup>.

În teologia sa părintele Rezuș evidențiază faptul că adevărul revelat progresează treptat spre adevăruri complexe, de la adevăruri parțiale spre adevăruri desăvârșite, și toată această maturizare doctrinară întâlnită în Vechiul și Noul Testament reprezintă progresul revelațional propriu-zis<sup>27</sup>. Dar ceea ce trebuie să reținem este faptul că acest adevăr revelat nu se dezvoltă în mod natural prin contribuția credincioșilor, ci el crește spre desăvârșire în mod supranatural, însuși Dumnezeu fiind cel care

„mărește progresiv, calitativ și cantitativ, conținutul Revelației, după iconomia sa divină, fără nicio contribuție naturală”<sup>28</sup>.

În acest proces de descoperire a adevărilor necesare mântuirii se păstrează atât cantitativul doctrinar, adică toate adevărurile descoperite, cât și calitativul doctrinar, adică mijloacele necesare pentru propovăduirea acestor adevăruri<sup>29</sup>.

Petru Rezuș arată că Revelația divină nu suportă implicarea rațiunii umane în procesul de geneză căci

„omul fiind mărginit nu poate hotări legi cu mers etern, în ceea ce privește destinul său individual, ci cu atâta mai puțin destinul colectiv al omenirii. Dumnezeu Revelatorul utilizează, de aceea, categorii supranaturale care ies din sfera perceptibilă și inteligibilă a omului natural”<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Petru REZUȘ, „Teologia creștină contemporană și cuprinsul Revelației divine”, în „*Mitropolia Banatului*”, anul XXIII (1974), nr. 4, p. 687.

<sup>27</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 41.

<sup>28</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 41.

<sup>29</sup> Petru REZUȘ, „Concepția doctrinară a ortodoxiei contemporane”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLV (1969), nr. 7-9, p. 450.

<sup>30</sup> Petru REZUȘ, „Revelația”, p. 15.

Și totuși, credincioșii contribuie ca membrii ai Bisericii

„la păstrarea și traducerea în viață a Revelației divine; prin ei Revelația divină este vie și își realizează misiunea doctrinară și soteriologică”<sup>31</sup>.

Contribuția credincioșilor la dezvoltarea Revelației contă în aceea că ei o împlinesc în propria mântuire. Rațiunea umană are un rol activ în procesul de însușire a adevărilor revelației divine, dar rămâne în cadrele sale naturale făcând legătura între revelația supranaturală și credința mântuitoare:

„ea întinde punțile între revelație și credință în plin zbulcium al discuțiilor, confruntărilor și dovedirilor temeiurilor de credință contra temeiurilor de necredință”<sup>32</sup>.

Rațiunea poate contribui la însușirea revelației, „generând procese istorice și psihice de dezvoltare dogmatică”, dar nu poate extinde cuprinsul ei prin adevăruri doctrinare noi<sup>33</sup>. Revelația divină întrece

„în ceea ce privește originea sa, structura gnoseologică a adevărilor sale, cât și finalitatea sa”

puterile naturale ale rațiunii, făcând apel la transempiric, locul unde poate pătrunde doar credința<sup>34</sup>. Prin aceste adevăruri revelate Dumnezeu conduce viața credincioșilor, ele devenind astfel

„norme obligatorii pentru credință, neputând fi reformate și naturalizate, având o economie religioasă proprie. Această economie religioasă, proprie numai adevărilor revelate, urmărește realizarea mântuirii”<sup>35</sup>.

Prin Revelație omul află adevăurile cu privire la existența și activitatea lui Dumnezeu, despre ființa lui Dumnezeu, existența sufletului nemuritor

<sup>31</sup> Petru REZUȘ, „Constituția dogmatică „Dei Verbum” a Cociliului al II-lea de la Vatican și învățătura ortodoxă despre Revelația divină”, p. 367.

<sup>32</sup> Petru REZUȘ, „Revelația”, p. 16.

<sup>33</sup> Petru REZUȘ, „Problema interconfesională a Revelației divine”, p. 239.

<sup>34</sup> Petru REZUȘ, „Problema interconfesională a Revelației divine”, p. 238.

<sup>35</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura creștină despre structura revelației divine din punct de vedere interconfesional”, p. 61.

și a vieții veșnice, revelația fiind astfel centrul nervos al întregului sistem de viață și de credință în Creștinism<sup>36</sup>.

Revelația divină supranaturală fiind un dialog între Dumnezeu și om, este în același timp „comunicare de cunoștință de altă natură”, această altă natură presupunând întâlnirea a două subiecte, unul absolut și altul creat<sup>37</sup>.

Omul nu ar fi putut să cunoască adevărul prin propriile puteri și a fost nevoie de ajutorul lui Dumnezeu. Creștinul adevărat este acela care-și însușește în întregime cuprinsul revelației, credința fiind singura modalitate de însușire a ei.

Pentru teologul român revelația este mai mult decât o simplă comunicare de învățătură, „revelație în sens propriu fiind atunci când cuvântul lui Dumnezeu dezvăluie acțiuni îndreptate spre istorie”<sup>38</sup>, și presupune de la început acte, imagini și cuvinte. Revelația se împlinește atât prin cuvânt cât și prin imagine chiar dacă

„cele mai multe acte și cuvinte ale Revelației au forma de imagini, dar imaginile nu sunt lipsite de logos, de conținutul unor acte. Aproape orice cuvânt al Revelației este un cuvânt-imagie, un sens plasticizat, iar actele Revelației sunt acte reale, dar acte ce îmbracă o formă și o expresie plastică, întrucât ating lumea văzută și sunt acte cu un sens”<sup>39</sup>.

Putem vorbi de o Revelație prin acte ca de o Revelație-dialog între om și Dumnezeu. În acest dialog omul află toate adevărurile cu privire la Dumnezeu, la ființa și existența Sa, dar și cele legate de viața veșnică, de ființa și nemurirea omului. A fost nevoie de revelația divină pentru deschiderea dialogului între Dumnezeu și om, dialog în care Dumnezeu comunică voia Sa iar omul ascultă, mântuirea omului presupunând tocmai acest proces de cunoaștere a lui Dumnezeu. De aici nu trebuie să înțelegem o reducere a revelației la actul mântuirii de păcat, o condiționare de posibilitatea păcatului, ci

<sup>36</sup> Petru REZUȘ, „Revelația”, p. 15.

<sup>37</sup> Isidor TODORAN, „Etapale Revelației”, p. 81.

<sup>38</sup> Dumitru STĂNILOAE, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *Ortodoxia*, anul XX (1968), nr. 3, p. 353.

<sup>39</sup> Dumitru STĂNILOAE, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, p. 361.

„ea este condiționată de menținerea unor legături continue și active între Dumnezeu și om. Aceste legături sunt cu atât mai necesare după căderea omului în păcat. De aceea, fără revelația divină nu este posibilă nicio mântuire”<sup>40</sup>.

Părintele Petru Rezuș merge cu argumentarea mai departe și arată că fără Revelația divină nu s-ar fi putut organiza nici religia cu întregul ei cuprins doctrinal și moral:

„religia nu este decât raportul întemeiat tot pe baza revelației divine dintre om și Dumnezeu, raport care fără descoperire divină nu ar fi fost posibil, fiindcă nu Dumnezeu are nevoie de religie, ci omul...revelația rămâne astfel centrul vital, focarul organic, creierul nervos al întregului sistem de viață și de credință în Creștinism”<sup>41</sup>.

Întâlnim aici un adevăr categoric cu privire la concepția ortodoxă despre revelația divină, de întregul conținut al Revelației ținând, putem spune, soarta Creștinismului. Această dependență a Creștinismului de întregul conținut revelat ortodox vine din faptul că numai în ortodoxie a fost păstrat, în mod nealterat, adevărul revelat, străin de orice înnoire doctrinară. În acest context, Revelația divină a fost necesară pentru a se putea păstra unitatea doctrinală și totodată pentru a se definitiva tezaurul doctrinal<sup>42</sup>.

Dogmatistul Petru Rezuș subliniază faptul că o dată cu Revelația Noului Testament s-a ajuns la un stadiu final și absolut al revelației, o altă revelație nemaifiind posibilă<sup>43</sup>. Biserica Ortodoxă este intransigentă în ceea ce privește posibilitatea unei noi revelații, a unui și mai nou testament, procesul istoric al Revelației fiind închis și astfel orice schimbare structurală nu mai este posibilă. O dată cu revelația închisă putem vorbi de o eliminare a inovațiilor doctrinare, rămânând doar învățătura pură a Domnului nostru Iisus Hristos, orice încercare de a vorbi de revelația deschisă fiind însoțită de pericolul dezvoltării inovațiilor religioase. De

<sup>40</sup> Petru REZUȘ, „Necesitatea revelației divine”, în Petru REZUȘ, *Curs de Teologie Fundamentală*, p. 355.

<sup>41</sup> Petru REZUȘ, „Revelația”, p. 15.

<sup>42</sup> Petru REZUȘ, „Necesitatea revelației divine”, p. 355.

<sup>43</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 53.

aceea, în ortodoxie nu este admisă revelația deschisă, ci ea este închisă, desăvârșită și absolută. Ceea ce poate fi schimbată este forma de înveșmântare a acestor adevăruri, de aceea ele

„iau adeseori haina filozofiei platonice, ori aristotelice, neoplatonice sau stoice, pentru ca în actualitate să ia haina filozofiei thomiste sau haina dialecticei protestante, fără ca prin aceasta să se aducă vreo atingere tezaurului revelat divin”<sup>44</sup>.

Atât Vechiul Testament cât și Noul Testament, arată părintele Rezuș, au acordat o atenție deosebită cantitativului și calitativului revelațional, de ele depinzând realizarea adevărilor care vin de la Dumnezeu<sup>45</sup>. În revelația divină încheiată cu Iisus Hristos nu mai pot apărea adevăruri doctrinare noi, în afară de cele date de Hristos:

„Eu sunt alfa și omega, începutul și sfârșitul, cel ce este, cel ce era și cel ce vine, cel atotputernic”(Apoc. I,8).

Învățătura Mântuitorului nu mai poate primi adevăruri noi întrucât

„se bucură de o plenitudine (cantitativă) și o perfecțiune (calitativă) deasupra oricărei posibilități de a mai veni cu noi adevăruri, spre a se completa sau perfecționa”<sup>46</sup>.

Cuvintele Sfântul Apostol Pavel din Epistola către Corinteni vorbesc despre cantitativul revelațional:

„Și eu, fraților, n-am putut să vă grăiesc vouă ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupești, ca unor prunci în Hristos. Cu lapte v-am hrănit, iar nu cu bucate, căci încă nu puteați”(I Cor. III, 1-2).

Atât în aspectul său cantitativ cât și în cel calitativ, arată părintele Rezuș, întreaga învățătură a Mântuitorului ține seama de faptul că omul este creatură, că Revelația divină nu putea fi receptată dintr-o dată și de aceea își face cunoscută voia Sa în mod treptat, pregătindu-l pe om să descopere în mod etapizat întregul proces revelațional.

<sup>44</sup> Petru REZUȘ, „Ființa Revelației divine”, p. 162.

<sup>45</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 46.

<sup>46</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine”, p. 46.



Chiar dacă prin descoperirea adevărului revelat credinciosul trăia limitată impusă de rațiune, asta nu presupunea o desființare a rațiunii și a libertății sale ci o conștientizare a faptului că singura cale de mântuire era cea descoperită de Dumnezeu. În acest sens, Dumnezeu ca autor al revelației

„ține seama de structura psihică a credincioșilor; adevărurile revelate aveau o adresă psihică, ele nu erau eterogene spiritului nostru. Dumnezeu ne-a educat mai întâi cu adevăruri religioase elementare, urcându-ne neconținut spre sublimitatea celor mai adânci adevăruri doctrinale și morale creștine. Procesul adevărat religios constă într-o supranaturalizare doctrinală și morală a noastră prin revelația divină și nu într-o naturalizare doctrinală și morală a revelației divine prin rațiunea noastră”<sup>47</sup>.

Astfel, omul află în revelația divină răspunsul la întrebările privitoare la originea și rostul său în lume, convingându-se cu argumente că a crede potrivit revelației divine este necesar și mântuitor.

Pentru părintele Rezuș, în această structură a actului revelațional chiar dacă Dumnezeu putea să se adreseze în mod nemijlocit credincioșilor, preferă să se folosească de organe revelaționale, alese de El, spre a împărtăși adevărurile revelate. Însuși mijlocitorul actului revelațional suportă o transformare personală atunci când este ales și chemat de Dumnezeu, deosebindu-se de alte personalități religioase comune prin calitățile primite de la Dumnezeu. În acest dublu oficiu doctrinal, de primitor și comunicator al adevărului revelat, Dumnezeu este cel care poruncește iar mijlocitorul ascultă:

„Scoală-te și străbate țara în lung și în lat, zice Domnul Dumnezeu lui Avraam, că ție ți-o voi da” (Facere XIII, 17).

În acest fel, mijlocitorii devin exemple de urmat de ceilalți credincioși, ca unii prin care se arată puterea și voia lui Dumnezeu. Descoperind voia lui Dumnezeu, cel care mijlocește între Dumnezeu și oameni nu creează revelație, ci el doar predă ceea ce a primit la rândul său de la Dumnezeu, păstrându-și naturalul firii dar bucurându-se de inspirație divină. Ceea ce caracterizează inspirația divină a mijlocitorului sunt acele

<sup>47</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura creștină despre structura revelației divine din punct de vedere interconfesional”, p. 62-63.

„acțiuni supranaturale, care nu sunt comune credincioșilor: scrie adevăruri supranaturale, sau le comunică prin viu grai, face minuni și profetește, deci acționează deosebit de ceilalți credincioși. Totuși el rămâne ca toți credincioșii în afara oficiului său revelațional, iar în timpul acestui oficiu el este un vas ales, care se bucură de elecțiunea divină”<sup>48</sup>.

Păstrându-și totodată starea de creatură, cei pe care Dumnezeu i-a ales pentru a descoperi oamenilor voia și planul Său au avut o contribuție importantă la învățarea celorlalți, prin ei Dumnezeu reușind să păstreze legătura cu cei credincioși.

Din toate acestea, conchide părintele Rezuș,

„structura actului revelațional trebuie precis delimitată, prin lămurirea atribuțiilor fiecărui factor în parte, fiindcă orice încălcare a lor determină pervertirea celui mai gingaș oficiu al Bisericii, cel învățătoresc”<sup>49</sup>.

Orice modificare a adevărului revelat poartă în sine pericolul modificărilor de esență, căci adevărul revelat face parte dintr-un întreg lanț doctrinal. Mai mult decât atât, dată fiind originea divină a cuprinsului revelației, teologia contemporană accentuează puritatea mesajului divin, oprind orice răstălmăcire a sa și valorificând la maxim divinul revelat:

„Întoarcerea aceasta fermă spre divinul doctrinal revelat, spre doctrina autentică integrală a Sfintelor Scripturi și a Sfintei Tradiții, își arată foloasele majore pentru religia creștină, pentru Bisericele creștine. Ea este de altfel și adevărata și singura cale, care duce spre unitatea doctrinală hristică, apostolică și patristică. Divinul revelat recomandă credința și mântuirea noastră”<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura creștină despre structura revelației divine din punct de vedere interconfesional”, p. 67.

<sup>49</sup> Petru REZUȘ, „Învățătura creștină despre structura revelației divine din punct de vedere interconfesional”, p. 70.

<sup>50</sup> Petru REZUȘ, „Teologia creștină contemporană și cuprinsul Revelației divine”, p. 685.

Necesitatea soteriologică a revelației divine vine din faptul că tot ceea ce a descoperit Dumnezeu este necesar pentru mântuire, fiecare adevăr revelat fiind întregit de altul, credincioșii neputând interveni în structura și conținutul tezaurului revelat.

Părintele Rezuș arată preocuparea teologiei contemporane față de autenticitatea cuprinsului revelației divine, de formularea cât mai precisă a adevărilor revelate, teologia

„insistând, sub diferite forme, față de aceste realități de fond și de formă, în majoritatea studiilor ce se scriu, de ele depinzând valorificarea maximă doctrinală și morală a cuprinsului revelației divine”<sup>51</sup>.

Autenticitatea revelației divine, continuă părintele Rezuș, se observă din caracteristicile sale: originea divină a adevărilor revelate și propovăduirea lor de către Biserică. Biserica nu a schimbat niciodată conținutul revelațional și astfel putem vorbi în Biserica Ortodoxă de o puritate doctrinală a revelației divine.

Făcând apel la cercetările teologice ale lui Bultmann<sup>52</sup>, părintele Rezuș arată că teologia actuală nu mai consideră adevăurile revelate ca fiind abstracte și sterpe, ci din contră ele sunt viață religioasă, insistându-se din ce în ce mai mult asupra valorificării integrale religioase a adevărilor revelate<sup>53</sup>.

Cu referire la viitorul Revelației divine, părintele Rezuș prezintă pericolul deprecierei Revelației prin inovații doctrinare care golesc adevăurile revelate de sens și transformă tezaurul revelat. Biserica Ortodoxă trebuie să manifeste față de acest pericol aceeași atitudine pe care au manifestat-o sinoadele ecumenice timp de secole ferind tezaurul revelat de orice modificare și spunându-și ori de câte ori a fost nevoie punctul de vedere. Cercetând Revelația putem observa că principiile religioase și adevăurile sale mântuitoare sunt valabile și astăzi, mai mult decât atât orice încercare de a vorbi de o revelație veche sau bătrână părește duhul

<sup>51</sup> Petru REZUȘ, „Teologia creștină contemporană și cuprinsul Revelației divine”, p. 687.

<sup>52</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, trad. par R. Brandt, Paris, 1959, 134 p. Propovăduirea reclamă, cu consecvență, un răspuns și o decizie.

<sup>53</sup> Petru REZUȘ, „Teologia creștină contemporană și cuprinsul Revelației divine”, p. 688.

docrinar și este străină ortodoxiei. Ceea ce este important, arată părintele Rezuș, este ca adevărurile revelate să fie însușite de către credincioși în vederea mântuirii lor cu conștiința că Revelația divină nu este simplă teorie teologică ci ea este teorie pentru viața religioasă.

## **Concluzii**

În ceea ce privește problema revelației, de la început Creștinismul a avut conștiința originii sale revelaționale, întregul proces revelațional fiind condiția sine-qua-non a existenței Creștinismului în istorie. Este nevoie, arată părintele Rezuș, de o permanentă adâncire a noțiunilor religioase fundamentale, ferind astfel credincioșii de răstălmăcirea adevărului și reușind să fie conduși la împlinirea mântuirii. Doar prin această descoperire a adevărilor supranaturale Dumnezeu își face cunoscută voia Sa oamenilor, această cunoaștere revelațională stând la baza unei legături vii cu Dumnezeu, chiar la organizarea religiei creștine. În lucrarea mântuirii credincioșii găsesc în revelație răspunsuri la toate întrebările religioase legate de rostul lor în această lume și totodată motive pentru a crede așa cum cere revelația divină.

## **Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române și rolul ei în materializarea sentimentului de identitate și Unitate Națională**

**Drd. Sorin RADA**

**Abstract:**

*According to its mission, the Church operates and operates in the world, its life being indestructible to the lives of the people in whose midst it is fulfilling its calling. Thus, churches have a national character, bearing the fingerprints of the nation they serve, from a spiritual point of view. For this reason, the Romanian Orthodox Church followed with regard to its external organization the administrative principles of our country's life: the administrative and political organization of the Romanian historical territorial units was followed by the church organization; the coagulation and organization of the three Romanian countries was followed by the establishment and organization of the corresponding Metropolises (14th century), and the gaining of independence (1877) of the two Romanian state entities, Muntenia and Moldova, united in one state, was followed by recognition Church Autocephaly (1885); then the Great Union (1918) of the Romanian territories and the declaration of the National State, Romania, was followed by the rise of the Romanian Orthodox Church to the rank of Patriarchate (1925).*

**Cuvinte cheie:**

*Church, Great Union, autocephaly, autocephaly.*

## 1. Preambul

Clerul ortodox român, în majoritate ridicat din “marea masă țărănească”, a fost, de-a lungul veacurilor, nu numai îndrumătorul și păstorul sufletesc al credincioșilor săi, ci și susținătorul și apărătorul idealurilor de dreptate socială, libertate și unitate națională a neamului nostru. El s-a identificat, adesea, cu simțămintele și aspirațiile acestui popor obidit de anumite stăpâniri străine, dar în multe cazuri s-a jertfit pentru Neam și Țară, pentru credința și Biserica străbună; alteori însă a făcut și acte de milostenie, care au rămas înscrise în istoria românilor<sup>1</sup>.

## 2. Biserica și Principatele Române până secolul al XIX –lea

În prima jumătate a secolului al XIV-lea a avut loc procesul de unificare statală a formațiunilor politice existente atunci la sud și est de Carpați, sub un singur conducător. Dar odată cu unificarea cnezatelor și voievodatelor românești de la sud de Carpați într-un singur stat independent, *Țara Românească*, precum și după formarea celui de al doilea stat, *Moldova*, la răsărit de Carpați, a avut loc și unificarea bisericească din cele doua state românești independente<sup>2</sup>. Deci, în locul mai multor ierarhi, existenți pe lângă fiecare voievod, a fost ales unul singur, purtând titlul de mitropolit. Cu alte cuvinte, procesul de unificare politica a fost urmat, în chip firesc, de unificarea bisericească, așa cum s-a întâmplat și în cazul statelor slave învecinate și cum era în tradiția ortodoxă, ca organizarea bisericească să se adapteze celei politice<sup>3</sup>. *Mitropolia Moldovei* este menționată pentru prima dată în anul 1386. Recunoașterea ei a întâmpinat greutăți din partea Patriarhiei Ecumenice, care intenționa să impună un ierarh grec, pe cand țara voia un roman. Abia la 26 iulie 1401 a fost recunoscut ca mitropolit moldoveanul *Iosif* - hirotonit la Halici - înrudit cu domnul țării. Reședința Mitropoliei era la Suceava, iar în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, a fost mutată la Iași.

Este necesar să subliniem că în secolele XIV-XVIII, Biserica din Țara Românească și Moldova trebuie privită ca o Biserică de stat, oficială –

---

<sup>1</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, Vol. III, Tom. I, București, 2006, p. 8.

<sup>2</sup> \*\*\**Marea Unire de la 1 Decembrie 1918* [Acte și documente], București, 1978, p. 12.

<sup>3</sup> Vasile ARIMIA, Iona ARDELEANU, Constantin BOTORAN, *Cartea neamului. Marea Unire de la 1918. Documente istorice*, București, 1993, p. 56.

moștenire din Bizanț - ea deținând un rol important în viața politică a țării și îndrumând întreaga activitate culturală și de asistență social-umanitară<sup>4</sup>.

Teritoriile românești ocupate de turci și transformate în raiale (Giurgiu, Turnu, Tighina, Braila), au fost scoase de sub conducerea ierarhilor munteni și moldoveni, apoi organizate într-o unitate bisericească aparte, sub numele de *Mitropolia Proilaviei* (Brailei), cu sediul la Braila, în frunte cu ierarhi greci, sub jurisdicția directă a Patriarhiei Ecumenice care a funcționat de la sfârșitul secolului al XV-lea până în 1828<sup>5</sup>.

### 3. Lupta comună a Statului și Bisericii pentru unitate și autocefalie

Revoluția cu caracter național-social din 1821, care a dus la crearea statului român modern, a deschis o epocă nouă și pentru Biserica Ortodoxă Romană. Regulamentele Organice au pregătit, într-o primă fază, unificarea organizațională a Bisericii din Țara Românească și Moldova. În ianuarie 1859 a avut loc o primă etapă a procesului de unificare politică românească, prin unirea Moldovei cu Țara Românească, sub conducerea unui singur domn, Alexandru Ioan Cuza (1859-1866)<sup>6</sup>. La 3 decembrie 1864, printr-un decret semnat de acesta, s-a proclamat „autocefalia” sau „independența” Bisericii din noul stat și constituirea unui Sinod general al acestei Biserici, măsura absolut necesară pentru realizarea unificării bisericești. În același scop, la 11 ianuarie 1865 s-a acordat mitropolitului Nifon al Ungrovlahiei titlul de „mitropolit primat”<sup>7</sup>.

Dupa proclamarea independenței de stat a României (9 mai 1877), au urmat noi tratative cu Patriarhia, în vederea recunoașterii autocefaliei, care era un act pur formal, căci Biserica românească s-a bucurat și până atunci de o situație specială, în comparație cu alte Biserici ortodoxe, de o autocefalie relativă fata de Patriarhia Ecumenică. Abia la 25 aprilie 1885,

<sup>4</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, t. 1, p. 87.

<sup>5</sup> \*\*\**Marea Unire de la 1 Decembrie 1918* [Acte și documente], București, 1978, p. 32.

<sup>6</sup> \*\*\**Marea Unire de la 1 Decembrie 1918* [Acte și documente], București, 1978, p. 36.

<sup>7</sup> Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939. Elie Miron Cristea – documente, însemnări și corespondențe*, Sibiu, 1987, p. 47.

patriarhul ecumenic Ioachim IV a dat obișnuitul „tomos”, pentru recunoasterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din România<sup>8</sup>.

În aceeași perioadă, numeroși slujitori ai Bisericii au sprijinit toate luptele poporului român pentru dreptate socială, independență națională și unitate statală. Mulți preoți și călugări au sprijinit pe Tudor Vladimirescu (1821) și revoluția din 1848. Andrei Saguna a fost considerat „diplomatul” revoluției românești din Transilvania prin misiunile ce i-au fost încredințate la Curtea imperială din Viena. Mai mulți ierarhi au fost membri în Divanurile Ad-Hoc și au sprijinit alegerea lui Alexandru Ioan Cuza ca domn în ambele Principate Romane. Mulți călugări și călugărițe s-au angajat voluntari în serviciile sanitare în cursul Războiului de independență (1877), o serie de preoți - inclusiv din Transilvania - au organizat colecte pentru război, câțiva preoți și profesori de teologie s-au numărat între memorandiști (1892), alții au însoțit trupele pe câmpurile de luptă în primul război mondial ca „preoți militari”. Alții au contribuit la realizarea actului unirii de la 1 Decembrie 1918 (Vasile Lucaciu, Miron Cristea, Nicolae Balan). Tot în Transilvania, o serie de profesori de teologie sau preoți parohi și-au adus contribuția la îndrumarea poporului în probleme economice-agricole sau meșteșugărești, fie prin publicarea de lucrări de popularizare a cunoștințelor agricole, asociații de meseriași, școli de meserii etc<sup>9</sup>.

#### 4. Unirea Transilvaniei cu România (1 Decembrie 1918)

Primul război mondial (1914-1918) n-a fost factorul determinant al Marii Uniri din 1918, ci numai creatorul condițiilor favorabile. Lupta pentru unitate s-a desfășurat sub diferite forme. Manifestările publice, presa, asociațiile culturale, a activităților politice, diplomatice, parlamentare de o parte și de alta a Carpaților au întărit și mai mult convingerea și hotărârea de a se realiza o țară a tuturor românilor. Eforturile noastre n-au obosit, ci s-au intensificat mereu, încât opinia europeană a luat act nu

---

<sup>8</sup> Nicolae BĂLAN, *Evanghelia și democrația. Ortodoxia și neamul. Biserica și statul (Discurs în Senat)*, Sibiu, 1923, p. 7.

<sup>9</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom. I, p. 89.



numai de *necesitatea și legitimitatea unității tuturor românilor*, ci și de faptul că acest deziderat se va împlini curând<sup>10</sup>.

În cadrul acestor acțiuni pentru unitate, slujitorii Bisericii românești și-au adus o însemnată contribuție. După câțva timp, episcopul Aradului, Ioan I. Papp, împreună cu Vasile Goldiș, secretarul de atunci al Consistorului Eparhiei Ortodoxe Române a Aradului au cerut episcopilor români din Transilvania să-și precizeze atitudinea față de Consiliul Național Român, nou constituit. În "actul de adeziune" (*Ioan I. Papp* al Aradului, *Miron Cristea* al Caransebeșului, *Dimitrie Radu* al Oradiei, *Iuliu Hossu* al Gherlei și *Valeriu-Traian Frențiu* al Lugojului), ierarhii români transilvăneni au declarat că vor colabora pentru înfăptuirea aspirațiilor naționale<sup>11</sup>.

Acțiunile pentru unitate au fost susținute și de alți clerici și profesori de Teologie, precum și de către periodicele Bisericii românești ca: *Telegraful Român-Sibiu*, *Biserica și Școala-Arad*, *Foaia Diacezană-Caransebeș*, *Unirea-Blaj* și *Gazeta Poporului-Sibiu*<sup>12</sup>.

În vederea asigurării ordinii publice și a apărării împotriva acelor care ar fi încercat să împiedice realizarea unității statale a neamului nostru s-au organizat, în întreaga Transilvanie, gărzi naționale românești. De asemenea, s-au ținut numeroase adunări populare în orașele și satele românești, în care se cerea cu însuflețire unirea Transilvaniei cu România. La constituirea acestor gărzi naționale și la toate adunările populare s-au numărat la loc de frunte și clericii Bisericii românești și anume: *Silviu Dragomir*, *Nicolae Bălan* și *Petru Barbu*, profesori de Teologie, Episcopul *Miron Cristea* al Caransebeșului, *Roman Ciorogariu*, vicar, *Vasile Suciu*, vicar, *Cornel Corneanu*, secretar eparhial, *Aurelian Magieru*, secretar eparhial (viitorul episcop Andrei), *Andrei Ghidiu*, protopop, *Gheorghe Popovici*, protopop, *Alexandru Borza* și *Al. Ciura*, profesori ș.a<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Nicolae BĂLAN, *Evanghelia și democrația. Ortodoxia și neamul. Biserica și statul (Discurs în Senat)*, 1923, p. 8.

<sup>11</sup> Nicolae BĂLAN, *Evanghelia și democrația. Ortodoxia și neamul. Biserica și statul (Discurs în Senat)*, p. 10.

<sup>12</sup> Vasile ARIMIA, Iona ARDELEANU, Constantin BOTORAN, *Cartea neamului. Marea Unire de la 1918. Documente istorice*, p. 59.

<sup>13</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom. I, p. 97.

La indicația Consiliului Național Român, profesorul de teologie *Nicolae Bălan* a plecat la Iași (la 14 noiembrie 1918) împreună cu căpitanul *Victor Precup*, pentru a încunoștința Guvernul României despre situația existentă în Transilvania; cei doi trimiși au avut discuții, de asemenea, și cu miniștrii Franței, Angliei și Statelor Unite ale Americii aflați acolo. În urma acestor întrevederi, profesorul Nicolae Bălan a trimis o scrisoare lui Vasile Goldiș, în care a cerut să întrerupă orice tratative cu guvernul maghiar și *“în timpul cel mai scurt posibil, într-o adunare ce se va ține oriunde, dar mai bine la Alba Iulia și la care să participe mulțime cât mai mare și reprezentanții consiliilor locale de pretutindeni, proclamați alipirea necondiționată (a Transilvaniei n.n.) la România”*<sup>14</sup>.

Astfel că, la 20 noiembrie 1918, s-a convocat pentru 1 decembrie 1918, Marea Adunare Națională de la Alba Iulia (oraș cu mari rezonanțe istorice), pentru ca românii transilvăneni să-și exprime dorința de unitate cu Patria-Mamă<sup>15</sup>.

La Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, din 1 Decembrie 1918, Biserica românească a avut ca delegați de drept: 5 episcopi, 4 vicari, 10 delegați ai Consistoriilor ortodoxe și ai Capitulurilor unite, 129 protopopi, câte un reprezentant al Institutelor pedagogice, câte doi reprezentanți ai studenților de la fiecare Institut Teologic, preoți și învățători ai școlilor confesionale, delegați din diferite circumscripții electorale, precum și numeroși preoți împreună cu păstorii lor, care au făcut parte din cei aproximativ 100.000 de români transilvăneni prezenți aici. Un martor ocular descriind atmosfera impresionantă de la marea sărbătoare a unirii arată: *“Zorile se ivesc. Ninge liniștit. Pe străzi defilează legiunea română, precedată de fanfara minerilor și a ofițerilor. Toată lumea ține cadența. Este o demonstrație cum nu s-a mai văzut vreodată, pe care nici un om de cultură nu se poate reține să nu o admire. Escadronul de «călărași», moții din Abrud flutură steagul roșu, galben și albastru... Poporul se deșteaptă... Dimineața orașul avea o înfățișare sărbătorească. Pe la orele 7 dimineața în marea piață a orașului, împodobită sărbătorește cu steaguri tricolore în perfectă ordine, a început defilarea șirurilor nesfârșite de oameni veniți*

<sup>14</sup> Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939. Elie Miron Cristea – documente, însemnări și corespondențe*, p. 63.

<sup>15</sup> Nicolae BĂLAN, *Evangelia și democrația. Ortodoxia și neamul. Biserica și statul (Discurs în Senat)*, p. 12.

din toate părțile”<sup>16</sup>; Alba Iulia, devenea atunci, cetatea unității tuturor românilor.

În aceeași dimineață de duminică, 1 Decembrie 1918, clopotele bisericilor românești din Alba Iulia chemau la slujba “învierii” și “unirii” neamului nostru; aici s-au săvârșit Sfânta Liturghie și Te-Deum-uri. După slujbă s-a întrunit Adunarea națională constituțională, la care au participat 1228 delegați oficiali pentru a vota unirea. După îndeplinirea tuturor formelor de votare (de alegere a comisiei de validare a mandatelor) a fost ales biroul Marii Adunări Naționale ce avea trei președinți: *George Pop de Băsești*, episcopul *Ioan I. Papp* al Aradului și episcopul *Dimitrie Radu* al Oradiei.

În cuvântarea festivă, rostită de Vasile Goldiș a fost schițată istoria frământată a poporului român și lupta sa eroică de-a lungul veacurilor pentru unitate națională. La încheierea cuvântărilor, Vasile Goldiș a supus spre aprobare hotărârea de unire, compusă din nouă puncte. În primul punct al ei se arată că: “*Adunarea națională a tuturor românilor din Transilvania, Banat și Țara Ungurească, adunați prin reprezentanții lor îndreptățiți la Alba Iulia în ziua de 18 noiembrie (1 decembrie) 1918, decretează unirea românilor și a tuturor teritoriilor locuite de dânsii cu România*”<sup>17</sup>. În urma acestei hotărâri s-a stărnit “un uragan de aplauze care a durat circa 10-15 minute. Fereastra fiind deschisă, lumea de afară a auzit hotărârea pronunțată și a izbucnit în chiote de bucurie, care s-au transmis departe până la ultimul om ce aștepta cu sufletul la gură marea hotărâre”<sup>18</sup>. Un alt martor ocular a descris acest entuziasm astfel: “O lume cuprinsă de delirul bucuriei meritate. Mulți plângeau, alții îngenuncheau și înălțându-și privirile și mâinile spre cer rosteau rugăciuni atât de fierbinți, că trebuiau să se audă până la al șaptelea cer. Am înnebunit cu toții, năzărindu-ni-se că vedem în văzduh pe însuși Mihai, Mircea, Ștefan, Avram Iancu. Credeam în acea zi că și sfinții din cer poartă costume naționale românești, iar Dumnezeu haină albă a dreptății pentru toți”<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939*. Elie Miron Cristea – documente, însemnări și corespondențe, p. 72.

<sup>17</sup> Declarația de la Alba Iulia pe

[https://ro.wikipedia.org/wiki/Declara%C8%9Bia\\_de\\_la\\_Alba\\_Iulia](https://ro.wikipedia.org/wiki/Declara%C8%9Bia_de_la_Alba_Iulia) 10. 05. 2018.

<sup>18</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000*. Biserică. Națiune. Cultură, vol. III, tom. I, p. 99.

<sup>19</sup> Vasile ARIMIA, Iona ARDELEANU, Constantin BOTORAN, *Cartea neamului. Marea*

După citirea întregii hotărâri de unire au fost aleși, cu aclamații, 212 membri ai “Marelui Sfat Național” (un fel de Parlament), din care făceau parte și clerici români: episcopi, profesori de teologie, protopopi și preoți.

La încheierea lucrărilor, a luat cuvântul I. I. Papp, episcopul Aradului, care, între altele, a spus: *“Ne-am prezentat... în corpore, la această mare sărbătoare națională ca să dăm probe învederate că ori de câte ori se tractivează despre soarta neamului românesc, clerul și poporul credincios, ca fii adevărați sunt una în cugete și simțiri, sunt una în dorințele și aspirațiile naționale.”*<sup>20</sup>

Între vorbitorii de la tribunele rânduite pe câmpul lui Horea se numără și slujitori ai Bisericii românești. De pildă Miron Cristea, episcopul Caransebeșului, a rostit între altele următoarele: *“Nu putem și nici nu avem lipsă să retezăm Carpații, căci ei sunt și trebuie să rămână și în viitor inima românismului, dar simțesc că astăzi prin glasul unanim al mulțimii celei mari, vom deschide larg și pentru totdeauna porțile Carpaților, ca să poată pulsa prin arterele lor cea mai caldă viață românească...”*<sup>21</sup>

Într-adevăr, prin acest important moment istoric, s-a împlinit dorința de veacuri a românilor de a fi uniți într-o singură țară, iar mai târziu liberi și independenți, stăpâni pe propriile lor idealuri și destine.

În această memorabilă zi de 1 Decembrie 1918, în toate localitățile din Transilvania, clerul Bisericii românești a săvârșit slujbe, arătând credincioșilor lor importanța marelui act înlăptuit în cetatea lui Mihai Viteazul, la Alba Iulia<sup>22</sup>.

În 2 decembrie 1918, “Marele Sfat Național” a ales Consiliul Dirigent (un guvern provizoriu al Transilvaniei), până la întrunirea Constituantei întregii Români; atât marele Sfat Național cât și Consiliul Dirigent și-au stabilit centrul de activitate la Sibiu<sup>23</sup>.

După câteva zile (la 11 decembrie 1918), Consiliul Dirigent a adresat o proclamație românilor transilvăneni, în care le aducea la cunoștință că Adunarea Națională de la Alba Iulia, de la 1 Decembrie 1918, a hotărât

---

*Unire de la 1918. Documente istorice*, București, 1993, p. 67.

<sup>20</sup> Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939. Elie Miron Cristea – documente, însemnări și corespondențe*, p. 76.

<sup>21</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom. I, p. 103.

<sup>22</sup> \*\*\**Marea Unire de la 1 Decembrie 1918* [Acte și documente], București, 1978, p. 63.

<sup>23</sup> \*\*\**Marea Unire de la 1 Decembrie 1918* [Acte și documente], București, 1978, p. 65.

unirea Transilvaniei cu România, împlinindu-se, astfel, visul de veacuri al neamului nostru<sup>24</sup>.

În ziua de 14 decembrie 1918, delegația “Marelui Sfat Național” din Transilvania, din care făceau parte episcopii români Miron Cristea și Iuliu Hossu, precum și Vasile Goldiș și Alexandru Vaida Voievod, au reprezentat la București, cărmuitorului de atunci al statului (regelui Ferdinand I), Actul Unirii Transilvaniei cu România. Când Actul de Unire a fost înmănat regelui, Vasile Goldiș a spus între altele:

“Unirea tuturor românilor într-un singur stat a trebuit să vie. Ea s-a înfăptuit prin suferințe și sacrificii. Istoria se face prin legile firii, mai presus de orice putere omenească, dar obiectul și mijlocul acestor legi este bietul muritor. Fericiți suntem noi, Românii, că, prin noi, istoria săvârșește actul măreț, al Unirii tuturor românilor într-un singur stat și prea fericiți, suntem că norocul tocmai acum a destinat statului român, domnia unui rege mare, care a înțeles chemarea sfântă a istoriei și s-a făcut luceafăr conducător al sufletului românesc. Pentru aceea, Sire, noi îți aducem pământul strămoșilor noștri, dar tot atunci noi îți aducem și sufletul tuturor românilor de azi, care trăiesc în Transilvania, Banat și Țara Ungurească”<sup>25</sup>.

La cuvântul impresionant al lui Vasile Goldiș a răspuns regele Ferdinand I:

“În numele românilor din Vechiul Regat, din Basarabia și din Bucovina, astăzi uniți, cu profundă recunoștință primesc hotărârea fraților noștri de peste Carpați de a săvârși unitatea națională a tuturor românilor și declar pe veci unite la Regatul Român toate ținuturile locuite de români de la Tisa până la Nistru. Cu dragoste nețărmută mi-am închinat viața scumpului meu popor, plin de credință în menirea lui istorică. Prin lupte și prin jertfe, Dumnezeu ne-a dat să în-

<sup>24</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom. I, p. 123.

<sup>25</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom. I, p. 123.

făptuim azi aspirațiile noastre cele mai sfinte. Mulțumindu-i din adâncul sufletelor, ne îndreptăm gândurile către cei care cu sângele lor au clădit noul temei al dezvoltării noastre naționale. Prin devotament neclintit pentru opera lor, le vom arăta recunoștința noastră, prin el vom asigura roadele binefăcătoare ale crudelor încercări. Pe acest temei al unei puternice democrații și al vieții frățești între popoare, vom răspunde totodată simțămintelor aliaților noștri, alături de care am luptat pentru marea cauză a dreptății și a libertății în lume. Să trăiască România pe veci unită”<sup>26</sup>.

După înmânarea Actului Unirii șefului Statului Român, regelui Ferdinand I, au avut loc în București impresionante manifestații de entuziasm și bucurie. Peste câteva zile (la 24 decembrie 1918, în ajunul Crăciunului, după stilul nou), regele Ferdinand I a consfințit acest Act printr-un decret regal, prin care s-a hotărât că: “Ținuturile cuprinse în hotărârea Adunării Naționale din Alba Iulia de la 18 noiembrie/1 decembrie 1918 sunt și rămân de-a pururea unite cu Regatul României”<sup>27</sup>.

După mai bine de un an și jumătate (la 22 mai/4 iunie 1920), Unirea Transilvaniei cu România a fost consfințită de Conferința de pace de la Trianon, printr-un tratat internațional, care în articolul 45 stipula că: “Ungharia renunța în ceea ce o privește, în favoarea României, la toate drepturile și titlurile asupra teritoriilor fostei monarhii austro-ungare, situate dincolo de fruntaliile Ungariei, astfel cum sunt fixate la art. 27, partea a II-a și recunoaște prin prezentul tratat sau prin orice alte tratate încheiate în scop de a reglementa afacerile dintre cele două țări, ca făcând parte din România (art. 45)”<sup>28</sup>. Prin urmare, prin articolul 45 al tratatului pomenit se “recunoștea valabilitatea juridică internațională a unirii Transilvaniei cu România”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939. Elie Miron Cristea – documente, însemnări și corespondențe*, p. 88.

<sup>27</sup> \*\*\**Marea Unire de la 1 Decembrie 1918* [Acte și documente], București, 1978, p. 73.

<sup>28</sup> Nicolae BĂLAN, *Biserica Neamului și drepturile ei. Discurs rostit la discuția generală asupra Proiectului de lege a Cultelor în ședința de la 27 martie 1928, a Senatului român, Sibiu, 1928*, p. 11.

<sup>29</sup> Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom. I, p. 124.

## 5. Marea Unire și unificarea bisericească a României Mari

Înfăptuirea unității statale a României prin încorporarea în Regat a Basarabiei, votată la 27 martie/9 aprilie 1918 de Sfatul Țării, a Bucovinei, adoptată de Congresul General al Bucovinei din 15/28 noiembrie 1918, și a Transilvaniei, decisă de Marea Adunare Națională de la Alba Iulia din 18 noiembrie/1 decembrie 1918, a determinat schimbări majore și în viața Bisericii Românești. Prima îndatorire ce revenea Bisericii în noua situație era aceea a organizării unitare, sub conducerea Sfântului Sinod din București. Acest proces de unificare bisericească se impunea în interesul comun al Statului și Bisericii<sup>30</sup>.

Primii pași către realizarea acestui deziderat au fost făcuți de către clericii transilvăneni. Congresul preoțesc din Transilvania, desfășurat la Sibiu în zilele de 6-8 martie 1919, a propus organizarea unitară a Bisericii Ortodoxe Române și ridicarea ei la suprema treaptă de Patriarhie autocefală. La 23 aprilie 1919, sinodul ierarhilor Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei, convocat la Sibiu, sub președinția episcopului ortodox al Aradului, Ioan I. Papp (1903-1925) ca „locțiitor de mitropolit”, luând în discuție problema înființării Patriarhiei a decis revenirea „Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal, Banat și părțile românești din Ungaria ... în sânul Bisericii Ortodoxe Române” și reluarea „vechilor legături de unitate cu Mitropolia Ungrovlahiei”, dorind să fie parte constitutivă a „Bisericii mame din România unită cu Basarabia și cu Bucovina”<sup>31</sup>. Integrarea Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei în jurisdicția canonică a Bisericii din România urma să fie consfințită prin includerea ierarhilor transilvăneni în Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Autocefale din Statul român. În aceeași rezoluție a Sinodului ierarhilor ortodocși transilvăneni, constatându-se necesitatea uniformizării unificării organizării bisericești, se avansează propunerea adoptării „Statutului organic” șagunian, după care funcționa Mitropolia Ortodoxă a Transilvaniei. În mai 1919, Congresul superior bisericesc, a început pregătirile pentru unificarea bisericească. S-a constituit o comisie alcătuită din reprezentanții eparhiilor României întregite, care a lucrat în zilele de 12-15 iunie la mănăstirea Sinaia. În ca-

<sup>30</sup> Vasile ARIMIA, Iona ARDELEANU, Constantin BOTORAN, *Cartea neamului. Marea Unire de la 1918. Documente istorice*, p. 76.

<sup>31</sup> Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939. Elie Miron Cristea – documente, însemnări și corespondențe*, p. 94.



drul ședinței extraordinare a Sfântului Sinod din 30 decembrie 1919, ierarhii ortodocși din provinciile României Mari au propus ca Unirea națiunii române să se extindă și asupra Bisericii. Această solicitare a fost analizată și aprobată în unanimitate de Sfântul Sinod, în aceeași ședință (30 decembrie 1919)<sup>32</sup>.

În direcția unificării bisericești s-au antrenat oameni de cultură și de stat. Savantul Nicolae Iorga<sup>33</sup> argumenta istoric necesitatea înființării patriarhatului ortodox român. Prof. dr. Alexandru Lapedatu, ministrul Cultelor, a susținut ideea înființării Patriarhiei Române ca act de prestigiu pentru Biserică și pentru Statul român, subliniind că instituirea „patriarhatului român e reclamată de situația actuală de superioritate numerică și morală a Bisericii Ortodoxe Române, de rolul însemnat pe care l-a avut în trecut, timp de secole, ca apărătoare și protectoare a creștinilor din Orient și de prestigiul politic de care se bucură Statul român în rândul celorlalte State ortodoxe”.

Alexandru Lapedatu, ministrul Cultelor, a arătat că organizarea „statului român, cel de după primul război mondial, a impus necesitatea reorganizării Bisericii în raport cu noua alcătuire și însemnătate politică.” În noua situație creată de unirea statală din anul 1918, instituirea patriarhatului era „o necesitate de ordin național”, neputându-se „invoca sub raport istoric sau canonic un impediment serios împotriva unei asemenea înălțări în rang a capului Bisericii noastre naționale.”<sup>34</sup> Biserica Română, „în puterea autocefaliei sale, și Statul, în virtutea suveranității sale, sunt de acord a aprecia ridicarea Arhiepiscopului și Mitropolitului Ungrovlahiei, în calitatea sa de primat al României, la rangul de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române; e o necesitate a noii organizații bisericești, reclamată de situația Bisericii noastre înăuntrul Statului român și situația acestuia între celelate State ortodoxe.”<sup>35</sup>

Decizia de înființare a Patriarhiei a fost comunicată Guvernului spre legiferare. „Proiectul de lege încuviințat de Consiliul de miniștri pentru ridicarea Scaunului Mitropolitan al Ungrovlahiei la rangul de Scaun Pa-

---

<sup>32</sup> Nicolae BĂLAN, *Biserica Neamului și drepturile ei. Discurs rostit la discuția generală asupra Proiectului de lege a Cultelor în ședința de la 27 martie 1928, a Senatului român*, Sibiu, 1928, p. 17.

<sup>33</sup> Tit SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și documente*, București, 1927, p. 7-10.

<sup>34</sup> Tit SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și documente*, p. 33-34.

<sup>35</sup> Arhiva Sf. Sinod, *Dosar nr. 178*, f. 328, v. 300.



triarhal” a fost adus în dezbateră Corpurilor legiuitoare, fiind adoptat de Senat, la 12 februarie, și de Camera Deputaților, la 17 februarie 1925.<sup>36</sup> Promulgarea legii înființării Patriarhatului Român de către regele Ferdinand I s-a făcut în data de 23 februarie 1925, fiind publicată în Monitorul Oficial din 25 februarie 1925, sub titlul: „Lege pentru ridicarea scaunului arhiepiscopal și mitropolitan al Ungrovlahiei, ca primat al României, la rangul de Scaun patriarhal.”<sup>37</sup>

## 6. Concluzii

Actul istoric de la 1885, privitor la recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Românești în contextul Unirii Principatelor Române din anul 1859, a avut un rol catalizator în privința Marii Uniri de la 1 decembrie 1918. Dacă Unirea Principatelor a atras inevitabil unificarea bisericească din cele două principate – Moldova și Țara Românească, iată că această unire recunoscută și de Patriarhia Ecumenică a sporit dorința de unire cu Țara a tuturor credincioșilor ortodocși – cler și popor, din toate celelalte provincii românești, dorință ce s-a materializat efectiv prin Marea Unire (de facto) de la 1 decembrie 1918, unificarea bisericească ulterioară și ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie în anul 1925.

Unirea Transilvaniei cu Patria Mamă-România a avut urmări binefăcătoare și pentru credincioșii ortodocși transilvăneni: înființarea Episcopiei Oradiei, în 1920, a Episcopiei Armatei, la Alba Iulia (în 1921), precum și reînființarea vechilor Episcopii a Vadului, Feleacului și Clujului cu sediul la Cluj, în 1921, Eparhia purtând titulatura de Episcopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului (ridicată, din 1973 la rang de Arhiepiscopie).

De la Marea Unire încoace, clerul Bisericii străbune a căutat să meargă, pe mai departe, pe urmele înaintașilor, să îndeplinească destinele Bisericii cu cele ale poporului, să fie slujitori devotați ai lui Dumnezeu și ai oamenilor, ai unității de neam, ai unității de țară, ai unității de credință, să fie rugători statornici pentru pacea lumii și binele întregii omeniri.

<sup>36</sup> Pentru cuvântările prilejuite de votarea Legii în cele două Camere legislative a se consulta Tit SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și documente*, București, 1927 p. 49-73 (Senat); 75-108 (Camera Deputaților).

<sup>37</sup> Tit SIMEDREA, *Patriarhia Românească. Acte și documente*, p. 109-110.

## Unitatea de credință exprimată prin iconografia din bisericile ortodoxe din România din secolele XIX și XX

**Drd. Sorin-Gheorghe SĂPLĂCAN**

ssosoghe@yahoo.com

### **Abstract:**

*This study is a starting point for research how the unity of faith and national unity influenced the painting of icons in the orthodox church. In the introduction we start from the point of the historic context of the two centuries XIX and XX. The external influences of the renaissance art, and the experiments made by the icon painters lead to an art sometimes named of decay and sometimes of transition. The incursion in the 19th century icon painting on romanian territory show that the influences were introduced into iconography changing the icon only into an art masterpiece. Famous foreign and romanian artist were hired to paint churches all over our country leading to the transformation of them only into art works. This diverts the liturgical purpose of the church and the fitting of the icon into it. The end of the 19th century was the start of returning to the traditional romanian byzantine art also leading to a neo-byzantine style. There was also a combination of renaissance element and traditional style sometimes not very successful and nice. There were a lot of painters that start in the first part of the 20th century to use the Byzantine style but this was mostly adopted after 1918. There were still some painters that use a mixed style even in the second part of the 20th century. In 1889 the Holy Council of Romanian Church take a resolution regarding the style of architecture and icon painting. In 1950 the Church Painting Commission was created and also a Church Painting School to train the painters and supervise church paintings. In the 1948-1989 communism period the church painting was very little the accent of the*

*works was mostly in the restoration area. After 1989 the church construction was restarted and the restoration of all churches that need it not only monumental art works. Until 1999 more than 3000 churches were started to be built all over the country. The study conclusion is that the renaissance artistic works in orthodox churches remain only historical moments and most of the meritorious attempts to establish a false kind of style art failed. Because the icon can not be confined solely to art, being liturgically framed and expressing faith and opening the door to eternity, its painting remains related to the Byzantine and to the golden rule "Icon after icon".*

**Key words:**

*icon, painting, architecture, church, unity, faith*

## 1. Introducere

**S**tudiul *Unitatea de credință exprimată prin iconografia din bisericile Ortodoxe din România din secolele XIX și XX* este o succintă incursiune în istoria picturii bisericilor din secolele XIX și XX, pentru a reliefa unitatea de credință a românilor de pe cuprinsul țării, unitate reflectată prin diversitatea și unitatea atât arhitecturală cât și picturală a lăcașurilor de cult. Cele două secole au fost marcate de mari frământări precum revoluția de 1848, perioadele războaielor mondiale și opresiunea comunistă, dar și prin biruințe de credință naționale, prin cele două uniri, cea a principatelor de la 1859 și Marea unire de la 1918, prin reînființarea Mitropoliei Transilvaniei și înființarea Patriarhiei Române.

Pictura icoanelor este arta religioasă cea mai bine reprezentată în Țările Române, alături de arhitectură, datorită importanței sale de răspândire a credinței fiind carte de învățătură în imagini și poartă către absolut. Pictura are caracter catehetic, încadrată liturgic, cu un program iconografic îmbogățit continuu, pornind de la Chipul lui Hristos și ilustrarea Evangheliilor, la înfățișarea istoriei biblice, continuând cu cea a Sinaxarului (calendarului bisericesc), a imnelor liturgice, a dogmei religioase, a riturilor, a diferitelor evenimente din istoria Bisericii și altele. Bogata pictură a bisericilor de la noi a atras în trecut și atrage în continuare atenția specialiștilor. Pictura murală a icoanelor este cea mai înaltă expresie de frumusețe care se poate picta pe suprafața interioară ori exterioară a lăcașului de cult.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Arhim. Sofian BOGHIU, „Pictura murală și iconografia neobizantină în Biserica Ortodoxă Română”, în *Mitropolia Banatului* 3 (1986), p. 49.

Materialul pe care se aplică este foarte variat fiind piatra, cărămida, lemnul, sticla și materiale și suprafețe moderne. Tehnicile în care s-a lucrat și se lucrează poate fi fresca, tempera, encaustica, uleiul or mozaicul.<sup>2</sup>

Aflate la confluența celor două puternice culturi europene - răsăriteană și occidentală, Țările Române, deși se înscriu chiar de la început în zona de influență bizantină, determinată de apartenența poporului român la biserica de rit ortodox, vor promova o artă cu caracteristici proprii, datorită asimilării succesive a elementelor preluate din aceste culturi și adaptate specificului local. Cunoaștem remarcabilele biserici medievale ca cele din Bucovina și bisericile vâlcene ale lui Constantin Brâncoveanu. În contrast secole XIX și XX sunt considerate o perioadă de transformări, declin și regres față de specificul tradițional românesc și față de tradiția bizantină.<sup>3</sup>

Se pune deci întrebarea dacă nu cumva putem vorbi în aceste două secole de o decadentă și de un regres. Totuși frământările sociale și spirituale cu biruințele amintite mai sus vin să ne arate că unitatea de credință și națională este reflectată în arhitectura și pictura bisericilor. Și atunci de unde și diversificarea stilistică?

În conjunctura politică a secolului al XIV-lea, când statele ortodoxe din sudul Dunării au căzut treptat sub ocupație turcă, tinerele state Moldova și Țara Românească țineau să se afirme și în plan artistic, impunând prin aceasta o modalitate de păstrare și promovare a idealurilor creștine. Transilvania, însă, avea o situație deosebită, fiind cucerită la sfârșitul secolului al XII-lea de regii unguri și organizată în voievodat. În acest context, arta înfloritoare din secolele XII-XIV va intra în declin, condițiile istorice specifice din aceasta zonă a țării determinând trăsături particulare ale creațiilor artistice locale, datorate influențelor occidentale directe.

În trecutul artistic și spiritual al Țărilor Române, icoanele au avut un rol important ca obiecte de cult și venerație în biserici și mănăstiri, acoperind pereții bisericilor la interior și uneori și la exterior, urmând programul iconografic de pictare a locașului de cult după erminii și alcătuind ansambluri sub forma iconostaselor (cu cel puțin 41 de icoane diferite) care separau absida principală (altarul) de naos. Asemenea ansambluri

<sup>2</sup> Ion D. ȘTEFĂNESCU, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Editura Meridiane, București, 1973, p. 226.

<sup>3</sup> Ioan. D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981, p. 238.

sunt răspândite în țara noastră începând cu secolul XVI. Ele se păstrează în Moldova la mănăstirile Humor, Voroneț, Moldovița și Sucevița din același secol XVI, în Țara Românească, din secolul XVII la mănăstirile Hurezi, Surpatele Govora, la biserica Domnească din Târgoviște, biserica Sf. Gheorghe Nou de la București, din secolele XVII-XVIII, iar în Transilvania, din secolele XVII-XVIII datează catapetesmele de la bisericile Sf. Nicolae din Făgăraș, Avrig, Nucșoara, Lipova, Blaj, Cuhea și altele.<sup>4</sup>

Icoanele pe lemn (și mai târziu, pe sticlă) decorau pereții interiori ai bisericilor de lemn (când acestea sunt lipsite de pictură), dar se aflau și în palatele domnești și mitropolitane, în chiliile călugărilor, în casele credincioșilor, bogați ori săraci.

Odată cu meșterii lor, icoanele au circulat, în decursul timpurilor, de la o țară la alta, de la o provincie la alta. Astfel, daruri ale domnilor și boierilor români se află la mănăstirile de la Muntele Athos, la Constantinopol, Ierusalim, Patmos, Sinai, în timp ce în mănăstirile din țară se păstrează daruri ale împăraților bizantini (mănăstirea Bistrița).

Plecând de la premisele artei de tradiție bizantină, pictura de icoane, ca de altfel întreaga artă de pe teritoriul Țărilor Române, va parcurge, în evoluția sa, mai multe etape, circumscrise unor perioade istorice ce poartă amprenta marilor domni și ctitori de artă și cultură. Din cauza vicisitudinilor istoriei, cele mai vechi icoane păstrate datează de la sfârșitul secolului XIV. Numărul lor este restrâns și ele corespund stilistic perioadei de cristalizare a unor formule plastice, mărturisind o predilecție spre monumental. Istoric, această etapă se circumscrie domniilor lui Alexandru cel Bun și Stefan cel Mare (în Moldova), Radu cel Mare și Neagoe Basarab (în Țara Românească).<sup>5</sup>

În secolul XVI, arta trece de la faza monumentală către faza „picturală”, în vremea domniilor lui Petru Rareș și Alexandru Lăpușneanu în Moldova. Strălucita școală de pictură moldovenească va influența arta din Transilvania, datorită legăturilor domnilor moldoveni cu aceasta provincie (posesiuni, ctitorii, dani), precum și circulației meșterilor și a lucrărilor acestora. Începând cu secolul XVII, trăsătura stilistică dominantă devine decorativismul, manifestat prin abundența motivelor ornamentale vegetale ori geometrice și printr-o gamă cromatică mai bogată. Aceste

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 134.

<sup>5</sup> Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 233.

caracteristici sunt proprii artei promovate de domnii Vasile Lupu, în Moldova și Matei Basarab în Țara Românească.<sup>6</sup>

Puțin s-a cercetat că, forțați de noua ideologie națională, de marea unire și de efervescența credinței care a venit cu aceste mari evenimente istorice, arhitecții - români sau străini - au experimentat foarte mult la finele secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, cu mijloacele puse la îndemână de teologia creștină. Au început să apară cu totul alt fel de biserici decât cele medievale. Orașele vechiului și, apoi, ale noului regat au înflorit de biserici urbane, la scară amplă. Limbajul arhitectural al noilor biserici era influențat și de alipirea de noi teritorii, care trebuiau transformate, luate în posesie simbolic, „românizate” și cu ajutorul lăcașurilor de cult ortodoxe.

## 2. Pictura bisericilor românești în secolul al XIX-lea

Perioada de declin, a stilului național în pictura religioasă, începută din secolul al XVIII-lea, a continuat și în prima parte a perioadei de care ne ocupăm.

„Ultima realizare de seamă a artei bizantine de nuanță românească în pictura noastră este ansamblul monumental al vastei biserici *Sf. Nicolae* de la Mănăstirea Cernica, de lângă București”

zugrăvită pe la anii 1814-1815, sub starețul Timotei, de către Fotache Zugravul (azi restaurată).<sup>7</sup>

În secolul al XIX-lea s-au construit puține biserici monumentale, majoritatea fiind de proporții reduse, ridicate din jertfele materiale ale preoțimii de mir, ale negustorilor, meseriașilor și credincioșilor țărani. Datorită influențelor culturii occidentale au fost aduși în țară numeroși meșteri și arhitecți străini, cei mai mulți de origine germană, care introduc un stil cu totul străin de arhitectura de până atunci. Astfel, ia naștere un stil hibrid neo-gotic (de pildă, la biserica Sfântul Spiridon Nou din București). Se face astfel simțită și influența stilului neoclasic, adus din Rusia, mai întâi în Moldova, apoi în Țara Românească prin Eustație Altini († 1815), un macedo-roman, cu studii la Viena, care a pictat mai multe

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxă Române, București 1994, p. 225-226.

<sup>7</sup> Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 241.

biserici din Moldova: Banu și Sfântul Spiridon din Iași, catedrala din Roman, iar după 1812 a condus o „școală de arte frumoase” în cadrul Academiei domnești din Iași.<sup>8</sup>

În pictura bisericească au existat, paralel, două curente: cel bizantino-român tradițional, în frescă, gen cultivat de zugravii și iconarii din mediul rural și din orașele de provincie, și cel apusean, inspirat de arta Renașterii italiene, practicat de pictorii cu studii făcute în Apusul Europei, predominant în a doua jumătate a secolului XIX.<sup>9</sup>

Primul curent a fost reprezentat de Nicolae Polcovnicu († 1842), zugrav de biserici și de icoane, cu o bogată activitate în București și împrejurimi (catedrala mitropolitană, Domnița Bălașa s.a.). Nicolae Teodorescu († 1880), cu o activitate de peste 50 de ani, a zugrăvit numeroase biserici în eparhia Buzăului unde a și deschis și o școală de zugravi în incinta Episcopiei, în care a format numeroși „ucenici” cum ar fi: Dimitrie Teodorescu (a zugrăvit peste 40 de biserici), Costache Dumitrescu, Belizrie Paraschivescu și nepotul său de soră Gheorghe Tattarescu.

De la sfârșitul secolului al XVIII-lea și până după anul 1860, obștea monahală din Mănăstirea Căldărușani (1638 - Matei Basarab) s-a afirmat cu autoritate mai ales prin școala de pictură bisericească.<sup>10</sup> Renumita școală de zugravi de la Căldărușani a fost întemeiată în anul 1778, printr-un hrisov al domnitorului Alexandru Ipsilanti, ea având caracter oficial de Școală a Mitropoliei, fiind pusă sub conducerea meșterului Ioan Ivan Rusul, venit în țară odată cu armatele rusești. După cutremurul din anul 1802, când ctitorul scolii moare sub ruinele unei biserici, la conducerea scolii vine zugravul „Matei polcovnicul”. Printre ucenicii acestuia din urma s-au numărat și următorii: Nicolae Teodorescu, Chiriță zugravul, Costache Focșeneanu, Ilie Ploieșteanu, Pantelimonescu, Anton Serafim și Evghenie Lazăr. În anul 1817, meșterii și ucenicii școlii de pictură din Căldărușani au repicat biserica mare și catapeteasma acesteia, aflată astăzi în muzeul mănăstirii. În anul 1814, tot aceștia vor repicat și biserica

<sup>8</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxă Române, București 1997, p. 310-311.

<sup>9</sup> Ioan. D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, p. 242.

<sup>10</sup> Gheorghită CIOCIONI, pr. Șerban ȚICA, *Ghidul mănăstirilor din Romania*, Editura Sofia, București, 2010, p. 13.



din cimitir, împreună și catapeteasma acesteia. Muzeul mănăstirii este amenajat astăzi în vechea trapeza a părintelui Meletie.<sup>11</sup>

Nicolae Teodorescu (1786 - 1880) din Odobești, deși mai puțin cunoscut decât nepotul său din Focșani Gheorghe Tattarescu (1820 - 1894), a fost printre cei mai mari pictori bisericești ai secolului XIX, și cofondatorul Școlii de zugrăvi de la Episcopia Buzăului. A pictat numeroase biserici din București, Vrancea și Buzău. A fost inițiat în tainele picturii de Matei Polcovnicul (1788 - 1842) și Matei Zugravul. Destinul său, ca și al nepotului său, Gheorghe Tattarescu, a fost legat de activitatea laborioasă în plan cultural a episcopului Chesarie de la Buzău. La îndemnul acestuia a pictat în 1827 biserica „Sfinții Apostoli” de la Mănăstirea Ciolanu. Alături de Nicolae Teodorescu se afla printre schele și salahori nepotul acestuia, de numai 7 ani, rămas orfan de ambii părinți, uciși de ciuma din 1826. De la Mănăstirea Ciolanu merge la Buzău și pictează catedrala Episcopiei, iar de aici pleacă la București unde pictează catedrala Mitropoliei. În 1837 îl găsim la conducerea Școlii de Zugrăvi de la Buzău, înființată de Chesarie Episcopul în 1831. Este considerat de specialiști unul din cei mai mari maeștri în pictura bisericească, fiind la frontiera dintre pictura bisericească de sorginte bizantină și cea de influență occidentală, intrată în Biserică tocmai prin cel mai mare discipol, nepotul său, Gheorghe Tattarescu.<sup>12</sup> O mare parte din picturile sale s-au pierdut în timp din neglijență. Mai avem fragmente pe catapeteasma bisericii „Sfânta Treime” de la Rătești, iar ultimele fragmente pictate de Nicolae Teodorescu în Vrancea au fost frescele bisericii-catacombă de la Mănăstirea Brazi de lângă Panciu. Acestea au fost acoperite cu ciment după 1989. Este vorba despre icoanele pustnicilor Teofilact, Sava și Gheorghe, zugrăvite de Nicolae Teodorescu în 1835, sub starețul Dositei (1776 - 1843). Din modestie, Nicolae Teodorescu nu-și semna lucrările, de aceea picturile sale se află prin muzee din țară și peste hotare, fără să poată fi identificate.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?* Editura Trinitas, Iași, 2009, p. 109.

<sup>12</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?*, p. 113.

<sup>13</sup> Ioan. D. ȘTEFĂNESCU, *Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, p. 248.



„Picturile sale bisericești au o notă realistă, fiind o îmbinare a stilului rusesc al lui Ivan Rusul cu cel apusean al lui Eustatie Altini. Ele se remarcă prin armonia culorilor, expresivitatea figurilor, mișcare, naturalețe și eleganță în redarea personajelor și prin arta portretelor, lucrate cu un talent deosebit.”<sup>14</sup>

Pictura nouă, inspirată din Renașterea italiană, predomină în a doua jumătate a secolului XIX, datorită „pictorilor academici”, cu studii în Apusul Europei, care iau treptat locul vechilor zugravi proveniți din rândul clerului și al credincioșilor. Între reprezentanții ei se numără brașovenii Constantin Lecca (biserici în Craiova și București) și Mișu Popp (biserica schitului Frăsinei, câteva în București și mai multe în jurul Brașovului). Peste tot, este înlocuită erminia bizantină, inclusiv procedeul tradițional de zugrăvire în frescă, adoptându-se pictura în ulei și ceară. Așa cum spune istoricul și preotul Mircea Păcurariu „este ade-vărat că avem prea puține opere de valoare în acest nou gen de pictură, datorită, pe de o parte, numărului redus de «pictori academici» — care s-au ocupat mai mult cu lucrări de șevalet, iar unii nici n-au pictat biserici, iar pe de altă parte, din pricina lipsurilor materiale ale bisericilor românești de pretutindeni, care cu greu puteau angaja astfel de pictori.”<sup>15</sup>

Gheorghe Tattaescu (1820 - 1894), nepotul lui Nicolae Teodorescu este cel mai renumit pictor bisericesc din secolul al XIX-lea, cu studii de pictură la Roma (cu o bursă oferită de episcopul Chesarie al Buzăului). A lucrat, sub îndrumarea unchiului său, la biserica episcopală din Buzău, la biserica mănăstirii Rătești, iconostasul bisericii din Onești-Bacău După întoarcerea în țară în 1851 a pictat peste 60 de biserici (multe în București), cea mai importantă fiind Catedrala mitropolitană din Iași (1884-1886), în stilul Renașterii italiene.<sup>16</sup> Dintre acestea amintim Măgurele, lângă București, Cetățuia din Râmnic, catedrala episcopală din Râmnic, biserica mănăstirii Bistrița-Vâlcea, bisericile Zlătari, Sf. Spiridon, Crețulescu, Olteni, Oțetari, Șelari, paraclisul vechi de la Antim, Enei, Colțea, Albă, Sf. Ilie-Rahova, Negustori, Sapienței, capela azilului Elena Doamna, toate în București, paraclisul mănăstirii din Câmpulung,

<sup>14</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 308.

<sup>15</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 306.

<sup>16</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?*, p. 122.

biserica nouă a mănăstirii Ghighiu de lângă Ploiești, Letca Nouă-Ilfov, Clejani-Ilfov, Sf. Vineri din Ploiești, Banu din Buzău, catedrala episcopală din Huși. În 1884, mitropolitul Iosif Naniescu al Moldovei, i-a încredințat pictarea catedralei mitropolitane din Iași, pe care a terminat-o în 1886. Este o realizare excepțională, în stilul Renașterii italiene (pentru documentare, făcuse și două călătorii în Rusia). Se găsesc aici peste 250 de scene și icoane, în afară de numeroase motive ornamentale și figuri de îngeri.<sup>17</sup>

Pictura lui Tattarasu se caracterizează prin faptul că a înlăturat aproape cu totul scenele din Vechiul Testament, făcând loc celor legate de viața și activitatea Mântuitorului (Nașterea, Răstignirea, Rugăciunea din grădina Ghetsimani, înălțarea etc.). A suprimat mulțimea scenelor narrative care împodobeau până atunci pereții bisericilor, suprapuse în mai multe rânduri, înlocuindu-le cu cel mult două sau trei rânduri, adevărate tablouri murale, separate între ele de spații largi ornamentate. Stilul realist neoclasic, redând chipul fizic al omului în adevărata sa frumusețe ce încadrează icoana aproape exclusiv în lumea artei înlătură, din păcate, sensul spiritual, pnevmatologic și simbolic.<sup>18</sup>

Nicolae Grigorescu (1838-1907), unul dintre „clasicii” picturii românești, a împodobit în tinerețe bisericile din Puchenii Mari – Prahova și ale mănăstirilor Zamfira și Agapia. La Agapia (1858-1861), locul sutelor de scene și personaje obișnuite în iconografia moldovenească tradițională a fost luat de compoziții mari, cu un număr redus de personaje. Unele scene și personaje i-au fost inspirate de diferite opere ale Renașterii italiene, dar pentru cele mai multe Grigorescu s-a folosit de modele vii (călugări, călugărițe, țărânci, copii), pe care le-a redat în mărime naturală, cu mișcări pline de grație. Prin execuția tehnică, armonizarea cromatică, expresivitatea personajelor, Grigorescu a lăsat la Agapia cea mai izbutită realizare picturală în stil neoclasic din toata arta bisericească românească.<sup>19</sup>

Unele scene și personaje i-au fost inspirate de diferite opere ale Renașterii italiene, dar pentru cele mai multe s-a folosit de modele „vii” (călugări, călugărițe, țărânci, copii), pe care le-a redat în mărime naturală și deosebită expresivitate. Registrele inferioare cuprind personaje izolate,

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 313.

<sup>18</sup> Mihaela PALADE, *Iconoclasmul în actualitate*, Editura Sofia, București, 2005, p. 125, 173.

<sup>19</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 312.

iar registrele superioare, arcurile, bolțile și pandantivii cuprind compoziții mari, cu personaje numeroase, având atitudini și gesturi diferite. Tablourile de pe pereții verticali au fost încadrate în rame poleite, potrivit gustului vremii, despărțite între ele prin suprafețe vopsite în cenușiu.<sup>20</sup>

Cu toate că pictura lui Grigorescu este de o înaltă apreciere artistică totuși așa cum arată profesorul I. D. Ștefănescu, din punct de vedere iconografic valoarea este aproape inexistentă pentru că „lipsesc scene capitale: Nașterea Domnului, Botezul, Schimbarea la Față, Iisus pe Cruce, înălțarea, Rusaliile și Adormirea Maicii Domnului. Temele nu formează un «ansamblu» din punct de vedere iconografic. Greșelile de concepție iconografică, se depărtează de tradiție. Din punct de vedere artistic, decorul nu are legătură cu monumentul arhitectonic. Scenele și figurile sunt tratate după estetica picturii de «chevalet»”<sup>21</sup>.

În teritoriile intracarpătice au activat numeroși zugravii proveniți din mijlocul țărănimii. Așa au fost zugravii din familia Grecu din Săsăuș – j. Sibiu, care și-au format un stil propriu, din îmbinarea celui bizantin cu elemente decorative transilvănene, zugrăvind biserici din zona Sibiu – Făgăraș, aproape șapte decenii, Ioan Lăpoșan în Bihor care a zugrăvit bisericile din Borșa, Homorog, Păușa, probabil și în alte sate, preotul Gheorghe Bila în părțile Aradului. În Banat, în prima jumătate a secolului, întâlnim o pictură mediocră, inspirată de multe ori după modele apusene, iar în a doua jumătate a aceluiași secol s-au impus Gheorghe Putnic din Biserica Albă, Filip Matei din Bocșa, care a pictat vreo 50 de biserici bănățene, Gheorghe Baba, Bartolomeu Delliomini și alții. Între pictorii „academici” transilvăneni din acest secol menționăm pe Constantin Lecca și Mișu Popp (cea mai însemnată lucrare a acestuia la biserică Adormirea din Satulung - Brașov).<sup>22</sup>

Între „academicii” din Banat menționăm pe Mihail Velceleanu, Constantin Daniel (mai mult biserici sârbești) și Nicolae Popescu. În părțile Aradului, amintim pe preotul Gheorghe Bila din Pecica, (mai multe biserici în jur), iar Ioan Demetrovici din Timișoara a împodobit cu zugră-

<sup>20</sup> Mihaela PALADE, *Iconoclasmul în actualitate*, Editura Sofia, București, 2005, p. 87.

<sup>21</sup> A. G. VERONA, *Pictura. Studiu tehnic cu douăzeci de planșe hors-texte*, cuvânt înainte de I. D. Ștefănescu, Editura Sfintei Mănăstiri Neamț, 1943, p. 5.

<sup>22</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 314-315.

veli câteva biserici din jurul Hălmagiului. În Transilvania s-a răspândit și mai mult vechiul meșteșug al zugrăvirii de icoane pe sticlă. Cel mai însemnat centru fiind la Nicula, și altele în câteva sate din jurul Sebeșului, Sibului și Făgărașului.<sup>23</sup>

Ca un fel de răspuns la arta nouă apărută în toate ținuturile românești s-a dezvoltat o artă bisericească de factura populară, cu meșteri constructori și zugravi din popor – preoți, călugări, dar mai ales țărani. Multe din bisericile de lemn atât din Maramureș cât și din toată Transilvania au fost împodobite cu zugrăveli de factură populară. Se cunosc câțiva zugravi ridicați din rândul țăranilor și preoților ca Ion Opriș, care a lucrat în biserica din Budești-Josani, Toader Hodor, care a zugrăvit bisericile din Cornești Văleni și Nănești, Constantin Zugravul din Rișca, Urcean cel Tânăr, Iosif Zugravul, Nicolae Bădău din Lupșa Mare, Simion Silaghi din Abrud, Dionisie Iuga din Nicula. Zugravii celor mai multe biserici de lemn au rămas însă anonimi.<sup>24</sup>

Confuzia culturală ce s-a manifestat în secolul al XIX-lea în artele vizuale românești, care căutau să-și delimiteze o arie proprie s-a manifestat și în arta bisericească. Așadar către sfârșitul secolului XIX și începutul celui de-al XX-lea, are loc reîntoarcerea la arta românească tradițională și restaurarea ctitoriilor voievodale de altădată, deși uneori necorespunzătoare. Această reîntoarcere a început pentru că strălucirea de reflector a etalării artistice a eclipsat lumina smerită a sacralității și a adus icoana doar zona esteticului, a operei de artă, mesajul central al ei, de a deschide o poartă către Cer, fiind anulat. Din dorința de stăvili valul „înnoitor”, dar străin tradiției bizantine ce pătrundea în bisericile românești, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a emis în 1889 o hotărâre privitoare la icoanele, arhitectura, pictura și împodobirea bisericilor din toată țara, și cum să se urmeze a fi realizate pe viitor.<sup>25</sup> Hotărârile Sfântului Sinod au început să fie puse în practică, treptat, abia după începutul secolului al XX-lea.

<sup>23</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 317.

<sup>24</sup> Pr. dr. Florin DOBREI, *Tezaur hunedorean. Bisericile ortodoxe monument istoric*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2014, p. 12.

<sup>25</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?*, p. 122.

### 3. Pictura bisericească în prima jumătate a secolului XX

La începutul secolului XX sunt cunoscuți pictori români, ca Petru Alexandrescu, Ioachim Pompilian, George Demetrescu-Mirea, G. Stoenescu, Ștefan Luchian (a lucrat împreună cu Constantin Artachino), în Bucovina, Epaminonda Bucevschi, precum și câțiva străini (francezi, danezi, polonezi) care au pictat bisericile restaurate de Andre Lecomte du Nouy, cei din urmă introducând și o serie de elemente străine. În curentul general clasicist care predomina atunci în arta românească, preotul Vasile Damian († 1915) s-a reîntors la vechea zugrăveala în frescă, în stil bizantin tradițional, așa cum dar fără să fie înțeles și ajutat de contemporanii săi.<sup>26</sup>

Octavian Smighelschi († 1912), care a pictat cupola, pendantivii și iconostasul catedralei din Sibiu și alte câteva biserici a fost cel care a realizat mai mult decât o reîntoarcere la zugrăveala în frescă, creând un nou gen de pictură, numit neobizantin, căci la fondul bizantin tradițional a adăugat felurite elemente ale Renașterii și mai ales motive din arta populară românească.<sup>27</sup>

În această perioadă monumentelor de artă veche românească nu li s-a dat atenția cuvenită, neluându-se măsuri suficiente pentru restaurarea și conservarea lor, în ciuda stăruințelor repetate ale lui Nicolae Iorga și ale altor istorici, arheologi și arhitecți.<sup>28</sup> Mai ales după 1918, anul formării statului național român unitar, s-au ridicat biserici noi, adevărate monumente de artă, mai ales în orașele Transilvaniei, în care, sub stăpânire străină existau numai biserici de proporții reduse, în cartierele mărginașe. Între acestea, se remarcă noile catedrale din Cluj Napoca (1935) și Timișoara (1935), bisericile Reîntregirii din Alba Iulia (1924), Sf. Nicolae din Cluj, Satu-Mare (1930), Baia Mare, Huedin, Turda, Câmpia Turzii, Târgu-Mureș, Gheorghieni, Miercurea Ciuc, Mediaș, Sighișoara, Blaj (ortodoxă), Brașov (unită), Orăștie (ortodoxă și unită), Hunedoara, Brad, Cugir, Reșița, Jimbolia, Anina, Timișoara (cartierele Mehala și Iosefin), numeroase biserici în mediul rural etc. Amintim apoi bisericile: Madona Dudu din Craiova, Sf. Silvestru din București și Sf. Dumitru-Colentina, ctitoria lui Nicolae Rădulescu, Sf. Apostoli din Târgu Jiu, Sf. Gheorghe din Buzău, Sf. Treime din Brăila, câteva biserici în Galați, Ivești-Galați,

<sup>26</sup> Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 241.

<sup>27</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 318.

<sup>28</sup> Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală...*, p. 241.

Sf. Îngeri și Sf. Împărați din Constanța, Precista din Piatra Neamț, Sf. Nicolae din Pipirig-Neamț, ctitoria patriarhului Nicodim.<sup>29</sup>

Majoritatea acestor biserici sunt construite în stil bizantin tradițional, chiar și în Transilvania unde era aproape necunoscut. Pentru catedrala din Alba Iulia arhitectul s-a inspirat după bisericile domnești de la Târgoviște și Curtea de Argeș sau Sf. Dumitru din Craiova (trei nave cu trei cupole, în formă de cruce greacă). Altele sunt inspirate după stilul bisericilor lui Stefan cel Mare (catedrala din Timișoara, Precista din Piatra Neamț). Planul lor a fost conceput de arhitecți de renume, ca Dumitru Ionescu – Berechet, de la Patriarhie, care a întocmit planurile a peste o sută de biserici, George Cristinel (catedrala din Cluj, bisericile din Orăștie, Blaj etc.), Victor Ștefănescu (catedrala din Alba Iulia), Ioan Trăianescu (catedrala din Timișoara, biserica din Turda), Victor Vlad, George Matei Cantacuzino și alții.

Aproape toate bisericile amintite mai sus au fost împodobite cu picturi în frescă sau tempera de către cei mai renumiți pictori ai timpului, continuând tradițiile artei bizantino-românești. Între acești pictori menționăm câteva nume de seamă: Costin Petrescu (catedrala din Alba Iulia, bisericile bucureștene Mihai Vodă, Sf. Silvestru, Sf. Dumitru-Colentina), Dimitrie Belizarie (catedrala patriarhală, biserica mare de la Căldărușani, „Mitropolia” din Târgoviște, Sf. Vineri-Hereasca din București, Turda, Mediaș, Orăștie, Miercurea Ciuc etc.), Anastasie Demian (catedralele din Arad, Timișoara și Caransebeș, parțial cea din Cluj, Sighișoara etc.), Dumitru Noroce (Madona Dudu din Craiova, paraclisul de la mănăstirea Curtea de Argeș), Stefan Constantinescu (Bunavestire – Lacul Tei din București, Hunedoara-centru, altele în județul Ialomița), Iulian Toader, cu peste 30 de biserici în părțile Aradului, și mulți alții.<sup>30</sup>

Deși la începutul secolului XX s-a format un curent nou de prețuire și salvare a vechilor noastre monumente de artă și de revenire la făgașul tradițional al picturii bisericesti de stil bizantin-românesc, acesta a luat amploare abia după Marea Unire.

„Curentul acesta, susținut de arheologi, istorici, bizantinologi români, ca Al. Odobescu, O. Tafrali, N. Iorga, prof. I. D. Ștefănescu, V. Brătulescu, a fost patronat apoi de fosta Co-

<sup>29</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 449.

<sup>30</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 450.

misie a Monumentelor Istorice, reprezentată de pictori ca: frații Belizarie, I. Mihail, Gh. Teodorescu, Costin Petrescu, V. Damian și alții, care au realizat ansambluri noi ori restaurări de monumente în genul tradițional al vechii picturi românești de stil bizantin. Însă abia în 1940, pe timpul fostului patriarh Nicodim, s-a înființat Școala Superioară de Artă Bisericească de pe lângă Arhiepiscopia Bucureștilor, reorganizată sub păstoria patriarhului Iustinian, pentru pregătirea teoretică și practică a zugravilor și pictorilor bisericești. Sub îndrumarea și în spiritul ei au lucrat pictori de renume, ca: prof. Gh. Popescu, Șt. Constantinescu, Olga Greceanu, Iosif Keber, I. Stoica, Iosif Vasu ș.a., care au realizat unele bune ansambluri de pictură în stil neobizantin, la biserici construite ori pictate în ultimul timp în diversele părți ale țării, ca, de exemplu: Catedrala Episcopiei din Constanța, paraclisul Mănăstirii Curtea de Argeș, al Episcopiei Aradului, bisericile Sf. Vineri din București, Sfinții împărați din Ploiești, marea Catedrală de la Târgu Mureș ș.a. Restaurarea picturilor monumentelor istorice și de artă se face sub îndrumarea Școlii de Pictură Bisericească, ținându-se seama de principiile înscrise în «Carta internațională asupra conservării și restaurării monumentelor», adoptată la Veneția în 1964, considerându-se că «restaurarea este o operație ce trebuie să aibă îndeobște un caracter excepțional».<sup>31</sup>

O altă parte de renumiți pictori ai timpului, continuând vechea artă bizantină-tradițională au activat până în perioada post belică mulți dintre ei schimbând pictura pe restaurare. Ștefan Constantinescu a împodobit cu pictură bisericile Buna Vestire, Lacul Tei din București, Hunedoaru-Centru, Capul Dealului-Argeș, Giurgeni-Ialomița, Țândărei-Ialomiț. Nicolae Solescu (1880—1960), ucenic al lui D. Gh. Nicoleanu, a pictat peste 25 de biserici în părțile Buzăului. Frații Eremia și Eugen Profeta au pictat bisericile din Baia de Criș (jud. Hunedoara), Someșul Rece, Mănăstireni și Răzoare (jud. Cluj), Vișeu de Sus și Săcel (jud. Maramureș), Satu Mare-Centru. Dumitru Bișcu și Constantin Mihăescu

<sup>31</sup> Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 241.



au lucrat la biserica Precista-Piatra Neamț, biserica din Brad (jud. Hunedoara) și cea din Preotești-Ilfov, iar D. Bîșcu singur biserica din Pri-goreni Noi-Iași. Nicolae Tonitza (1886-1940) : biserica schitului Durău, iar împreună cu C. Bacalu și Șt. Dimitrescu, bisericile din Scorțeni-Bacău, Poeni-Vaslui și Netezești-Ilfov. Alexandru Pop a pictat biserica din Deva și iconostasul bisericii din Viștea de Sus (Făgăraș). Arutiu Avachian, în colaborare cu Gh. Popescu, au pictat bisericile Sf. Ioan Botezătorul din București (șos. Pantelimon), Sf. Gheorghe din Curtea de Argeș, iar Avachian singur, biserica Nașterea Maicii Domnului din Tg. Horezu, la care se adaugă unele restaurări. Nicolae Popovici a pictat mai multe biserici în Banat (Oravița, Rusca Montană, Grădinari, Vărădia etc.). În județul Arad a pictat peste 30 de biserici profesorul Iulian Toader (1877—1962): Curtici, Arad-Șega, Timișoara-Elisabetin, Micălaca Veche, Vinga, Șimand, Covăsânt, Comlăuș, Munar, Grăniceri, Șetin, Șebiș.<sup>32</sup>

Așadar în perioada de la sfârșitul secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea relația dintre ideea națională, etnicitate și construirea statalității românești în Transilvania și în Țările Române nu a fost întotdeauna lină, așa cum s-a petrecut acest fenomen imediat înainte și după Marea Unire din 1918. Arhitecții de biserici ortodoxe au experimentat mult în vederea construirii a ceva ce nu a existat înainte: identitate națională românească în arhitectura unor biserici de prestigiu: catedralele transilvane, amplasate în zone unde etnicitatea română avea probleme de reprezentativitate. Desigur că experimentul nu era limitat la Transilvania, ci se petrecea și în vechiul regat. În definitiv, construcția națională începuse înainte de 1918 și eforturile arhitecților și pictorilor de factură neo-bizantină dau seama despre ea. Unul dintre manifestele acestei noi arhitecturi ortodoxe este biserica Mănăstirii din Sinaia, care colează elemente ale celor două provincii unite după 1877. Aceasta a deschis drumul pentru o serie de lăcașuri de cult ortodoxe similare la nord și sud de Carpați. Atitudinile alternative la construcția identitară comună însemnau fie identitate strict locală (și ilustram cu cazul Sf. Ilie Tesviteanul de la Sinaia, dar și cu Sf. Maria de la Constanța), fie o identitate post-imperială, cu vorbele despre Bizanț ale lui Iorga (și ilustrăm cu Cașin, Sf. Elefterie Nou).

<sup>32</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 451.



#### 4. Pictura bisericească în perioada 1948-1989

Perioada postbelică a însemnat practic încetarea aproape completă a programului de construcții religioase și, către finalul regimului comunist, demolarea câtorva importante lăcașuri de cult din București: Sf. Vineri, Mihai Vodă și Văcărești.

De la jumătatea secolului al XX-lea a început o altă serie de schimbări în domeniul picturii bisericești, iar iconarii erau pregătiți în România, care era condusă de un regim comunist. Este de presupus ca un regim dictatorial ca cel comunist să interfereze cu toate palierele vieții sociale, inclusiv cu - sau unii ar zice, mai ales cu - spiritualitatea. Sistemul poate interveni atât prin forță (în anumite momente), cât și prin persuasiune. Oamenii care trăiesc într-o astfel de societate, imersați în ideologia acesteia, aproape că nu au șanse să-i scape dacă nu-și apără lumea interioară.<sup>33</sup>

Deși la începutul secolului al XX-lea a început să scadă folosirea influențelor occidentale în stilul de pictură, totuși Anastase Demian, care a studiat la Paris în perioada 1919-1925 ca elev al lui Maurice Denis. A adoptat un stil care prezintă un amestec de elemente de proveniență bizantină, occidentală și folclorică, pictorul păstrând o tușă renașcentistă în munca sa în pofida Hotărârilor Sinodului din 1889. Ca profesor de Artă decorativă la Școala de arte frumoase din Cluj (1925-1930), în alte școli din Timișoara (1942-1945) și la Institutul de Arte Decorative „Ioan Andreescu” din Cluj (1950-1955), precum și prin activitatea sa de pictor de icoane și fresce, Demian a avut o influență asupra activității culturale din vremea sa. Munca sa de iconar a început cu pictarea capelei regale de la palatul din Balcic al Reginei Maria (în 1930). Printre alte lucrări ale lui Demian se numără frescele de la Catedrala Ortodoxă din Cluj (1931-1933) și după jumătatea secolului, între 1957-1959 executată pictura interiorului Catedralei din Arad (astăzi Catedrala veche), sub directa implicare a episcopului Andrei Magieru.<sup>34</sup>

În 1950 s-a constituit un organism special al Bisericii și anume *Comisia de pictură bisericească* de pe lângă Patriarhie, care se ocupă în primul rând cu recrutarea, formarea și promovarea zugravilor și pictorilor bisericești,

<sup>33</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?*, p. 138.

<sup>34</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, Pr. Dr. Gheorghe LIȚIU, Prof. Dr. Vasile POPEANGĂ, *Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă*, Editura Episcopiei ortodoxe române a Aradului, Arad, 1989, p. 56, 71.

precum și de toate lucrările de pictură din bisericile ortodoxe, inclusiv lucrările de restaurare și spălare a picturii, de întocmirea documentației respective etc. Ea dispunea de aproximativ 200 de pictori, peste 100 de zugravi și de câțiva pictori și zugravi de icoane. În vederea unei cit mai bune pregătiri a pictorilor și zugravilor bisericești, s-au organizat cursuri speciale de calificare obișnuită sau pentru restauratori pe șantierele subvenționate de Patriarhie, sub conducerea unui diriginte-pictor fixat de comisie, un atelier de restaurare la mănăstirea Antim și altele.<sup>35</sup>

Revenirea la canoanele bizantine în arta bisericească în general se continua, și în cadrul acestui proces, pe lângă iconari, un rol important îl jucau arheologii, istoricii de artă, inginerii și persoanele din conducerea Bisericii menționați mai sus. Acești specialiști erau grupați în jurul Comisiei Monumentelor Istorice. Școala de Pictură a Patriarhiei Române a fost, de asemenea, foarte activă încercând să restaureze pictura bisericească din România, aducând-o pe ceea ce se considera a fi făgașul firesc - pictura de orientare bizantină. Această instituție a fost fondată sub patriarhul Nicodim Munteanu (în anul 1947), fiind reorganizată pe o nouă bază și cu dotări noi în perioada patriarhului Justinian. Din anul 1950 iconarii au lucrat urmând regulile acestei comisii, care selectează, educă și promovează iconarii, supervizând toate lucrările noi, precum și activitatea de restaurare și de curățare a celor vechi.<sup>36</sup>

Între realizările majore din timpul păstoririi patriarhilor Justinian și Iustin se înscrie și acțiunea de construire a unor noi lăcașuri de închinare. În același timp, s-a început o acțiune organizată și susținută – cu cheltuiala Bisericii și a Statului – pentru restaurarea arhitectonică și picturală a vechilor monumente istorice bisericești, spre a fi puse în adevărata lor valoare. În cele mai multe mănăstiri, la câteva centre eparhiale dar și la unele biserici de mir, s-au amenajat peste o sută de muzee sau colecții de obiecte bisericești.<sup>37</sup>

În același timp s-au ridicat numeroase biserici noi, pictate și înzestrate cu toate cele necesare. De asemenea au fost refăcute și înfrumusețate biserici mai vechi. Între cele nou construite – adevărate monumente de arhitectură – consemnam aci bisericile: Sf. Elefterie, Parcul Domeniilor și Militari din București, Sf. Gheorghe din Tecuci, Sf. Nicolae din Sulina, Sf.

<sup>35</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3, p. 491.

<sup>36</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?...*, p. 143.

<sup>37</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?...*, p. 144.

Nicolae din Sibiu, cele din Rădăuți, Târnăveni-Mureș, Ghelari-Hunedoara, Bogata Olteana-Brașov, Sf. Gheorghe-Covasna, Timișoara-Fratelia, Răcari-Dâmbovița, Sotinga-Dâmbovița, Fetești-Ialomița, Ciocîrlia-Constanța, Pașcani-Iași, Boroaia, Valea Drăganului-Cluj, Baia Sprie, Strâmtura, Ieud și Botiza jud. Maramureș, Lucaceni-Satu Mare, paraclisul și biblioteca mănăstirii Rohia, o biserică nouă la mănăstirea Rîmeț<sup>38</sup>.

În anii 70-80, atât în țară cât și în capitala țării s-au desfășurat vaste lucrări de sistematizare și modernizare a orașului. Datorită grijii pentru păstrarea și ocrotirea patrimoniului nostru național, unele biserici, clădiri și monumente de valoare deosebită, aflate în zonele de sistematizare, au fost mutate, printr-o metodă originală românească de translare. Astfel au fost mutate pe noi amplasamente bisericile: Schitul Maicilor, Olari, Sf. Ilie-Rahova și Mihai Voda, precum și clădirea administrativă sinodală din incinta Mănăstirii Antim.<sup>39</sup>

## 5. Biserici după 1989

Evenimentele din decembrie 1989 au adus o seamă de schimbări, nu numai în viața politică și socială a țării, ci și în sfera vieții religioase. Imediat după derularea acelor evenimente, Biserica noastră a fost pusă în fața unor provocări noi. Vorbind despre experimentările din secolul XIX și începutul secolul XX, explozia de lăcașuri de cult de după 1989 este explicabilă și în termenii reprimării acestui program în perioada anterioară. După 1989 s-a început construirea de noi biserici și catedrale în toate eparhiile de pe cuprinsul Patriarhiei Române, punându-se peste 3000 de pietre de temelie până în anul 1999.

Cum s-au construit bisericile și cum au fost pictate cu cele mai multe limitări canonice (adică cele ortodoxe) în condițiile dispariției arhitecturii specializat în biserici și a puținilor pictori de icoane? Răspunsul la această întrebare este posibil abia după trecerea în secolul al XXI-lea când s-a terminat construirea și pictarea majorității locașurilor de cult începute după 1989.

În România, la sfârșitul secolului al XX-lea, arta bisericească a fost dominată de renașterea stilului bizantin. Chiar dacă majoritatea bisericilor au fost proiectate în stil neo-bizantin, evoluția tehnologică a permis pro-

<sup>38</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. 3..., p. 492.

<sup>39</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?...*, p. 144.

iectarea unor biserici folosindu-se materiale de construcții noi cum sunt cimentul, betonul armat și sticla. În acest mod s-a dezvoltat un curent artistic numit Noua Artă (Art Nouveau, Modern Style), care s-a manifestat printr-o reînnoire arhitecturală, care a făcut ca bisericile să capete un aspect nou, nemaexistând uneori nicio asemănare cu cele vechi.

În această perioadă de timp au fost renovate și restaurate în forma lor originală monumente precum biserica de la Curtea de Argeș, Mănăstirea Snagov, Mănăstirea Mihai Vodă și Biserica Curtea Veche din București, precum și cea mai mare parte a bisericilor și mănăstirilor ctitorite de Ștefan cel Mare în Moldova.

Școala de Pictură a Patriarhiei Române precum și Comisia de pictură bisericească a fost, de asemenea, foarte activă încercând să restaureze pictura bisericească din România, aducând-o pe ceea ce se considera a fi fâgașul firesc - pictura de orientare bizantină. Și după anul 1989 iconarii au lucrat urmând regulile acestei comisii, care selectează, educă și promovează iconarii, supervizând toate lucrările noi, precum și activitatea de restaurare și de curățare a celor vechi. Comisia califică iconarii atestați, a căror muncă de pictare de noi biserici este coordonată și supervizată cu strictețe. În restaurarea bisericilor care au fost declarate monumente de artă, comisia colaborează strâns cu Direcția Patrimoniului Cultural Național.<sup>40</sup>

## 6. Concluzii

Mișcările artistice cu caracter laic din secolul al XIX-lea și al XX-lea nu au influențat în mod covârșitor pictura de icoană. Și nici politica anilor 1948-1989 nu pare să fi făcut aceasta; agenții guvernului comunist nu au intervenit în detaliile și calitatea muncii iconarilor. Așa numită nouă artă „revoluționară” practică în perioada cercetată în stilul renesanțistului și a realismului nu a avut un impact iremediabil asupra picturii de icoană și frescă. Deși unitatea în diversitate este benefică totuși devierea doar spre artă de dragul artei nu poate fi acceptată la pictarea icoanelor, timpul dovedind că unitatea de credință în Hristos este cea care rămâne.

Este foarte interesant că perioada de dinainte și imediat următoare a Marii Uniri de la 1918 a fost chiar cea perioadă în care s-a revenit la pictarea bisericii în stil bizantin sau neo bizantin, ceea ce arată că unitatea

<sup>40</sup> Elena Ene D. VASILESCU, *Icoană și iconari în România: cât Bizanț cât Occident?...*, p. 144.

de credință și de neam se reflectă și în arta picturală a lăcașurilor de cult ortodoxe. Ceea ce părea foarte „la modă” și ceea ce părea că aduce un realism oarecum necesar în pictura icoanelor, fiind străin de unitatea de credință exprimată liturgic, a fost cernut și a rămas doar ceea ce oferă credinței un suport pentru transcendent. Ne referim aici la faptul că a rămas din experiența renașcentistă dar ornamentarea bisericii cu motive și simboluri naționale, populare și folclorice încadrând icoanele programului pictural al locașului de cult.

Reiese așadar că lucrările artistice renașcentiste din locașul de cult ortodox rămân doar momente istorice și cel mult încercări meritorii de a încetățeni un gen fals de artă bisericească. Pentru că icoana nu se poate rezuma doar la artă, ea fiind încadrată liturgic și exprimând credința și deschizând poartă către veșnicie, pictarea ei rămâne legată de erminie și de regula de aur „icoană după icoană”, chiar dacă se observă și mâna artistului, măiestria zugravului este folosită pentru scopul ultim de a ridica sufletul credinciosului spre Hristos și nu spre opera artistică în sine.

Rămâne în continuare ca Școala de Pictură a Patriarhiei Române precum și Comisia de pictură bisericească să traseze direcția unitară a pictării icoanelor în locașurile de cult ortodoxe în concordanță cu scopul ultim al credinciosului, îndumnezeirea.

## Raportul dintre ființă și ipostas la Sfântul Atanasie cel Mare, în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae

**Drd. Laurențiu-Victor CHILIBARU**

laurentiu.chilibaru@yahoo.ro

### **Abstract:**

*St. Athanasius the Great was, during the First Ecumenical Synod of Nicaea, held in 325, the fiercest supporter of the unity of being between God the Father and God the Son. He showed, in opposition to Arie, that the Son is not inferior to the Father, but is of the same being with Him, without any kind of subordination by nature, authority, preference or power, between the two divine Persons. The Son is equal to and of the same being with the Father, because He is born everlastingly from the essence of the Father, without being a time when the Son was not. Commenting on St. Athanasius, Father Dumitru Stăniloae explained that the great author of Alexandria managed to make the transition from the Aristotelian doctrine and the Origenist-Platonicist doctrine to the authentic Orthodox faith teaching, which made a clear and strong distinction between divinity and creation. The Romanian theologian stated that Athanasius the Great referred to the relationship between being and hypostasis, starting from this radical ontological distinction between God and the created world. Dumitru Stăniloae pointed out that God, only because he is a Trinity God, who does not need anything from outside to exist, could desire and create a world that is existentially different from Himself, in the full freedom of His will and His creative power, as a living and real expression of His perfect love. Also, only a creation that is on a different existential plan than God, without being*

*an emanation or development of the divine being but being brought to existence by a totally different God from it, has the status of a created world. Father Dumitru Stăniloae showed that St. Athanasius rejected the Aryan conception of the relation between the Father and the Son, stating that the Son is a true God born of the Father's being, in opposition to the heretical Arie, who claimed that the Son is the first and most important creature of the Father. Interpreting the trinitarian theology of St. Athanasius the Great, Father Dumitru Stăniloae explained that the Father created the world through the Son to imprint His paternal love for the Son and at the same time to give the world the opportunity to respond to the Father's love with the Son's love towards Himself. The Romanian theologian has stated that only because it is created by a totally transcendent God, the world has the consciousness that it is truly loved, being brought to existence for salvation and union with God to participate eternally in full happiness in the communion of the Holy Trinity.*

**Keywords:**

*God, creation, being, hypostasis, transcendence, salvation, deification, Trinity, unity.*

## 1. Introducere în Teologia Trinitară

### 1.1. Definirea terminologiei

Dogma Sfintei Treimi poate fi exprimată pe scurt astfel: Dumnezeu este o ființă în trei Persoane. De aceea, cuvintele și expresiile create pentru expunerea ei se referă fie la unitate, adică la ființa lor, fie la Treime, adică la cele trei Persoane.

În lucrarea sa, *Introducere în teologia ortodoxă*, Vladimir Lossky face o prezentare a limbajului folosit de Sfinții Părinți pentru a defini raporturile dintre ființa dumnezeiască și ipostasurile divine. El spune:

„Marea problemă a secolului al IV-lea a fost aceea de a exprima simultan unitatea și diversitatea divină, coincidența – în Dumnezeu – a monadei cu triada. Participăm deci, împreună cu Părinții Bisericii, la o adevărată transmutație a limbajului. Folosind fie un vocabular filosofic, fie cuvinte din limba curentă, ei au schimbat semnificația termenilor, făcându-i apți de a cuprinde această realitate complet nouă descoperită de creștinism – aceea a persoanei – în Dumne-

zeu și în om, deoarece omul este după chipul lui Dumnezeu”<sup>1</sup>.

Astfel, pentru a desemna realitatea comună celor Trei, Părinții au folosit cuvântul *ousia*, termen preluat din filosofie, având sensul de „esență”. Ca derivat al verbului *eimi* = *a fi*, acest cuvânt avea o rezonanță ontologică și, deci, putea fi folosit ca să întărească unitatea de existență a dumnezeirii. De altfel, *ousia* (οὐσία) intra în structura lexicală a termenului *homoousios* (ὁμοούσιος), care căpătase un sens creștin la Sinodul I ecumenic de la Niceea, precizând „identitatea de esență a Fiului cu Tatăl”, așa cum notează teologul rus în opera citată. În continuare, autorul explică:

„Homoousios și ousia stăruiau totuși asupra identității și aceasta era calea obișnuită pentru gândirea elenismului târziu, care se axa pe dezvăluirea extatică a Unului. Homoousios adusesese deja o uriașă inovație, deoarece identitatea de esență pe care o exprimă unifica, fără a le reabsorbi în propria lor unitate, două Persoane ireductibil diferite”<sup>2</sup>.

În opoziție cu această teorie, filosofia antică nu putea concepe existența persoanei, percepută ca fiind susceptibilă de a dezintegra ființa. Ba mai mult, această atitudine e explicată și de lipsa din vocabularul anticilor a oricărui termen care să indice persoana.

„Căci termenul latin *persona* și termenul grecesc *proso-pon* desemnează pur și simplu aspectul distructiv, înșelător și, în cele din urmă, iluzoriu al individului; nu chipul desoperit al persoanei, ci fața mascată a ființei impersonale”<sup>3</sup>.

Având doar sensul de mască sau rol al unui actor, *prosopon* (πρόσωπον) nu prezenta nicio consistență și nicio expresivitate ontologică. De aceea, Sfinții Părinți și-au îndreptat atenția spre un alt cuvânt, mult mai clar și mai elocvent – *hypostasis* (ὑπόστασις) –, cuvânt care a

<sup>1</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, În românește de Lidia și Remus Rus, Prefață de Pr. Prof. D. Gh. Popescu, Editura Enciclopedică, București, 1993, Editura Sofia, București, 2006, Ediție electronică, Apologeticum, 2006, p. 18.

<sup>2</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 19.

<sup>3</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 19.



primit o semnificație cu totul nouă. De fapt, în limbajul obișnuit, el semnifica existența, iar, la stoici, substanța determinată, individuală.

„În ultimă analiză, ousia și hypostasis erau aproape sinonime, ambele se refereau la ființă, primul cuvânt desemnând în special esența, iar al doilea, singularitatea, totuși, fără ca această deosebire să meargă prea departe (...). Această echivalență relativă a favorizat elaborarea unui limbaj creștin. Echilibrul celor doi termeni, a căror demnitate egală Părinții doreau să o sublinieze, nu putea fi distrus de nici un context anterior. Ei evitau riscul de a acorda pondere esenței impersonale. La început, ousia și hypostasis erau practic sinonime, ambele având ca obiect sfera ființei. Prin instituirea unui sens specializat, Părinții au izbutit fără nici o piedică din afară să implanteze în ființă ideea de persoană și să confere ontologiei un caracter personalist”<sup>4</sup>.

Termenul *ousia* este des întrebuințat de către Aristotel, care îl definește astfel în *Categorii*, la capitolul V:

„Numim ousia în mod principal, cu precădere și în mod propriu, ceea ce nu se spune despre nici un subiect și care nu se află în nici un subiect, spre exemplu, omul acesta ori calul acesta. Numim «ousii secunde» (*δεύτεραι οὐσίαι*) speciile în care există «primele ousii» împreună cu genurile corespunzătoare; astfel «omul acesta» este în mod specific om și în general vorbind, animal. Numim, deci, ousii secunde omul și animalul”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 19.

<sup>5</sup> ARISTOTEL, *Categorii*, cap. V, Editura Academiei din Berlin, 1, 2, 11-19, apud Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere din limba franceză, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1990, p. 80-81, Editura Humanitas, Prefață de preot prof. Dumitru Stăniloae, Studiu introductiv și traducere din franceză de preot Vasile Răducă, București, 2010, p. 75, Editura Bonifaciu, 1998, Ediție electronică, p. 24. Vezi și: ARISTOTEL, *Categorii. Despre interpretare*, Traducere, cuvânt înainte, note, comentariu și interpretare de Constantin Noica, Ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2005, p. 12-13: „Substanță, în chip principal, în prim rând și prin excelență este cea care nu se spune despre nici un subiect și nici nu

Altfel spus, primele ousii înseamnă subzistențele individuale, individul subzistent, iar ousii secunde sunt esențele în înțelesul realist al acestui termen. Sfântul Ioan Damaschin, în *Dialectica* sa, dă următoarele definiții celor doi termeni:

„Ousia este lucrul care există prin sine însuși și care nu are nevoie de un altul pentru subzistența sa. Sau mai precis, ousia este tot ceea ce subzistă prin sine însuși și care nu are ființa în altul”<sup>6</sup>.

În alt loc, același Ioan Damaschin precizează că termenii ousia și ipostas, pe de o parte, pot fi sinonime, dar, pe de altă parte, pot avea semnificații distincte:

„Cuvântul ipostas are două înțelesuri. Uneori, el înseamnă pur și simplu existență. Urmând această semnificație, ousia și ipostas sunt același lucru. (...) Alteori termenul ipostas desemnează ceea ce există prin sine însuși și în propria sa consistență. Potrivit acestei semnificații termenul desemnează individul diferit din punctul de vedere numeric, diferit de oricare altul, cum ar fi Petru, Pavel, acest cal”<sup>7</sup>.

---

este într-un subiect, ca de pildă un om anumit sau un cal anumit. În schimb substanțe secunde sunt numite speciile în care subzistă cele ce se numesc în prim rând substanțe, atât ele, cât și genurile acestor specii, cum subzistă, de pildă, un om anumit în specia de om, genul speciei fiind viețuitorul; așadar, acestea se numesc substanțe secunde, anume atât omul, cât și viețuitorul.”

<sup>6</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dialectica*, cap. 39, apud Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1990, p. 80-81, 2010, p. 75, 1998, p. 24. Cf. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Logica*, cap. 39, tălmăcită în limba Patriei de Preasfințitul Kir Grigorie (Râmniceanu) Episcop al Argeșului, Mitropolia Bucureștiului, 1826, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Adrian Michiduță, Transliterare de Aurelia Florescu, Ediția I, 2007, Ediția a II-a, revăzută și îmbunătățită, Editura Aius, Craiova, 2012: „Ființa este lucru, care singur de sine stă, și nu are trebuință de altceva spre stare. Și iarăși, ființa este, tot orice stă de sine, și nu are în altceva pe a fi”. Textul original, în Jacques-Paul MIGNÉ, *Patrologia Cursus Completus. Series Graeca*, (P.G.), Paris, 1857-1866, vol. 94, col. 605.

<sup>7</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dialectica*, cap. 42, apud Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1990, p. 81, 2010, p. 75-76, 1998, p. 24. Cf. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Logica*, cap. 42, tălmăcită în limba Patriei de Preasfințitul Kir Grigorie (Râm-

Datorită apropierii semantice a termenilor, care se puteau substitui între ei la o primă vedere, succesul includerii lor în vocabularul dogmaticii trinitare nu a fost deloc surprinzător. În acest sens, teologul rus mai sus menționat spune:

„Geniul Părinților s-a folosit de două sinonime spre a deosebi în Dumnezeu ceea ce este comun – ousia, substanță ori ființă, și ceea ce este particular – ipostas sau persoană”<sup>8</sup>.

În privința persoanei, mistica răsăriteană ortodoxă adaptează vechiul concept filosofic oferindu-i un conținut profund, adecvat mesajului creștin al unicității și irepetabilității ființei particulare:

„Curățită de cuprinsul său aristotelic, noțiunea teologică de ipostas, în gândirea Părinților răsăriteni înseamnă mai puțin individul, cât persoana în înțelesul modern al acestui cuvânt. Într-adevăr, ideea pe care o avem noi despre personalitatea umană, despre acest ceva personal care face din fiecare individ uman o ființă unică în lume, absolut neasemuită, și cu neputință de redus la alte individualități, ideea aceasta de persoană ne vine din teologia creștină. Filosofia lumii vechi nu cunoștea decât indivizi umani. Persoana umană nu poate să fie exprimată în concepte. Ea scapă oricărei definiții raționale, chiar oricărei descrieri, căci toate însușirile prin care am voi să o caracterizăm pot să se regăsească și la alți indivizi. Persoana poate fi prinsă numai în viață printr-o intuiție directă”<sup>9</sup>.

Ceea ce se poate realiza numai în relație cu alte persoane, imitând reciprocitatea ipostasurilor divine, pentru a deveni realmente o persoană.

---

niceanu) Episcop al Argeșului, Mitropolia Bucureștiului, 1826: „Numele ipostasului două înseamnă: uneori pe estimea cea de rând și fără osebite: după care însemnare, aceeași este ființă și ipostas. De unde unii din Sfinții Părinți au zis, firi, adică ipostasuri. Iar alții înseamnă pe estimea cea singură și de sine stătătoare: după care însemnare pe cel netăiat îl înseamnă, care se deosebește cu numărul, adică pe Petru, și pe Pavel, și pe vreun cal”. Textul original, în P.G., vol. 94, col. 612.

<sup>8</sup> Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1990, p. 82, 2010, p. 76, 1998, p. 24.

<sup>9</sup> Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1990, p. 83, 2010, p. 78, 1998, p. 25.

## 1.2. Unitate și diversitate în Sfânta Treime

Dificultatea stabilirii unei definiții dogmatice a divinității constă în faptul că Dumnezeu transcende orice capacitate a minții umane de a pătrunde incognoscibilitatea esenței Sale. Totuși Sfinții Părinți au depus eforturi uriașe în a explica, în limitele raționalului, o realitate aparținând mai degrabă inefabilului, care de fapt se face cunoscută în mod deplin doar prin Revelație. Astfel, în *Epistola* 38, Sfântul Vasile cel Mare dă următoarea simplă și elocventă formulă dogmatică a Treimii:

„ceea ce-i comun se referă la ființă, pe când ipostasul sau persoana e semnul propriu, a ceea ce-i specific sau particular”<sup>10</sup>.

Aceasta a fost una din definițiile de la care s-a plecat și care a pus bazele întregii teologii trinitare ortodoxe, devenind totodată și sinteza acesteia. Urmarea firească a fost determinarea relațiilor existente între persoane și ființă, precum și a necesității apariției acestor relații. Pentru a arăta deopotrivă legătura strânsă între persoanele treimice și distincția însușirilor proprii, Lossky face o argumentație interesantă, referitoare la modul în care este posedată ființa divină în integralitatea ei deplină de către cele trei Subiecte ale Sfintei Treimi, idee care se va regăsi mai târziu, prezentată, dezvoltată și adâncită într-o manieră inconfundabilă, de geniul părintelui Dumitru Stăniloae. Iată acum, însă, cum exprimă marele teolog rus indivizibilitatea esenței divine și rolul ei în accentuarea unicității persoanelor treimice:

„Ipostasurile sunt infinit unite și diferite. Ele sunt natura divină, însă nici unul nu o posedă, nici unul nu o fărâmițează pentru a o posedă în exclusivitate. Mai exact, fiindcă fiecare ipostas se deschide în celelalte, fiindcă toate împărtășesc natura divină fără nici o restricție, aceasta din urmă nu este divizată. La rândul ei, această natură indivizibilă dă profunzime fiecărui ipostas, îi confirmă unicitatea, se des-

<sup>10</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola* 38, cap. V, în col. Părinți și Scriitori Bisericești (P.S.B.), vol. 12: „Scrieri, partea a treia. Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)”, Traducere, introducere, note și indici de Preot Prof. Dr. Constantin CORNIȚESCU și Preot Prof. Dr. Teodor BODOGAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (E.I.B.M.B.O.R.), București, 1988, p. 183.

coperă pe sine în această unitate a unicului, în această comuniune în care fiecare persoană, fără confruntare, participă integral în toate celelalte; cu cât sunt mai mult una, cu atât sunt mai diferite, căci nimic din natura comună nu le scapă; și cu cât sunt mai diferite, cu atât mai mult sunt una”<sup>11</sup>.

În abordarea temei privind relația unime-Treime, edificatoare este analiza principiului cauzator al existenței divine. Același teolog rus pornește de la ideea de monarhie pentru a arăta unitatea și distincția ipostasurilor:

„Tatăl este dumnezeire, însă tocmai datorită faptului că este Tatăl, El o atribuie în plinătatea ei și celorlalte două Persoane. Acestea din urmă își au originea în Tatăl, mone arche, principiu unic, de unde termenul de «monarhie», «izvor de dumnezeire» (...) Noțiunea de monarhie desemnează, prin urmare, într-un singur cuvânt, unitatea și diversitatea în Dumnezeu, pornind de la un principiu personal”<sup>12</sup>.

Se poate pune problema însă dacă această perspectivă nu implică subordonarea Fiului și a Duhului în raport cu Persoana Tatălui. Ipoteza aceasta se dovedește a fi falsă pentru că, spune autorul rus citat, în Dumnezeu, cauza ființei divine și a persoanelor treimice nu este mai mare decât efectul sau efectele ei, ci, în mod excepțional și absolut, în privința lui Dumnezeu, între cauză și efect se stabilește un veritabil raport de egalitate. În acest sens, teologul rus precizează:

„Un principiu poate fi desăvârșit numai dacă este principiul unei realități egale cu el. Părinții greci au vorbit cu dezinvoltură despre «cauza-Tată»; (...) Potrivit experienței noastre, cauza este superioară efectului. În Dumnezeu, dimpotrivă, cauza ca împlinire a iubirii personale nu poate produce efecte inferioare; ea dorește ca ele să fie egale în demnitate și, prin urmare, ea este și cauza egalității lor. Pe lângă aceasta, în Dumnezeu nu există extrapunere a cauzei și efectului, ci cauzalitate în una și aceeași natură. (...) În consecință, Treimea nu este rezultatul unui proces, ci un dat pri-

<sup>11</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 19.

<sup>12</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 21.

mordial. Își are principiul Său numai în aceasta și nu dincolo de aceasta; nimic nu-I este superior”<sup>13</sup>.

Afirmând unitatea lui Dumnezeu în Treime în opoziție cu credința elinilor într-o mulțime de zei, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre faptul că, această unitate ființială nu afectează deloc distincția Celor trei Persoane divine, la fel cum deosebirea Ipostaselor nu anulează indivizibilitatea naturii divine. Aceste două caracteristici definitorii și inconfundabile ale dumnezeirii nu se află în opoziție una cu alta, ci se completează reciproc:

„Dar pentru noi Dumnezeu este unul, pentru că una este Dumnezeirea și toate cele din El se referă la această unitate, chiar dacă e crezută întreită. Căci nu e Unul mai mult Dumnezeu și Altul mai puțin, nici Unul mai întâi și Altul mai târziu, nici nu se taie prin voință, nici nu se divizează în putere, nici nu e ceva în Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci Dumnezeirea e neîmpărțită în cele deosebite, dacă vrem să grăim pe scurt. E ca o unică și indistinctă lumină în trei sori într-o interioritate reciprocă. Când privim spre Dumnezeire și spre prima cauză și spre unicul principiu, cugetăm pe Unul. Dar când ne ațintim spre Cei în Care este Dumnezeirea, și spre Cei ce sunt din prima cauză în mod netemporal și de slavă egală, trei sunt Cei închinăți”<sup>14</sup>.

La fel se exprimă și Sfântul Ioan Damaschin: „*Cei trei sori care se compenetrează sunt o singură lumină*”<sup>15</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre comunitatea infinită și continuă a Persoanelor Sfintei Treimi, susținând aceeași idee a deosebirii ipostatice în raport cu unitatea ființei, fără a avea loc vreo ierarhizare sau amestecare între Persoane sau vreo transformare de orice tip (separare, împărțire, fisurare, întrerupere, diminuare) a esenței divine. Când cuge-

<sup>13</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 22.

<sup>14</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio XXX*, Theologica IV, *De Filio*, P.G., vol. 36, col. 149 A, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ediția a III-a, E.I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 301.

<sup>15</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Ediția a II-a, E.I.B.M.B.O.R., București, 1943, reproducă de ediția electronică, Apologeticum, București, 2004, p. 25.

tăm pe Tatăl ca necuprins, ca necreat, îl cugetăm și pe Fiul, și pe Duhul Sfânt, pentru că infinitatea, slava, înțelepciunea Tatălui nu e despărțită de a Fiului și a Sfântului Duh,

„ci se contemplă în Aceștia comunul neîntrerupt și neîmpărțit. Căci nu se va putea în nici un fel inventa vreo tăiere sau împărțire, încât să poată fi cugetat Fiul fără Tatăl, sau Duhul despărțit de Fiul, ci se admite în Aceștia o negrăită și neînțeleasă comunitate și distincție, nici deosebirea ipostasurilor netăind continuitatea firii, nici comunitatea firii neconfundând particularitățile semnelor (ipostatice)”<sup>16</sup>.

Sfântul Atanasie cel Mare spune și el că existența ca Ipostas autonom a Fiului nu produce o separare sau o distanțare ființială a Fiului de Tatăl, întrucât între Tatăl și Fiul există o unitate ontologică excepțională, Cele două Persoane purtându-se integral Una pe Cealaltă, fără a se confunda între ele. Marele ierarh alexandrin afirmă:

„Dar dacă zicem că Fiul este, viețuiește și există de Sine asemenea Tatălui, prin aceasta nu-L despărțim de Tatăl, cugetând unele spații și distanțe prin care ar fi despărțiți trupește. Căci credem că Ei sunt uniți în chip nemijlocit și nedistanțat și sunt nedespărțiți între Ei. Întreg Tatăl îl are pe Fiul întreg în sânul Său și întreg Fiul e împreună concrescut cu Tatăl și Se odihnește neîncetat în sânurile părintești”<sup>17</sup>.

În aceeași ordine de idei, Dumitru Stăniloae continuă cu explicația că toate cele trei Ipostasuri divine

„sunt în mod desăvârșit Unul în Altul, posedând împreună întreaga natură divină și Toate posedă în mod comun întreaga fire, fără nici o slăbire a continuității între Ele”,

datorită faptului că „*natura divină este în întregime spirituală*”. În consecință, potrivit părintelui Dumitru Stăniloae,

<sup>16</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola* 38, cap. IV, în P.S.B., vol. 12, p. 181.

<sup>17</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola de synodis Armini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis (De synodis)*, P.G., vol. 26, col. 723, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 302.

*„Ipostasurile divine sunt libere de oricare impermeabilitate și de persistența în alăturare”, putându-se vorbi de o transparență absolută a Persoanelor, Una în raport cu Cealaltă, „și în interioritatea iubirii desăvârșite”.*

Deoființimea Lor se menține și se dezvoltă nemijlocit, Fiecare purtând în mod comun cu Celelalte întreaga fire. Ele își sunt prin aceasta deplin interioare, infinitatea Fiecăreia nepermițând subțierea naturii divine între Ele. Parafrazându-i pe Sfinții Părinți, autorul compară cele trei Ipostasuri cu

„trei sori supraluminoși și supratransparenți, care se cuprind și se arată reciproc, purtând în mod nedespărțit aceeași lumină infinită întreagă”<sup>18</sup>.

Însuși Mântuitorul afirmă deoființimea Sa cu Tatăl:

„Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl. (...) Credeți Mie că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine” (Ioan 14, 9, 11).

Iar Sfântul Vasile, pe baza acestui text scripturistic, vorbește în mod similar de identitatea de ființă dintre Tatăl și Fiul:

„Dacă cunoaștem pe Fiul recunoaștem în inima Lui și pecetea persoanei paterne prin cunoașterea Fiului. Într-adevăr, tot ce aparține Tatălui le putem vedea oglindite în Fiul, întrucât Fiul rămâne întreg în Tatăl și în același timp El are pe Tatăl întreg în Sine însuși”. Atfel spus, „Bunătatea nenăscută” se reflectă și se recunoaște în „Bunătatea născută”<sup>19</sup>.

Dacă unitatea de ființă a Sfintei Treimi nu se poate tăgădui, iar ipostasele conțin în mod absolut, identic și simultan ființa divină, ar putea apărea în discuție ipoteza nediferențierii acestora. Demontarea ei o va face Sfântul Ioan Damaschin printr-un detaliu esențial. Deși

„ipostasele Sfintei Treimi se unesc, nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că ele există unele în altele; iar întrepatrunderea reciprocă a ipostaselor este fără contractare și fără amestecare, Ele nefiind depărtate unele de altele, și nici

<sup>18</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 306.

<sup>19</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistola 38*, cap. VIII, în col. P.S.B., vol. 12, p. 185.



împărțite în ce privește ființa”<sup>20</sup>, „cele trei sfinte ipostase se deosebesc unele de altele numai în aceste însușiri ipostatice (nenaștere, naștere și purcedere, n.n.). Ele nu se deosebesc prin ființă, ci se deosebesc fără despărțire prin caracteristica propriei ipostase”<sup>21</sup>.

Ioan Damaschin exprimă ideea de unitate și diversitate în Treime în mod mai precis, astfel:

„În toate privințele Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt Unul, în afară de nenaștere, naștere și purcedere”<sup>22</sup>.

În aceeași ordine de idei, Vladimir Lossky arată că monarhia Tatălui constituie argumentul incontestabil al unicității ființei divine, în timp ce apofatismul relațiilor intra-trinitare stă la baza distincției și diversității Persoanelor divine, întrucât Tatăl este izvorul unic al dumnezeirii și elementul de coeziune al persoanelor treimice, despre care nu se poate declara nimic decât prin negație, afirmându-se simplu că O Persoană divină nu se confundă cu niciuna dintre Celelalte două. Autorul rus explică:

„Singura cale de a deosebi ipostasurile este de a preciza relațiile dintre ele și, în special, relația lor cu izvorul comun al dumnezeirii, cu «izvorul dumnezeiesc» al Tatălui. (...) Caracterul nenăscut al Tatălui fără de început, ideea fundamentală a monarhiei Tatălui, nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt sunt relațiile care ne permit să facem distincție între persoanele divine. (...) Aceste relații indică, însă nu întemeiază diversitatea ipostatică. Diversitatea este o realitate absolută. Ea își are originea în întreita taină primordială a persoanelor divine, iar gândirea noastră (...) nu o poate evoca decât pe cale negativă, declarând că Tatăl Cel fără început nu este nici Fiul și nici Duhul Sfânt, că Fiul Cel născut nu este nici Duhul Sfânt și nici Tatăl, că Duhul Care purcede de la Tatăl nu este nici Tatăl și nici Fiul”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 25.

<sup>21</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 23.

<sup>22</sup> SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 24.

<sup>23</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 20.

Totuși, această relaționare nu implică opoziția, dimpotrivă, susține identitatea și diversitatea absolută a ipostasurilor divine. Astfel, negând ideea de opoziție și, concret, dualitatea, în Sfânta Treime se poate vorbi de o depășire a numărului, căci, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu este „*una și aceeași... unitate și Treime*”<sup>24</sup>. Lossky formulează această idee a lui Maxim Mărturisitorul astfel: „*El (Dumnezeu, n. n.) este, în același timp, unitreime și triunitate, cu o ecuație dublă:  $1 = 3$  și  $3 = 1$* ”<sup>25</sup>. În tratatul său, *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile cel Mare evocă în mod elocvent această „metamatică” specială:

„Pentru că noi nu numărăm (persoanele Sfintei Treimi) în sensul că, plecând de la unitate, ajungem la pluralitatea, pentru că nu zicem: unu, doi și trei, nici primul, al doilea și al treilea. Căci, «Eu sunt (Dumnezeul) Cel dintâi și Cel de pe urmă» (Isaia 44, 6). De al doilea Dumnezeu nu am auzit până azi. Prin urmare, adorând pe Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim specificul ipostaselor și rămânem la credința într-un singur Dumnezeu”<sup>26</sup>.

Această idee a transcenderii numărului apare și la Sfântul Grigorie de Nazianz după cum urmează:

„Monada este pusă în mișcare în virtutea bogăției sale; diada este depășită, deoarece dumnezeirea este dincolo de materie și formă; triada atinge perfecțiunea, deoarece este prima care depășește compoziția unei diade”<sup>27</sup>.

În teologia rusă a secolului al XX-lea, s-a analizat de asemenea problematica raportului monadă-triadă, pentru a se scoate în evidență că Dumnezeu Cel Unul în ființă nu poate să subziste în nici un alt mod decât

<sup>24</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete teologice (gnostice)*, A doua sută, 1, în „Filocalia”, vol. 2: „Cuvânt ascetic, Capete despre dragoste, Capete teologice, Întrebări, nedumeriri și răspunsuri, Tâlcuire la Tatăl nostru”, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ediție electronică, Apologeticum, București, 2005, p. 211.

<sup>25</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 20.

<sup>26</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, cap. 18, în P.S.B., vol. 12, p. 60.

<sup>27</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio XXIII*, Tertia de pace, în P.G., vol. 35, col. 1160, apud Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1990, p. 77, 2010, p. 71-72, 1998, p. 22.

în Treimea ipostatică, pentru a fi cu adevărat un Dumnezeu Absolut și desăvârșit:

„Depășind monada, Tatăl este un dar total al dumnezeirii Sale către Fiul și către Duhul. Dacă ar fi fost numai o monadă, dacă S-ar fi identificat cu esența Sa în loc să o dăruiască, atunci El nu ar fi într-un tot o persoană. (...) Atunci când monada se desfășoară, plinătatea personală a lui Dumnezeu nu se poate reduce la o diadă, deoarece doi implică opoziție și limitare reciprocă. Doi ar împărți natura divină (...). Realitatea divină este, prin urmare, de neconceput în două persoane. Surmontarea lui doi, adică a numărului, are loc în trei: nu o revenire la origine, ci o înflorire a ființei personale. De fapt, în acest caz, trei nu este suma unei adunări. Trei realități absolut diferite nu pot fi numărate; trei Absoluturi nu pot fi însumate. Trei, care există dincolo de orice calcul, dincolo de orice opoziție, stabilește diversitatea absolută”<sup>28</sup>.

### 1.3. Iubirea și intersubiectivitatea ipostasurilor în Treime

O perspectivă originală de interpretare și înțelegere a vieții trinitare se regăsește în lucrarea Părintelui Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*. Autorul susține că fundamentul de existență a realității ontologice este iubirea, manifestată deplin și exclusiv în interiorul unei relații interpersonale. Această iubire presupune existența din veșnicie a eurilor divine, care se angajează într-o dăruire eternă, liberă și necondiționată unul altuia, fără a se confunda și fără a se subordona reciproc. Eurile trebuie să fie egale în demnitate și să prezinte aceeași identitate de esență. În acest sens marele teolog spune:

„Iubirea presupune totdeauna două eu-uri care se iubesc sau un eu care iubește și un altul care primește iubirea (...). Și aceasta, într-o reciprocitate. Dar în același timp iubirea unește cele două eu-uri în proporție cu iubirea dintre ele, fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii. Deci iubirea desăvârșită unește paradoxal aceste două lucruri: mai multe eu-uri care se iubesc, rămânând neconfundate, și o

<sup>28</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 21.

unitate maximă între ele. (...) Persoanele divine Se mențin desăvârșite din eternitate, căci iubirea Lor e iubirea desăvârșită, care nu poate spori comuniunea dintre Ele. În acest caz, s-ar fi pornit de la extrema despărțire, de la ne iubire. Iubirea presupune o ființă comună în trei persoane, cum spune învățătura creștină”<sup>29</sup>.

Autorul continuă:

„Noi știm din Revelația supranaturală că Dumnezeu este esență subzistând în trei Persoane”<sup>30</sup>.

Această afirmație nu este una care să ne creeze impresia înțelegerii perfecte a realității treimice, care, în fapt rămâne un mister absolut, însă totuși este una care să ne aducă certitudinea existenței eterne prin comuniunea de iubire între persoanele noastre cu realitatea personală divină. De asemenea, formula dogmatică de mai sus reprezintă

„mărturisirea credinței într-o realitate care ne mântuiește și deci ne dă un minimum pentru înțelegere”<sup>31</sup> a existenței divine. „În comunitatea perfectă și veșnică a celor trei Persoane, în care subzistă supraesența unică a Dumnezeirii, e dată infinitatea și desăvârșirea vieții iubitoare a Treimii și a fiecărei Persoane. Și ca atare numai prin ea ne este asigurată comuniunea noastră eternă cu viața infinită a lui Dumnezeu și comuniunea neconfundată între noi, părtași ai acestei infinități. Prin aceasta ea ne asigură persistența și desăvârșirea noastră ca persoane în veci”<sup>32</sup>.

Vorbind în continuare despre „*Ipostasurile divine ca subiecte*”, Dumitru Stăniloae nu evidențiază reducerea naturii divine la o realitate nesubiectivă:

„Persoana nu aduce caracterul de subiect ca ceva nou în natura divină. Căci persoana nu e decât modul de subziste-

<sup>29</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ediția a III-a, E.I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 293.

<sup>30</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 294.

<sup>31</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 295.

<sup>32</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 295.

nță reală a naturii. Dar aceasta nu înseamnă nici că există o ființă impersonală, care-și dă caracter de subiect”<sup>33</sup>.

Pentru că, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul,

„Nu există natură neipostaziată (*ἀνυπόστατος*)”<sup>34</sup>.

„Esența spirituală subzistentă numai în subiect implică totdeauna o relație conștientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare și transparență reciprocă perfectă, în ceea ce a numit Sfântul Ioan Damaschin perihoreză. Căci un subiect nu poate avea o bucurie de existență fără comuniunea cu alte subiecte”<sup>35</sup>.

Sfântul Atanasie cel Mare afirmă:

„Iar a zice de Fiul că ar fi putut și să nu fie, este o îndrăzneală a necredinței, care atinge însăși ființa Tatălui; odată ce ceea ce este propriu ei putea să nu fie. E ceva asemănător cu a zice: Ar putea și să nu fie bun Tatăl. Dar precum e bun pururi și prin fire, așa e și Tată pururea născător prin fire. Însă a zice că Tatăl voiește pe Fiul și că Cuvântul voiește pe Tatăl nu indică o voință premergătoare (nașterii), ci face cunoscută autenticitatea firii dumnezeiești și apartenența Unuia la Altul și asemănarea lor desăvârșită”<sup>36</sup>.

Iar Sfântul Grigorie de Nyssa zice:

„Binele este pururea în Dumnezeu Cel mai presus de toate; dar e un bine ca să fie Tată al unui astfel de Fiul; deci niciodată nu lipsește binele din El, nici nu vrea să fie Tatăl fără Fiul; iar voind, nu e fără putere; iar voind și putând, e fi-

<sup>33</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 306.

<sup>34</sup> Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum*, „Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona”, P.G., vol. 91, col. 264 A, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 306.

<sup>35</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 306-307.

<sup>36</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, 66, col. P.S.B., vol. 15: „Scrieri, partea întâi. Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre Întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor”, Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 399-400.

resc să aibă veșnic pe Fiul, pentru că veșnic El voiește să fie binele”<sup>37</sup>.

În ambele exemple, existența Persoanelor este dedusă din bunătatea lui Dumnezeu, chiar dacă bunătatea este considerată un atribut al ființei divine. Sfinții Părinți nu separă Ființa de Persoane, pentru că orice atribut ființial se demonstrează concret în relația dintre Persoane, fără ca Acestea să se confunde între Ele.

„Fiecare Persoană manifestă însușirile comune ale ființei din poziția Sa proprie”,

adică într-un mod personal<sup>38</sup>. Pentru a exprima cât mai precis strânsa legătură între ființă și Persoanele divine, în tonul unitar al cugetării Sfinților Părinți, marele dogmatist al nostru, Părintele Stăniloae recurge la termenul de subiectivitate, vorbind de bucuria infinită din interiorul relațiilor treimice, văzută ca parte componentă și ca manifestare a plenitudinii existenței proprii ființei divine. În opinia, teologului român,

„fericirea deplină, care nu poate avea decât forma de subiectivitate pură, nu poate fi trăită de un singur eu. Bucuria de unul singur nu e bucurie deplină, deci nici plenitudine de existență. Iar bucuria de existență, comunicată de un eu altui eu, trebuie să fie în cel ce o primește tot așa de deplină ca și în cel ce o dăruiește. Deci și plenitudinea de existență. Dar aceasta înseamnă dăruirea deplină a unui eu altui eu, (...) pentru a realiza un fel de cuprindere reciprocă a eu-urilor, care rămân distincte în această cuprindere”<sup>39</sup>.

În continuarea acestui raționament, autorul român arată că reciprocitatea raporturilor divine se realizează într-o intersubiectivitate desăvârșită, în care numărul și poziția Subiectelor treimice sunt exacte și neschimbate, potrivit condiției *sine qua non*:

<sup>37</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra Eunomium*, Liber VIII, P.G., vol. 45, col. 789, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 307.

<sup>38</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 308.

<sup>39</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 308.

„În Dumnezeu trebuie să fie Tată și Fiul și Duh Sfânt”.<sup>40</sup> De aceea, „fiecarui Subiect treimic îi sunt interioare Celelalte. Fiecarui Subiect treimic îi sunt în același timp desăvârșit transparente Celelalte, ca alte eu-uri ale Sale”.

Fiul apare în conștiința Tatălui prin actul nașterii ca o altă Sine, nese-parată de Sine, așa cum înțelege Sfântul Grigorie de Nyssa acest raport ontologic dintre Tatăl și Fiul:

„Tatăl a născut un alt Sine, neieșit din Sine, dar arătându-Se în Acela întreg”.<sup>41</sup>

Dumitru Stăniloae evocă, în stilul său caracteristic, inconfundabil, această teorie a cunoașterii de Sine a Subiectelor divine.

„Sinea Tatălui nu S-ar cunoaște pe Ea însăși dacă n-ar avea în oglinda conștiinței Sale pe Fiul ca o altă conștiință a Sa. Aceasta nu înseamnă că Fiul îi aduce Tatălui din afară cunoaștere de Sine, ci că Tatăl numai întrucât e subzistența esenței divine ca Tată, deci întrucât e născător al Fiului, Se cunoaște pe Sine”.<sup>42</sup>

În legătură cu aceasta, Sfântul Atanasie cel Mare scrie, ca răspuns la una din întrebările arienilor, că Dumnezeu nu are altă cauză decât propria Sa existență eternă și desăvârșită, întrucât El Se cunoaște pe Sine ca fiind înțelepciune și rațiunea absolute:

„Dumnezeu e sau înțelept și nu necuvântător, sau, dimpotrivă, neînțelept și necuvântător? Dacă e al doilea lucru, absurditatea reiese de la sine. Iar dacă e primul lucru, e de întrebare cum e înțelept și cuvântător. Oare având Cuvântul și înțelepciunea din afară, sau din Sine? Dacă din afară, va fi cineva care I le-a dat Lui și înainte de a le primi a fost neînțelept și necuvântător”.<sup>43</sup> În aceeași ordine de idei, Dumitru

<sup>40</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 308.

<sup>41</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra Eunomium*, Liber II: , P.G. 45, col. 493, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 309, n. 191.

<sup>42</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 310.

<sup>43</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Adversus arianos*, Oratio IV, P.G. 26, col. 472, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 310.

tru Stăniloae precizează: „Sinea Tatălui Se cunoaște pe Ea însăși prin faptul că Se cunoaște din imaginea Sa, din Fiul, precum Fiul Se cunoaște privindu-Se în Tatăl ca modelul Său. Subiectul Tatălui naște o imagine a Sa, ca prin ea să Se cunoască pe Sine. Însă condiția cunoașterii Sale I-o dă (...) o imagine reală, care prin existența ei îi arată nu numai ce poate să gândească, ci și ce poate să facă și cum poate să iubească, adică o imagine care primește și ea prin aceasta ființa Tatălui. (...) Tatăl Se cunoaște pe Sine în Fiul nu ca într-o imagine pasivă a Sa, ci ca într-o imagine activă, care întoarce și ea spre Tatăl cunoașterea Sa despre El (...). Nașterea Fiului de către Tatăl e premisa cunoașterii de Sine a Tatălui, realizată în mod comun cu Fiul”<sup>44</sup>.

Intersubiectivitatea este comuniunea deplină între persoanele care sunt și se fac transparente ca subiecte pure, și care, proporțional cu transparența lor, realizează, în relațiile dintre ele, o interioritate mai accentuată și o întrepătrundere conștient reciprocă, după spusele lui Stăniloae. Astfel, în cugetarea teologului român,

„Tatăl născând etern pe Fiul, nu-L face prin aceasta în oarecare privință obiect al Său. De aceea învățătura creștină folosește și expresia «Fiul Se naște din Tatăl», nu numai «Tatăl îl naște pe Fiul». Iar nașterea este eternă. Ceea ce indică același caracter de subiect pur și pentru Fiul. Nașterea Fiului din Tatăl exprimă numai poziția neschimbată a Tatălui ca dătător și a Fiului ca primitor al existenței și legătura dintre Ei prin actul nașterii. Amândoi trăiesc acest act etern ca subiecte, dar îl trăiesc în comun, sau într-o intersubiectivitate care nu-I confundă, căci Fiecare îl trăiește din poziția Sa proprie”<sup>45</sup>.

Din acest motiv, se poate susține cu certitudine, în acord cu Dumitru Stăniloae, că:

<sup>44</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 310-311.

<sup>45</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 313.



„Fiul nu e pasiv în nașterea Sa din Tatăl, deși El nu este subiectul care naște, ci subiectul care Se naște”<sup>46</sup>.

Marele teolog român menționează că nici în cazul purcederii Sfântului Duh nu poate fi vorba de o pasivitate,

„care L-ar face în oarecare privință obiect al Tatălui. Duhul «de la Tatăl purcede» (Ioan 15, 26), a spus Mântuitorul. Duhul este într-o mișcare eternă de purcedere din Tatăl, cum este și Fiul într-o mișcare eternă de naștere din Tatăl. Dar nici Tatăl nu e prin aceasta într-o pasivitate. Duhul purcede, dar și Tatăl Îl purcede. Purcederea Duhului din Tatăl e și ea un act de pură intersubiectivitate a Tatălui și a Duhului, fără să Se confunde între Ei. Iar într-un fel neînțeles, Tatăl Fiind atât izvorul Fiului, cât și al Sfântului Duh, Fiecare din Aceștia trăiește împreună cu Tatăl nu numai actul provenirii Sale din Tatăl, ci participă prin bucurie împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziția Sa proprie. Toți trei trăiesc într-o intersubiectivitate actul nașterii Fiului și al purcederii Duhului, dar Fiecare din poziția Sa proprie, aceasta formând iarăși o comunitate între cele trei Ipostasuri”<sup>47</sup>.

În același timp, între Duhul Sfânt și Fiul apare de asemenea un act de intersubiectivitate, chiar dacă nici Unul nu își are izvorul în Celălalt, spre deosebire de relația de origine a Fiecăruia cu Tatăl. Din acest punct de vedere, părintele Dumitru Stăniloae subliniază:

„Ei sunt în această intersubiectivitate, prin faptul că sunt Amândoi de la Tatăl și în Tatăl și Fiecare Se bucură împreună cu Celălalt de Tatăl, nu numai de actul prin care este El însuși originat, ci și de actul prin care este originat Celălalt, bucurându-Se în același timp Fiecare împreună cu Celălalt pentru faptul că Amândoi sunt originari din Unul și același izvor. Acest fapt l-au exprimat unii Părinți și scriitori bizantini prin «strălucirea» Duhului din Fiul, sau prin «odihnirea» Duhului în Fiul. Fiecare din Cei doi care provin Se bu-

<sup>46</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 313.

<sup>47</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 313-314.

cură împreună cu Tatăl pentru faptul că provine din El, dar și cu Celălalt, pentru faptul acestei proveniri. Pura intersubiectivitate a celor trei Persoane se manifestă și în faptul că Ele Se afirmă reciproc ca persoane distincte. (...) Totul e comun și perihoretic în Treime, fără ca în această mișcare comună a subiectivității Unuia în Altul să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități<sup>48</sup>.

Ideea aceasta a perihorezei (*περιχώρησις* = *circumincessio*), adică a mișcării fiecărui Eu în jurul Altuia, ca centru, Sfântul Vasile o pune în evidență astfel:

„Vezi că uneori Tatăl descoperă pe Fiul, alteori Fiul pe Tatăl. Deci toată Dumnezeirea ți se arată uneori în Tatăl, alteori în Fiul și în Duhul Sfânt”<sup>49</sup>.

O frumoasă și expresivă elogiare a comuniunii Persoanelor Sfintei Treimi în subiectivitatea Lor de iubire reciprocă este oferită de E. Kovalsky, citat de Stăniloae:

„Caracterul ipostasului Sfântului Duh este de a iubi ștergându-Se, cum Tatăl iubește, uitându-Se, pe Fiul, în Care El a pus toată bucuria Sa, și cum Fiul iubește, pentru că Se dezbracă de Eu-l Său, ca Tatăl să Se manifeste și Duhul să strălucească”<sup>50</sup>.

În această uitare de sine a fiecărei persoane în alta se manifestă iubirea desăvârșită și numai ea face posibilă unitatea.

Vorbind despre condiția necesară și suficientă pentru stabilirea comuniunii desăvârșite în interiorul unei mulțimi de euri, inevitabil se pune problema numărului acestora. Dacă o comuniune în absența eurilor este o contradicție prin definiție, atunci unitatea maximă ce se poate realiza

<sup>48</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 315.

<sup>49</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Contra Eunomium*, Liber V: „De Spiritu Sancto, quod non sit creatura”, P.G., vol. 29, col. 756, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 317.

<sup>50</sup> Eugraphe KOVALEVSKY, *Sainte Trinité*, în „Cahiers de Saint Irénée”, Paris, Janv.-Fevr., 1964, nr. 44, p. 3, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 317.

într-un act de intersubiectivitate pură se obține prin mijlocirea numărului *trei*.

„Un subiect unic în sens absolut, zice Dumitru Stăniloae, ar fi lipsit de bucuria și deci de sensul existenței. El s-ar îndoi chiar de existența lui. Existența lui s-ar amesteca cu visul. (...) Două subiecte realizează în comuniunea lor o oarecare consistență”<sup>51</sup>,

dar comuniunea aceasta e nedeplină și insuficientă, pentru că nu deschide tot orizontul implicat în existență. Astfel, pentru a depăși limitarea și monotonia, cele două subiecte au nevoie de conștiința unui orizont exterior care se află în legătură cu amândouă. Acest orizont trebuie să aparțină unui al treilea subiect, care devine partener de comuniune cu celelalte două, realizând laolaltă intersubiectivitatea absolută.

Acest act existențial al intersubiectivității, în cazul Sfintei Treimi își găsește exemplificarea prin excelență. Iată cum expune Dumitru Stăniloae problematica numărului:

„Deși Tatăl și Fiul Se dăruiesc Unul Altuia în întregime în iubirea Lor, din această iubire trebuie îndepărtat orice înțeles al unui egoism în doi, care contrazice infinitatea divină. Aceasta face tot ce e în afară, sau ține orice e deosebit de ei doi într-un veșnic nimic sau cel mult la un nivel de veșnică inferioritate. Dar o asemenea iubire exclusivă față de altul implică în ea totodată o frică, o incertitudine, o gelozie. Al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri între doi. Numai prin cel de al treilea, iubirea celor doi se dovedește generoasă, capabilă să se întindă la subiecte în afara lor. (...) În acest sens, numele Duhului Sfânt este asociat atât de mult cu iubirea, întrucât el e semnul iubirii depline în Dumnezeu”<sup>52</sup>.

În continuarea raționamentului realizat de teologul român, pentru ca bucuria rezultată în urma iubirii a două persoane să fie deplină, ea trebuie comunicată de fiecare unei a treia. Astfel, părintele Dumitru Stăniloae explică:

<sup>51</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 319-320.

<sup>52</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 320-321.

„Tatăl Se bucură de Fiul, dar bucuria aceasta vrea să Și-o comunice unui al treilea ca să fie deplină. Aceasta nu înseamnă că Fiul trebuie să dea și El o existență unei alte persoane deosebite de Tatăl, căreia să-i comunice bucuria Sa. În acest caz, S-ar închide și Fiul față de Tatăl în comuniunea cu câte o altă persoană deosebită. În acest scop Tatăl purcede pe al treilea Subiect, Care e îndreptat împreună cu Tatăl în întregime spre Fiul. Bucuria împărtășită a Tatălui de Fiul umple pe Fiul de o sporită bucurie de Tatăl. Pe lângă aceea, Fiul împărtășește și El bucuria Sa de Tatăl, acestui al treilea Subiect (...). În sensul acesta, Duhul Sfânt face legătura între Tatăl și Fiul, fără să înceteze să fie Persoană distinctă”<sup>53</sup>.

Subliniind rolul esențial al Sfântului Duh în stabilirea unității, diversității și plenitudinii în Sfânta Treime, Sfântul Atanasie cel Mare spune:

„Iar Domnul a spus că Duhul este Duhul Adevărului și Mângâietorul (Ioan 14, 16). Din aceasta se arată că Treimea este desăvârșită în El”<sup>54</sup>.

Învățătura ortodoxă referitoare la purcederea Duhului Sfânt din Tatăl și mișcarea Lui spre Fiul, așa cum afirmă Dumitru Stăniloae,

„implică în sine faptul că Fiul și Tatăl nici nu Se confundă, nici nu Se separă (...), ci Se păstrează în comuniune”<sup>55</sup>.

În contextul iubirii, ca modalitate de manifestare și existență, prin excelență, a Sfintei Treimi, după formula admirabilă a Mitropolitului Filaret al Moscovei, citat de Lossky,

„Tatăl este dragostea care se răstignește, Fiul – dragostea crucificată, Duhul – dragostea triumfătoare. Numele divine

<sup>53</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 330-331.

<sup>54</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola întâi către Serapion*, în col. P.S.B., vol. 16: „Scrieri, partea a doua. Epistole. Viața Cuviosului părintelui nostru Antonie”, Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 55.

<sup>55</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 332.

sunt curgerea vieții divine – izvorând din Tatăl, descoperită nouă prin Fiul și împărtășită prin Duhul”<sup>56</sup>.

## **2. Sfânta Traime la Sfântul Atanasie cel mare, în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae**

### **2.1. Expunerea dogmei trinitare în scrierile dogmatice ale Sfântului Atanasie cel Mare. Arianismul**

Importanța lui Clement Alexandrinul sau a lui Origen este puternic compromisă din cauza influențelor greșite ale filosofiei grecești, în ciuda unui discurs teologic în mare parte biblic. Nu același lucru se poate spune și despre Sfântul Atanasie cel Mare, a cărui ortodoxie a devenit normativă pentru întreaga teologie creștină a veacului al IV-lea și nu numai. Pentru prima dată și cu o claritate deosebită, s-a asistat nu doar la precizarea distincției creat-necreat și la depășirea dualismului filosofic sensibil-inteligibil, ci mai ales la demonstrarea modului în care este posibilă relația dintre creat și necreat, fără a aluneca în dualism sau panteism.

Sfântul Atanasie folosește în general aceeași terminologie ca și predecesorii săi alexandrini, dar, spre deosebire de aceștia, numai el a înțeles, în lumina Sfintei Scripturi, importanța distincției creat-necreat, la nivel ontologic, și rolul distincției ființă-Ipostasuri-lucrări în stabilirea unui raport real și totuși neamestecat între realitatea lumii și cea divină. Iar deosebirea categorică a celor două realități este posibilă datorită caracterului personal, ipostatic, al lui Dumnezeu, înțeles ca o structură comunitară a Trei Persoane, Care, aflate într-o deplină și infinită relație de iubire, își manifestă voința comună de a crea o lume, pentru a prelungi iubirea Lor către subiecții umani ai acesteia. Voința divină fiind implicată în creație, aceasta din urmă nu afectează în nici un fel ființa divină, care e inaccesibilă în raport cu lumea. Astfel, se poate vorbi despre existența a două planuri neamestecate: teologia și iconomia. În ciuda distincției lor, cele două planuri se întrepătrund totuși într-un anumit mod. Dacă din punct de vedere teologic, Persoanele Treimii împărtășesc unitatea de ființă, din punct de vedere iconomic, Ele își fac simțită prezența în creație, pe firul energiilor sau lucrărilor dumnezeiești. Așadar, învățătura Sfântului Atanasie despre Sfânta Treime afirmă atât o transcendență totală față

<sup>56</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 23.

de creație, după firea dumnezeiască, cât și o prezență reală a Ei în imanentul creat prin harul dumnezeiesc care se revarsă de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt.

Teologia creștină a primit, astfel, prin învățătura marelui ierarh alexandrin un cadru conceptual și lingvistic, care va fi de mare folos pentru Părinții implicați în disputele dogmatice trinitare și hristologice, dar și o perspectivă cu totul nouă, privitoare la aspectul moral și duhovnicesc al interpretării scripturistice în Biserică. Părintele Dumitru Popescu sintetizează astfel învățătura atanasiană:

„Dacă doctrina trinitară a pătruns în cultura bizantină așa cum a fost înțeleasă de cele două Sinoade ecumenice care s-au ținut în acea vreme, aceasta se datorează reconstrucției teologice întreprinse de Sfântul Atanasie cel Mare, care a convertit dualismul cosmologiei antice într-o cosmologie unitară cu centrul de gravitație în Logosul divin, prin Care Tatăl a creat toate cele văzute și nevăzute în Duhul Sfânt. Datorită acestei reconstrucții cosmologice, teologia patristică răsăriteană a afirmat transcendența Treimii față de creație, fiindcă natura divină necreată nu se confundă cu natura fapturilor create, dar și prezența Sfintei Treimi în creație prin Duhul Sfânt, capătul lucrării iconomice întors către lume.”<sup>57</sup>

În studiul introductiv al volumului 15 al colecției *Părinți și Scriitori Bisericești*, dedicat Sfântului Atanasie cel Mare, Părintele Dumitru Stăniloae îl înfățișează în cuvinte de laudă ca pe un redevabil apărător al creștinismului, prin scrierile sale dogmatice, spunând:

„El a avut rolul decisiv în delimitarea credinței creștine de vechea filozofie greacă, prelungită în primele secole creștine în diferite sisteme gnostice. Sub masca unui vocabular creștin, acestea susțineau în continuare gândirea panteistă greacă, confundau divinitatea cu natura și nu vedeau valoarea eternă a omului, ci îl lăsau să se piardă în esența universală, sau să se rotească într-un circuit monoton, lipsit de sens. Sfântul Atanasie a arătat că numai Fiul personal etern al Tatălui personal etern asigură, mai ales prin întruparea

<sup>57</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, București, 2005, p. 137.

Lui, existența eternă a persoanei umane. El a pus în lumină alternativa: sau Sfânta Treime care dă valoare eternă persoanei umane și sens existenței, sau panteismul de orice fel care se opune ambelor. În aceasta stă importanța permanent actuală a Sfântului Atanasie pentru înțelegerea mântuirii persoanei prin Hristos”<sup>58</sup>.

Principalele scrieri dogmatice ale Sfântului Atanasie cel Mare sunt în număr de trei: *Cuvânt împotriva elinilor*, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, care inițial au format o singură carte, și *Trei cuvinte împotriva arienilor*. În toate aceste lucrări, Atanasie pune accentul pe ideea de Răscumpărare, care este piatra de temelie pentru înțelegerea justă a dumnezeirii și umanității lui Hristos, aflat în centrul învățaturii sale. În prima carte, cea adresată elinilor, autorul expune momentul și urmarea căderii omului de la capacitatea de a cunoaște pe Dumnezeu, din cauza idolatriei, privite ca o mutare a centrului de greutate a atenției omului de pe dialogul cu Dumnezeu, pe interacțiunea cu lumea materială, sub influența poftelor trupești. A doua se ocupă cu tema referitoare la mântuirea prin Hristos a omului căzut. Aceasta cuprinde două aspecte: biruința asupra morții trupești, intrate în lume ca urmare a păcatului, și înapoierea sufletului omului eliberat la Dumnezeu, cu scopul de a dobândi nemurirea și îndumnezeirea. Prin puterea lui Dumnezeu, omul poate depăși natura înspre care e atras datorită simțurilor, pentru că Dumnezeu e transcendent naturii, fiind

„un Dumnezeu în Treime, Care din iubire trimite pe Fiul Său să Se facă om, ca să-l ridice pe om la Sine”<sup>59</sup>.

Dacă în prima lucrare ideea principală este căderea omului din relația cu Dumnezeu în idolatrie și în patimi, în a doua, se pune accentul pe venirea lui Dumnezeu-Cuvântul în trup pentru mântuirea și îndumnezeirea firii umane asumate de El, acte ale căror roade urmează a fi însușite, prin credință, de fiecare om în mod personal. Părintele Stăniloae rezumă foarte plastic cele două cărți spunând:

<sup>58</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 5.

<sup>59</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 10.

„Prima carte tratează despre Cuvântul creator; a doua, despre Cuvântul re-creator sau mântuitor al oamenilor căzuți din legătura cu El”<sup>60</sup>.

A treia și cea mai însemnată operă dogmatică a Sfântului Atanasie este cea împotriva arienilor, scrisă în trei părți (cuvinte), care se adresează îndeosebi creștinilor, atât celor care au rămas fideli crezului niceean, cât și celor amăgiți de arieni, care aveau nevoie să fie întorși la dreapta credință. În centrul lucrării se află tumultoasa și îndelunga dispută referitoare la relația dintre Dumnezeu-Tatăl și Fiul Său, Iisus Hristos. Un comentator englez al doctrinei atanasiene, citat de Dumitru Stăniloae, caracterizează această operă astfel:

„Cuvintele contra arienilor se ocupă de un aspect specific al celor mai generale afirmații prezentate în prima operă a lui Atanasie. Răscumpărarea omului s-a făcut cu adevărat numai dacă Hristos a fost cu adevărat Dumnezeu. În prima carte este respinsă negarea de către Arie a acestei credințe și este apărută de definiția de la Niceea că Fiul este născut din Tatăl și este de aceeași ființă cu El. Celelalte două cărți întemeiază aceste afirmații pe exegeza amănunțită a pasajilor din Scriptură care se referă la unitatea de ființă între Tatăl și Fiul și la întruparea Fiului”<sup>61</sup>.

În cele ce urmează, se va face o scurtă prezentare a arianismului și a conținutului său doctrinar în raport cu teologia creștină, precum și a contextului istoric în care a fost propagat.

*Arianismul* constituie o modalitate rațional-omenească de înțelegere a învățăturii de credință creștină, o coborâre a acestei doctrine

„de la înălțimea de religie revelată de Dumnezeu-Tatăl, prin însuși Fiul Său Iisus Hristos, la nivelul religiilor naturale păgâne”.

---

<sup>60</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 10.

<sup>61</sup> Robert W. THOMSON, *Athanasius – «Contra gentes» – and «De incarnatione»*, Oxford, 1971, p. XIX, apud Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 10.



Numele ereziei vine de la susținătorul ei, Arie. Acesta afirma că Fiul lui Dumnezeu nu este *egal* și *consubstanțial* cu Dumnezeu-Tatăl, respingând astfel dumnezeirea Fiului. El a promovat cu hotărâre *subordinaționismul*, adică ideea eronată că Fiul lui Dumnezeu este mai mic decât Tatăl, fiind subordonat Tatălui. Principiile ereziei ariene se pot sintetiza în cinci idei fundamentale, prezentate de Arie în lucrarea sa *Thalia* sau *Banchetul*, pe care, adversarul său de temut, Atanasie, le-a demontat punct cu punct, atunci când a scris cele Trei cuvinte împotriva arienilor. Iată ce proclama cu multă îndrăzneală Arie, potrivit expunerii părintelui Ioan Rămureanu în lucrarea *Istoria bisericească universală*<sup>62</sup>:

Numai Dumnezeu-Tatăl este principiul *necreat* și *nenăscut* – *ἄϑῆνητος*. De altfel, sensul numelui de „Tată” arată, în opinia lui Arie, ideea de *întâietate* și de *superioritate* a Tatălui în raport cu Fiul. Arie își argumenta această afirmație prin versetul din Evanghelia după Ioan, în care Fiul spune că: „Tatăl este mai mare decât Mine” (Ioan 14, 28). Totuși, argumentul invocat de Arie nu are susținere, întrucât, în acest verset, Hristos face referire la firea Sa umană, și nu la cea divină.

Fiul este creat de Tatăl din voința Lui, dar nu din *ființa* (*οὐσία*) Sa divină, ci din nimic, fiind prima creatură a Tatălui. Totuși, Fiul nu este creat din eternitate de Tatăl, căci *a fost un timp când Fiul n-a existat*. Astfel, Dumnezeu-Tatăl este fără început (*ἀναρχος*), iar Fiul are un început (*ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱός*). În concepția eronată a lui Arie, întrucât Fiul lui Dumnezeu este creatura Tatălui, El nu este din ființa sau din substanța Tatălui, neputând fi numit, în consecință, *de o ființă cu Tatăl* – *ὁμοούσιος τῷ Πατρί* = *consubstantialis Patri*, expresie introdusă de Părinții de la Niceea, în anul 325, în *Simbolul de credință*.

Deși, potrivit lui Arie, Fiul lui Dumnezeu este, în calitatea Sa de creatură, mărginit, schimbător, imperfect și chiar capabil de a cădea în păcat, El beneficiază totuși de cea mai mare cinste, întrucât Dumnezeu-Tatăl a creat totul prin Fiul, inclusiv timpul.

Sub influența filosofiei gnostice, Arie considera că Dumnezeu L-a creat pe Fiul cu scopul de a *crea universul*, deoarece Dumnezeu, din poziția Sa transcendentă de ființă absolut pură, în raport cu materia socotită rea în sine, nu putea să plăsmuiască direct universul material, fără a lua

<sup>62</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală. Manual pentru Seminariile teologice*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2004, p. 133-134.

contact cu această materie coruptă și, deci, fără a se întina, decât cu ajutorul unei ființe intermediare.

Fiul a dobândit, la creație, slava și puterea creatoare a Tatălui, putând fi numit și El Dumnezeu, întrucât, prin harul divin dăruit Lui de Tatăl, a *devenit Fiul adoptiv al Tatălui*. Însă, după mărturia Sfântului Atanasie cel Mare, Arie afirma că

„Hristos nu este adevăratul Dumnezeu, ci El, ca și toți alții, se numește Dumnezeu prin participare”<sup>63</sup>.

Inițial, Arie, preot de Alexandria, și-a răspândit concepțiile sale eretice numai printre prieteni și admiratori, însă, începând cu anul 318, el nu s-a mai mulțumit doar cu atât, ci a continuat să își propage cu îndrăzneală erezia și prin biserici, fapt care a provocat o mare tulburare în rândul credincioșilor. Prin urmare, ierarhul Alexandru al Alexandriei a luat o atitudine fermă împotriva acestei învățături greșite și, împreună cu alți 100 de episcopi din Egipt, Libia și Pentapole, l-a combătut și excomunicat pe Arie, în cadrul unui sinod local ținut la Alexandria, prin anul 320. Cu toate acestea nu a cedat, astfel că în timpul șederii sale la Nicomidia, Arie a compus o lucrare de imnuri bisericești, numită *Thalia* sau *Banchetul*, cu scopul de a difuza mai lesne în rândul credincioșilor concepțiile sale eretice.

Apoi, ținând cont de contextul politic tulbure, produs de conflictul dintre Constantin cel Mare și cumnatul său Liciniu, Arie s-a întors în Alexandria, pentru a reaprinde, cu mai multă îndârjire, focul luptei sale contra Ortodoxiei. Totuși, de această dată, din pricina amplorii pe care o luase flagelul subordinaționist, mai cu seamă în partea de răsărit a Imperiului, s-a impus îndeplinirea unor măsuri severe de combatere a acestuia. Astfel, din inițiativa împăratului Constantin cel Mare, s-a organizat, la Niceea, în anul 325, Sinodul I Ecumenic, la care au participat toate Bisericile locale, mobilizate în vederea susținerii adevărului de credință creștin, contestat cu înverșunare de necuviinciosul Arie. În urma dezbaterilor, membrii Sinodului au hotărât ca, în definirea legăturii dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul, să se recurgă numai la acei termeni care au ca-

<sup>63</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, Scrisoarea către episcopii Egiptului și Libiei, 12, P.G., vol. 25, col. 564 C, apud Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală...*, p. 134; vezi și SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, 15, în col. P.S.B., vol. 15, p. 341.

pacitatea să exprime, fără echivoc, *egalitatea și consubstanțialitatea* Fiului cu Tatăl, păstrând, astfel, unitatea desăvârșită a Sfintei Treimi. Termenii elaborați în acest sens de Sfinții Părinți și validați în cadrul sinodului de la Niceea au fost: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς* = *din ființa Tatălui* și *ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ* = *de o ființă cu Tatăl*. Expresia *ὁμοούσιος* a înlocuit și contracarat de altfel noțiune de *ὁμοιούσιος* – *asemănător după ființă* cu Tatăl, invocată de arienii moderați pentru a sublinia o altă formă voalată a ereziei subordinaționiste<sup>64</sup>.

În disputa teologică pe marginea relațiilor intratrinitare dintre creștini și arieni, un rol decisiv pentru susținerea adevărului de credință ortodox l-a avut poziția fermă a Sfântului Atanasie cel Mare, așa cum foarte bine a observat un alt comentator modern al acestuia, rus de această dată. Analizând desfășurarea sinodului de la Niceea, A. Spassky, citat de asemenea de Dumitru Stăniloae, spune:

„Oricărui cunoscător al istoriei disputelor bisericești trinitare din secolul al IV-lea îi este clar că victoria Simbolului niceean și victoria învățăturii despre deofințimea Fiului cu Tatăl se datorează în chip principal activității literare și lucrurilor personale ale Sfântului Atanasie”<sup>65</sup>.

Iar în privința discursului doctrinar, R. Thompson precizează:

„Importanța teologiei dogmatice a lui Atanasie nu stă în originalitatea ei, ci în respectul ei pentru credința Bisericii. El se preocupă de expunerea tradiției date, nu de metafizici speculative. El nu era limitat de anumite formule, ci de adevărul de bază care transcende cuvintele în care acesta este exprimat”<sup>66</sup>.

În opinia lui Dumitru Stăniloae, Sfântul Atanasie subliniază ideea unui Dumnezeu unic, pornind de la

<sup>64</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală*, p. 135-138.

<sup>65</sup> A. SPASSKY, *Istoria mișcărilor trinitare în epoca Sinoadelor ecumenice*, I, partea întâi: „Problema trinitară”, 1906, p. 179, apud Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 6.

<sup>66</sup> Robert W. THOMSON, *Athanasius – «Contra gentes» – and «De incarnatione»*, apud Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 10.

„existența unei vieți a iubirii în El însuși, datorită Persoanelor Treimice, Care, tocmai prin iubirea Lor desăvârșită, fac înțeleasă atât unitatea desăvârșită a lui Dumnezeu, cât și aducerea lumii la existență, nu din necesitatea lui Dumnezeu de a-și extinde viața Lui, ci din iubirea Lui liberă, atât de liberă că nu are nevoie de nimic pentru a o crea”<sup>67</sup>.

Marele dogmatist român explică faptul că, prin expresia „de o ființă” (*:ωθΙΙςιθ*), Sfântul Atanasie demonstrează transcendența Dumnezeului treimic față de lume, precum și unitatea vie și iubirea Lui interpersonală în interiorul ființei Sale. De altfel, iubirea interpersonală a Subiectelor Sfintei Treimi este singura care poate argumenta crearea lumii din nimic și singura care poate conduce lumea la unirea ei fericită cu Dumnezeu în iubire. Numai iubirea internă a Persoanelor treimice poate asigura libertatea și transcendența lui Dumnezeu față de lume și, totodată, Îl poate face pe Dumnezeu capabil să creeze lumea și să izbăvească ființele umane din traseul repetitiv și tragic al apariției și dispariției lor lipsite de sens. Sfântul Atanasie oferă o clarificare teologică în legătură cu Dumnezeul cel adevărat, Care nu poate fi altfel decât un Dumnezeu treimic al iubirii veșnice, interpersonale și al puterii creatoare și răscumpărătoare, deoarece este transcendent oricărei legi. Folosind expresia: „*Fiul născut din ființa Tatălui*”, întrucât Fiul nu e creat din nimic, Sfântul Atanasie face o distincție clară între superioritatea și inaccesibilitatea Dumnezeului treimic și lumea plăsmuită din nimic<sup>68</sup>.

Lupta dogmatică a Sfântului Atanasie a fost cauzată de modul antitritenitar în care arianismul înțelegea și înfățișa raportul dintre Persoana Tatălui și cea a Fiului. Potrivit lui Dumitru Stăniloae, această luptă a avut rolul de a preciza conținutul credinței desprinse din Sfânta Evanghelie, pe de o parte, față de teologia ariană, oarecum panteistă, iar pe de altă parte, față de doctrina neoplatonic-gnostică și mai ales cea origenistă, care, în aparență contrară arianismului, manifesta un panteism foarte puternic evidențiat<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 12.

<sup>68</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 13.

<sup>69</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE,

Dumitru Stăniloae arată că Spassky acceptă faptul că, pentru Origen, Fiul lui Dumnezeu este inferior Tatălui, iar lumea sau lumile succesive reprezintă un produs veșnic și neintenționat al lui Dumnezeu, legând, astfel, și pe Fiul, involuntar, de lume, adică doar la rangul de cea mai înaltă făptură a lumii sau a lumilor care izvorăsc din Dumnezeu. Spassky susține că:

„Fiul e, după Origen, nemăsurat și mai presus de toate cele făcute, dar Tatăl, ca natură nenăscută și atotbună, este și El nemăsurat mai presus de Fiul”<sup>70</sup>.

Folosind gândirea neo-platonico-origenistă împotriva arianismului, Sfântul Atanasie a modelat-o și pe aceasta în mod radical. El atribuie Fiului noțiunile de „strălucire” și „chip” al Tatălui, socotind că în această „strălucire” și în acest „chip” e toată lumina Tatălui și întreg modelul, spre deosebire de cugetarea lui Origen. Sfântul Atanasie consideră pe Fiul egal cu Tatăl, una cu El, de o ființă cu Tatăl, născut din ființa Tatălui. Deci întrucât numai pe Fiul îl considera așa, făcea o distincție netă între Dumnezeu și lumea creată.

Nici în aristotelism, de care după Spassky ar fi legat arianismul, nu era absent un anumit panteism, pentru că într-un Dumnezeu netreimic care trebuie să creeze o lume e implicată o necesitate a creării lumii. De aceea Arie nu putea face o deosebire clară între „făcut” și „născut”. Dacă Dumnezeu nu cunoaște decât acțiunea facerii și nu și o naștere interioară, El e silit de o lege interioară să facă ceva exterior, sau să Se extindă în afara Sa. Opera făcută nu e în acest caz creată din nimic, ci e un fel de emanație a fundamentului ei nefăcut, fiind într-un fel și ea nefăcută, sau născută din El. Toate noțiunile de „făcut”, „nefăcut”, „născut” se confundau în filosofia greacă panteistă și în sistemele gnostice influențate de ea. Toate erau nuanțe diferite sau forme de panteism emanaționist<sup>71</sup>.

Spassky spune:

---

„Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 13.

<sup>70</sup> A. SPASSKY, *Istoria mișcărilor trinitare în epoca Sinoadelor ecumenice*, I, partea întâi, p. 109, apud Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 13-14.

<sup>71</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, *Introducere* în col. P.S.B., vol. 15, p. 15.

„Teologia lui Atanasie nu poate fi înțeleasă decât pe temeiul origenismului neoplatonic. Dumnezeuzeirea lui Atanasie este definită prin aceleași trăsături ca la Origen și Plotin”<sup>72</sup>,

care percepeau lumea ca izvorând etern din ființa divină. După Spassky, Arie, pe temeiul lui Aristotel, afirmase și deosebirea esențială dintre Dumnezeu și creație. O astfel de distincție între Dumnezeu și lume presupune unitatea de ființă a Fiului cu Tatăl, prin actul nașterii eterne, deoarece ea garantează libertatea lui Dumnezeu în raport cu orice lege care Îl constrânge emanației, prin viața Sa de iubire interpersonală. În același timp, gândirea neoplatonic-origenistă cu privire la Dumnezeu este înțeleasă numai în măsura în care Dumnezeu este un Dumnezeu viu întrucât în El există o comuniune de Persoane aflate într-o infinită mișcare de iubire liberă și reciprocă. Prin susținerea acestei comuniuni, Sfântul Atanasie se va delimita atât de „origenismul neoplatonic panteizant”, care socotea că Fiul este inferior Tatălui, cât și de monoteismul subordonat unei legi raționale, care conducea la rândul său către același panteism aristotelic, care l-a influențat pe Arie, cu toate că Atanasie a păstrat câte ceva din fiecare<sup>73</sup>.

A. Spassky observă faptul că Sfântul Atanasie a lămurit în fiecare operă a sa, într-un fel sau altul chestiunea

„raportului Cuvântului sau Fiului cu Dumnezeu-Tatăl (...) Prin aceasta el a deschis o nouă epocă în istoria gândirii teologice a creștinismului. (...) Conținutul general al concepției lui Atanasie despre Cuvântul-Fiul poate fi exprimat astfel: El este Născutul adevărat și propriu al ființei Tatălui, Dumnezeu adevărat, de o ființă cu Dumnezeu adevărat. (...) Fiul aparține planului dumnezeirii absolute și depline și nu are nimic de-a face cu sfera creatului”<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> A. SPASSKY, *Istoria mișcărilor trinitare în epoca Sinoadelor ecumenice*, I, partea întâi, p. 178-179, apud Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 15.

<sup>73</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 15-16.

<sup>74</sup> A. SPASSKY, *Istoria mișcărilor trinitare în epoca Sinoadelor ecumenice*, I, partea întâi, p. 178-179, apud Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 16.

Așa cum remarcă Dumitru Stăniloae, întrucât vorbește despre creație și totodată despre existența unui Dumnezeu lipsit de constrângerea internă involuntară de a Se dezvolta pe Sine prin emanație, Sfântul Atanasie stabilește legătura dintre Dumnezeu și creație, dar face și distincția radicală dintre Creator și lume. Astfel, autorul alexandrin epurează concepția de Dumnezeu de necesitatea de a Se supune oricărui imbold emanaționist sau evoluționist, doctrină specifică origenismului și neoplatonismului. De asemenea, Sfântul Atanasie eliberează lumea creată de ideea implicării ei în esența divină. Doar în acest fel Dumnezeu este perceput ca Dumnezeu adevărat, iar lumea, ca reală creație. După Dumitru Stăniloae, numai un Dumnezeu treimic are motivul și capacitatea veritabilă de a crea, în deplină libertate, o lume întru totul diferită de El. Și numai dacă este creată de un asemenea Dumnezeu, această lume poate exista cu adevărat și poate fi salvată din veșnica ei monotonie lipsită de sens, întrucât, la baza ei, se află un Dumnezeu liber capabil să o mântuiască din repetitiva și supărătoarea uniformitate.

După cum observă părintele Stăniloae, Sfântul Atanasie își argumentează doctrina sa trinitară în relația sa cu învățătura despre întrupare. Astfel, el a arată că un Dumnezeu impersonal sau monopersonal nu se poate elibera de necesitatea de a crea o lume cu scopul evoluției proprii. De unde rezultă că acea necesitatea sau acea lege care îi produce necesitatea emanației și evoluției îi condiționează existența, limitându-L. Aceasta este ideea unui Dumnezeu subordonat unei cauze ce devine Dumnezeul Său. Revelația creștină îl înfățișează pe Dumnezeu în Treime de Persoane, Care se află într-o infinită și deplină inter-relație de iubire, având în Sine propria cauză a existenței, fără nici o nevoie exterioară ori lipsă. Doar în aceste condiții Dumnezeu poate crea lumea prin exercitarea voinței libere și nu în urma unei constrângeri interioare sau exterioare. Gândirea filosofică raționalistă s-a dovedit incapabilă să depășească absurdul fatalității unei lumi lipsite de sens. Simpla îmbrățișare a relației revelate între ființa și Persoanele divine este prima etapă e cunoașterii lui Dumnezeu. Dumitru Stăniloae analizează această manieră de argumentare a dumnezeirii Fiului și a relației sale cu Tatăl, prin intermediul creației și al întrupării, pe care a întrebuințat-o Sfântul Atanasie, în operele sale.

Teologul român Dumitru Stăniloae precizează că Dumnezeu-Tatăl, întrucât are un Fiu născut din ființa Sa divină, cu Care realizează o comuniune de nesfârșită iubire, este determinat de această legătură să



creeze o lume pentru a-Și prelungi iubirea paternă către alte făpturi conștiente pe care le aduce la existență prin Fiul. Tatăl creează aceste făpturi după chipul Fiului, astfel încât prin Fiul să transmită iubirea Lui paternă înspre ele. De asemenea, în această lucrare Fiul deține rolul de a sădi în făpturile create, „*odată cu chipul Său, iubirea Sa față de Tatăl*”. Și tot ca urmare a acestei comuniuni de iubire, când făpturile umane eșuează din legătura lor cu Dumnezeu, făcând uz de libertatea lor primită din libertatea divină, Tatăl îl trimite pe propriul Său Fiul ca să Se facă om și ca să se jertfească pe Sine pentru mântuirea omului. Iar făpturile umane, prin întruparea și jertfa Fiului, realizează unirea lor cu Fiul, astfel încât Cu-vântul Tatălui să descopere și să înrădăcineze în ele „*atât dragostea Tatălui față de ele, cât și a lor față de Tatăl*”<sup>75</sup>.

Comentând pe Sfântul Atanasie, Dumitru Stăniloae arată că lumea creată are la bază iubirea liberă a Persoanelor Sfinte Treimi. Prin actul creației, Dumnezeu imprimă lumii un sens, care nu este sperat de iubirea intratrinitară. O lume alcătuită din ființe conștiente care apar și dispar repetitiv, fie prin emanație, fie prin evoluție, este lipsită nu numai de sens, dar și de iubire, întrucât aceste ființe sunt aduse la existență de „un impuls orb, impersonal”. Numai dacă sunt create după chipul Fiului, făpturile conștiente se pot bucura cu adevărat de o iubire eternă și de un sens existențial real. Numai pentru că Logosul prin care au fost aduse ființele la existență este Fiul iubit al Tatălui ele dobândesc prin creație acest sens ontologic, rezultat din voința Tatălui de a-Și prelungi și a-Și revărsa asupra lor propria Sa iubire divină. Iar ființele acestea sunt chemate și atrase de Dumnezeu să răspundă iubirii divine prin propria lor iubire comunicată înapoi Tatălui, „prin unirea lor cu Fiul”<sup>76</sup>.

Sfântul Atanasie susține ideea că lumea este creată din nimic pentru a scoate în evidență faptul că Fiul este transcendent lumii și total diferit de ea, prin calitatea Lui de Dumnezeu adevărat, de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl. Din acest motiv, lumea nu este deloc nesocotită, ci dobândește un sens real tocmai întrucât este creată de un Dumnezeu superior ei și deosebit de ea. Făpturile umane au prin creație menirea de a fi iubite și de a iubi etern și acest fapt le garantează o existență și o valoare eternă.

<sup>75</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 18.

<sup>76</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 18.



De altfel, „creația întreagă e adusă la existență pentru o durată eternă în unire cu Dumnezeu iubirii”. Învățătura de credință creștină corelează ideea creației din nimic și valoarea pe care o conferă lumii faptul că la baza ei este Dumnezeu personal Care o creează în vederea mântuirii și a existenței fericite prin comuniunea veșnică în iubire cu El<sup>77</sup>.

Dumitru Stăniloae subliniază că lumea este un act al puterii lui Dumnezeu ca expresie a voinței Lui libere. Lumea nu este de aceeași ființă cu Dumnezeu, precum Fiul, ci ia ființă prin voința și puterea lui Dumnezeu, care, nu are nevoie de nimic pentru a crea lumea, deoarece în afara lui Dumnezeu nu există nimic. Prin urmare, „lumea are temei pozitiv în gândirea, puterea și voința lui Dumnezeu”, aspecte esențiale care le asigură existența și durabilitatea<sup>78</sup>.

Comentându-l pe Atanasie cel Mare, Dumitru Stăniloae arată că Dumnezeu a creat lumea pentru veșnicie, deoarece iubirea Sa, pe care se fundamentează actul creației, nu se încheie niciodată. De aceea, odată ce a creat această lume, Dumnezeu nu mai vrea să creeze și altele, dăruindu-i acesteia întreaga iubire pe care ar putea voi să o acorde altor lumi, în cazul în care le-ar fi creat. Totuși, faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru veșnicie demonstrează că Tatăl nu urmărește desființarea omului și a lumii create pentru el, cu scopul de a aduce la existență alte lumi. Dumnezeu-Tatăl rămâne fidel făgăduințelor adresate în deplină libertate oamenilor, fapt care evidențiază încă o dată conținutul pozitiv al acestei lumi. Natura umană poartă în sine capacitatea de a realiza unitatea cu Fiul lui Dumnezeu, „de a fi mediu de manifestare a lui Dumnezeu”. Tocmai din acest punct de vedere omul este creat, în mod real, „după chipul” lui Dumnezeu-Cuvântul<sup>79</sup>.

În concepția lui Dumitru Stăniloae, „pentru om, conștiința că «este»” și se desăvârșește prin participarea la viața de comuniune infinită a lui Dumnezeu îi dă garanția fermă a propriei lui existențe, care, îmbogățindu-se permanent din viața dumnezeiască eternă,

<sup>77</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 19.

<sup>78</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 20.

<sup>79</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 21.

„nu are nevoie să se afirme prin mândrie, prin slavă deșartă, prin lăcomie, prin grijă nemăsurată și prin alte patimi”.

Această conștiință reprezintă pentru om o sursă de liniște întrucât el știe că se odihnește continuu în sânul lui Dumnezeu „Cel ce este”, în măsura în care reușește să intre în mediul de viață divin. Atâta vreme cât are această conștiință a apartenenței sale divine, omul nu are motiv să se teamă de nimic, deoarece nu se poate prăbuși în nimic. Numai această temere îl conduce pe om la toate patimile, care devin astfel un mijloc irațional al omului de a se feri de nimic.

Sfântul Atanasie contestă interpretarea pe care doctrina ariană o acordă expresiilor biblice referitoare la slăbiciunile manifestate de umanitatea lui Hristos în fața foamei, oboselii sau fricii de moarte, la tulburarea Sa și la necesitatea de a Se ruga pentru a scăpa de această tulburare. Dacă arienii folosesc aceste expresii și relatări din Sfânta Scriptură ca probe în sprijinul ideii de inferioritate a Fiului în raport cu Tatăl, Atanasie cel Mare le corelează surprinzător „*cu faptele și cu afirmațiile puterii Lui*”. Autorul alexandrin elaborează învățătura cu privire la puterea lui Dumnezeu, dovedită în răbdarea omului, care sporește prin tăria divină, ajungând chiar să biruiască moartea<sup>80</sup>.

## 2.2. Epistolele atanasiene și rolul Sfântului Duh în Treime, în comentariul părintelui Dumitru Stăniloae. Concluzii

Sfântul Atanasie cel Mare a purtat lupta lui neobosită cu dușmanii creștinismului până la sfârșitul vieții sale pământești, în toate scrierile sale menținându-și poziția lui de neclintit în apărarea deofințimii Fiului cu Tatăl. Chiar și în epistole, el a afirmat cu tărie dogma trinitară în fața ereticilor care combăteau dumnezeirea Duhului Sfânt. Dintre acestea, cele mai însemnate pentru abordarea învățăturii despre Sfânta Treime sunt cele patru *Epistole către episcopul Serapion de Thmuis*. Toate aceste epistole au în prim-plan argumentația scripturistică a faptului că Duhul Sfânt nu este nici inger, nici creatură, nici duh slujitor, ci, așa cum Fiul este Dumnezeu, tot astfel, a treia Persoană treimică trebuie socotită de asemenea Dumnezeu, întrucât se află în deplină unitate ființială cu Tatăl și cu Fiul în cadrul Sfintei Treimi. De aceea, Sfântul Atanasie era primul

<sup>80</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 24-25.

care contesta erezia pnevmatomahă și susținea dumnezeirea ca Treime<sup>81</sup>. Un interpret francez al genului epistolar atanasian, pe numele său Joseph Lebon, citat de Dumitru Stăniloae, sintetizează învățătura despre Duhul Sfânt din cele patru Epistole către Serapion în trei puncte: a) deși Duhul Sfânt este o ființă reală, o putere, un dar de la Dumnezeu, cu toate acestea, El este în același timp o realitate personală, deosebită de Ipostasul Tatălui și de cel al Fiului; b) Persoana Duhului Sfânt se diferențiază în mod real de cele ale Tatălui și Fiului, chiar dacă deține toate atributele dumnezeiești ale Acelora. Duhul Sfânt nu este creatură, ci este Dumnezeu, de-o ființă cu Tatăl și cu Fiul, dar deosebit de Ei ca Persoană. Din acest punct de vedere, Duhul Sfânt nu poate fi considerat nici un alt fiu, nici un frate al Fiului, și nici un nepot al Tatălui, adică un fiu al Fiului<sup>82</sup>, deoarece, în Sfânta Scriptură nu se menționează așa ceva; c) Sfântul Atanasie este preocupat și de originea Duhului Sfânt, fără ca explicațiile lui să constituie un argument în sprijinul învățăturii despre Filioque. Atanasie nu face decât să coreleze intersubiectivitatea Persoanelor Sfintei Treimi cu relația Lor cu ființele create. În interiorul Sfintei Treimi, Fiul provine „din Tatăl”, iar Duhul Sfânt vine „din Tatăl”, „în Fiul”. În privința legăturii cu făpturile, Duhul se comunică „din Tatăl”, „prin Fiul”, ca ființele create să fie reunite „în Duhul” și, „prin Duhul”, „în Fiul”. Însă relația intratrinitară și cea exterioară, cu făpturile, a Persoanelor divine este exprimată, în unele situații, într-o manieră întrepătrunsă și contrasă: totul există și se manifestă din Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt<sup>83</sup>. Această idee patristică de referință este redată de Sfântul Atanasie cel Mare, astfel:

„Există o Treime Sfântă și desăvârșită, teologhisită în Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, neavând nimic amestecat și nimic străin, din afară, și neconstând din Creator și creat, ci fiind toată creatoare și făcătoare. Persoanele Ei sunt aseme-

<sup>81</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea a doua”, în col. P.S.B., vol. 16, p. 9.

<sup>82</sup> Cf. SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola IV către Episcopul Serapion*, 3-6, în col. P.S.B., vol. 16, p. 89-93.

<sup>83</sup> Joseph LEBON, *Avant-propos la „Athanasie d’Alexandrie. Lettres à Serapion”*, în „Sources Chréiennes”, nr. 15, Éditions du Cerf, Paris, 1947, p. 7-8, 21, 23-30, 37, apud Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea a doua”, în col. P.S.B., vol. 16, p. 9-10.

nea și nedespărțite prin fire și una este lucrarea (ἐνέργεια)  
 Ei. Căci Tatăl face toate prin Fiul în Duhul Sfânt. Și așa se  
 păstrează unitatea Sfintei Treimi”<sup>84</sup>.

Reciprocitatea infinită a relațiilor dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh într-o unitate deplină, precum și distincția Persoanelor ca ființe desăvârșite se pot remarca în teologia Sfântului Atanasie cel Mare, după interpretația specializată sub aspect lexical și conceptual pe care o oferă marele dogmatist Dumitru Stăniloae<sup>85</sup>. Precum Tatăl este Cel „din care” există toate, inclusiv Persoanele Fiului și Duhului Sfânt, tot astfel „prin Fiul” există toate, deoarece Tatăl însuși Se descoperă prin El; iar „în Duhul Sfânt” există toate, întrucât Duhul se odihnește în Fiul, iar Fiul Îl revelează pe Duhul ca avându-și originea în Tatăl și destinația în El. În Sfânta Treime, Duhul nu există „prin Fiul”, ci „în Fiul”, și tocmai de aceea „în Duhul” ajunge la desăvârșire întreaga creație făurită de Tatăl prin Fiul. Duhul nu trece, în existența Sa, mai departe de Fiul, ci El rămâne în Fiul, ca existență provenită din Tatăl. Dacă Fiul îl descoperă și îl comunică la rândul Său pe Duhul Sfânt făpturilor, face acest lucru ca Unul care Îl are „în Sine” pe Duhul, deoarece Duhul nu merge dincolo de Sinea Fiului pentru realizarea existenței Lui. Astfel, dacă din Tatăl și prin Fiul își au existența toate, în Duhul Sfânt ajung la desăvârșire toate după asemănarea Fiului. Distincția Persoanelor rămâne nealterată, în unitatea Treimii, nepermițând infiltrarea teoriei Filioque. În caz contrar, dacă Duhul ar trece mai departe de Fiul, în îndeplinirea propriei Sale existențe, s-ar adăuga o gradăție în Dumnezeu.

Dumitru Stăniloae precizează că Tatăl nu se duce dincolo de Fiul „în iubirea Sa purcezătoare”, pe baza faptului că Duhul Sfânt este veșnic purces din Tatăl și se mișcă pururea spre Fiul. Duhul transferă iubirea Tatălui în Fiul, și astfel, Treimea Își arată desăvârșirea în Ea însăși, prin „odihnirea Tatălui cu iubirea Sa în Fiul”. În consecință, făptura dobândește propria desăvârșire și odihnă veșnică în Sfânta Treime, deoarece le descoperă în Duhul. Și tot prin Duhul, făptura își probează cu tărie însăși existența sa proprie. Apoi, dacă „prin Cuvântul” creația primește raționalitatea exis-

<sup>84</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola a doua către Episcopul Serapion, împotriva celor care declară pe Fiul creatură*, 28, în col. P.S.B., vol. 16, p. 58.

<sup>85</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea a doua”, în col. P.S.B., vol. 16, p. 10-11.

tenței, „în Duhul” ea dobândește siguranța propriei sale ființări fără a avea temerea amenințării de neant, căci Duhul Tatălui există hotărât în Fiul, așa cum există în însăși originea raționalității existenței. Sfântul Atanasie cel Mare exprimă această idee astfel:

„Și cele create prin Cuvântul au tăria existenței lor de la Cuvântul în Duhul”<sup>86</sup>.

În comentariul părintelui Dumitru Stăniloae, Marele Atanasie al Alexandriei susține că desăvârșirea acordată creaturilor se realizează în Duhul, în timp ce Duhul se află odihnindu-se în Fiul. El respinge afirmațiile celor care considerau pe Duhul Sfânt inferior Fiului. Tatăl nu trece cu iubirea Sa, arătată prin Duhul, dincolo de Fiul, ci unește creaturile în Duhul care se află în Fiul, comunicându-le și lor iubirea Sa paternă pe care o manifestă pururea față de Fiul.

Dumitru Stăniloae observă că Sfântul Atanasie îi combate pe cei care vorbesc despre Duhul Sfânt ca despre un nepot al Tatălui sau ca despre un fiu al Fiului, sau ca despre un frate al Fiului. Însă, dacă Duhul ar fi un frate al Fiului, atunci „*s-ar relativiza calitatea de Fiu absolut al Fiului*”, deoarece nu ar mai fi unicul Fiul al Tatălui, iar dacă ar fi un fiu al Fiului, adică, un nepot al Tatălui, atunci „*s-ar introduce o gradație în Dumnezeu*”. În nici una din aceste situații, o unire a creaturilor în Duhul nu ar mai fi o unire a lor în Fiul, nu ar mai fi o „*înfiere a tuturor și nici o deplină îndumnezeire după har a lor*”<sup>87</sup>.

În *Epistola către Epictet*, Sfântul Atanasie arată netemeinicia ereticilor care, la polul opus față de arieni, considerau că Logosul nu este făptură nici chiar după întrupare, spunând că trupul său este fie de natură divină, fie numai o închipuire. În cele *Trei cuvinte contra arienilor*, Atanasie cel Mare demonstrează că dacă Logosul întrupat nu ar fi de aceeași ființă cu Tatăl, El nu l-ar putea mântui pe om, iar în *Epistola către Epictet* subliniază că dacă nu ar fi luat un trup omenesc real, adică natura umană comună a tuturor oamenilor, nu ar fi putut să o mântuiască de păcat și de moarte. Din cele arătate de Sfântul Atanasie în textele sale, părintele Dumitru Stăniloae observă că dumnezeirea Cuvântului și asumarea unei

<sup>86</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola a treia către Episcopul Serapion. Despre Sfântul Duh*, 4-5, în col. P.S.B., vol. 16, p. 83.

<sup>87</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea a doua”, în col. P.S.B., vol. 16, p. 11.

umanități reale de către El constituie două puncte esențiale, solidare și complementare în cadrul învățăturii ortodoxe despre mântuire. Numai întrucât este în același timp Dumnezeu adevărat și om adevărat, Logosul a putut să îl mântuiască pe om. Ambele aspecte ale acestei învățături de credință cu privire la întruparea Cuvântului sunt absolut necesare în realizarea operei de mântuire<sup>88</sup>. În acest sens, Sfântul Atanasie precizează:

„Căci dacă Cuvântul ar fi fost în trup prin închipuire, cum zic aceștia, iar ceea ce se spune prin închipuire e o nă-lucire, rămâne o părere și mântuirea și învierea oamenilor, potrivit prea necredinciosului Maniheu. Dar nu e fantezie mântuirea noastră, nici numai a trupului; ci mântuirea cu adevărat a întregului om, a sufletului și a trupului, s-a săvârșit în Însuși Cuvântul”<sup>89</sup>.

Adeptii doctrinei care punea la îndoială autenticitatea întrupării afirmău că dacă Logosul Și-ar fi asumat un trup omenesc real, atunci dumnezeirea ar fi avut trebuință de un adaos din afară. Acestor eretici Atanasie cel Mare le răspunde astfel:

„Rătăcesc mult (...) (cei ce) socotesc că dumnezeirea poate primi un adaos și ignoră că nu pentru un adaos la dumnezeire S-a făcut Cuvântul trup, ci ca să învie trupul; nici ca să Se îmbunătățească Cuvântul S-a născut El din Maria, ci ca să răscumpere neamul oamenilor. Dar cum socotesc că trupul răscumpărat (mântuit) și ridicat la viața adevărată prin Cuvântul poate aduce un adaos dumnezeirii Cuvântului care îi dă viață? Mai degrabă s-a făcut trupului omenesc un mare adaos din comuniunea și unirea Cuvântului cu el”<sup>90</sup>.

La cele afirmate de Sfântul Atanasie, părintele Dumitru Stăniloae precizează că la temelia acestei erezii se găsea aceeași concepție panteistă referitoare la o esență care nu este completă prin sine însăși, ci are nevoie

<sup>88</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea a doua”, în col. P.S.B., vol. 16, p. 12.

<sup>89</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Către Epictet, Episcopul Corintului*, 7, în col. P.S.B., vol. 16, p. 173-174.

<sup>90</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Către Epictet, Episcopul Corintului*, 9, în col. P.S.B., vol. 16, p. 176.

de un adaos exterior pentru a ajunge la desăvârșire. De fapt, acești eretici nu au reușit încă să realizeze distincția reală și netă dintre Dumnezeu, care este transcendent creației, și lume<sup>91</sup>.

A-L cunoaște pe Dumnezeu este pentru om cu neputință. Inaccesibilitatea și transcendența sunt caracteristicile Lui esențiale, în raport cu creația. El este desăvârșit în dumnezeirea Sa, neavând nevoie de nimic exterior pentru a Se menține în existență. Își este Sieși suficient. Sfântul Atanasie analizează tema realității absolutului divin în toate operele sale, pe care o expune în funcție de tripla relație existență-conștiință-voință. Nu putem încerca să înțelegem ființa lui Dumnezeu în lipsa acestui silogism. În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae afirmă următoarele:

„Căci nici existența lui Dumnezeu nu-i un produs al voinței Lui. Dar întrucât existența Lui nu e lipsită de conștiință de la Sine și nici de voință de la Sine, în El conștiința și voința coincid cu existența. Iar în voința conștientă a lui Dumnezeu e dată și explicarea existenței lumii, deci puterea de a o aduce la existență și de a o aduce la desăvârșire în El. Acum se explică faptul că lumea nu are puterea de a fi prin ea, deci, și nedesăvârșirea ei prin ea însăși. Și până la un loc se explică și existența eternă a lui Dumnezeu. Căci El fiind desăvârșit și nelimitat în putere și fără început în conștiință și voință, are puterea de a fi prin El însuși. În desăvârșirea Lui, existența Lui nu e lipsită de conștiința deplinătății Sale și de acordul voinței Sale cu ea. Dumnezeu este astfel atât existența de sine sau desăvârșită, cât și rațiunea de sine sau desăvârșire a existenței și voința fericită a existenței de sine. El e și unitatea desăvârșită a existenței infinite, dar și comuniunea desăvârșită, neavând nevoie de nimic altceva pentru a exista și pentru a înțelege existența Sa și pentru a fi fericit, cum are omul”<sup>92</sup>.

Sfântul Atanasie prelungește învățătura despre Sfânta Treime, despre Fiul cel de o ființă cu Tatăl, despre valoarea creației și despre întruparea

<sup>91</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea a doua”, în col. P.S.B., vol. 16, p. 13.

<sup>92</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere* la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Scrieri, partea a doua”, în col. P.S.B., vol. 16, p. 16.



Cuvântului, în doctrina spirituală a eliberării omului de păcate, de patimi și de moarte prin puterea lui Dumnezeu cel nepătimitor, prin puterea Fiului cel întrupat care a învins moartea în trup și l-a făcut nemuritor și prin puterea Duhului, care îi dăruiește mângâiere și tărie în tot urcușul său eshatologic. Acest Dumnezeu Treimic al comuniunii iubitoare interpersonale, care se află deasupra oricărei legi, este un Dumnezeu în fața căruia credinciosul se simte îndemnat să se roage cu nădejdea de a fi ajutat. În interiorul Sfintei Treimi, coexistă, în deplină unitate, un Tată și un Fiu, care ia trup omenesc, din iubirea lui Dumnezeu pentru om, și care trimite în inima omului „*pe Duhul iubirii Tatălui și față de Tatăl*”, cu scopul de a scăpa natura umană din fatalitatea nefericită a legii naturale a morții căreia îi este supusă creația după evenimentul căderii. Prin mișcarea de iubire a Persoanelor divine către om și, reciproc, a omului către Dumnezeu, neamul omenesc primește puterea de a dobândi mântuirea și de a ajunge la starea de îndumnezeire și de comuniune eternă și fericită în mediul haric de viață dumnezeiască intra-comunitară al Sfintei Treimi. Astfel, potrivit părintelui Dumitru Stăniloae, raportul dintre ființa divină și Ipостasele dumnezeiești își găsesc, în gândirea trinitară atanasiană, un corespondent relevant și exemplar în învățătura de credință ortodoxă despre întrupare și mântuire. Omul descoperă, datorită întrupării și a Jertfei de pe cruce a Fiului lui Dumnezeu, un model autentic de viațuire creștină, în concordanță cu modul desăvârșit de relaționare iubitoare inter-subiectivă a Persoanelor Sfintei Treimi<sup>93</sup>.

Marele merit al Sfântului Atanasie a fost acela că a precizat ideile și a elaborat doctrina cu privire la Sfânta Treime, fără erori în expunerea învățăturilor, fiind un scriitor care a aprofundat relațiile intratrinitare. Răspunsurile date de acesta provocărilor lansate de eretici au făcut ca prestigiul marelui campion al ortodoxiei să crească. Prin urmare, ca o recompensă pentru viața, scrierile și activitatea Sfântului Atanasie, Biserica i-a acordat atât apelativul de *cel Mare*, cât și pe cel de *Părintele Ortodoxiei*.

A vorbi despre Sfântul Atanasie cel Mare înseamnă a evoca unul din capitoarele cele mai glorioase ale gândirii și vieții creștine din veacul al patrulea. Ierarh de mare prestigiu, teolog profund și înflăcărat apărător al credinței ortodoxe. Un adevărat *Mare* Părinte al Bisericii.

<sup>93</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Studiu introductiv la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE*, „Scrieri, partea întâi”, în col. P.S.B., vol. 15, p. 26.



Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 325 - 341

## **Bărbatul și femeia - temelia familiei. Familia în: Sfânta Scriptură, Dreptul bisericesc și Legiuirile Civile ale României.**

**Drd. Lucian VID**

teodorvid@yahoo.com

### **Abstract**

*Created in the image of God, man is “dualized,” from the beginning in “me” and “you”, and entrusted to live for love. That is why he was not made as a solitary being, but as a being in two. By building man and his nature, God becomes the forerunner of marriage. The tradition of the Orthodox Church constantly asserts in various theological, liturgical and canonical sources, the holiness of marriage founded in Eden, interpreting the Scriptural texts of Genesis in a light of spiritual-historical understanding. Interpreted in this way, we see that the characteristic of conjugal love is the thirst for the physical unity, which in its turn is the unity between nature and grace. Thus, love is holiness, and holiness is love.*

### **Keywords:**

*family, canon law, family law, institution of divine law, marriage, civil law, matrimonial law*

## 1. Noțiuni generale privind familia.

Familia reprezintă instituția fundamentală în toate societățile, reprezentând o formă de comunitate umană, între membrii căreia există o serie de relații, biologice, spiritual-afective și moral juridice.

Dicționarul Explicativ al Limbii Române definește familia ca "forma socială de bază, întemeiată prin căsătorie și care constă din soț, soție și din descendenții acestora<sup>1</sup>.

În dicționarul de Filosofie, definiția familiei este următoarea: "forma primară de comunitate umană care cuprinde un grup de oameni legați de consangvinitate și înrudire<sup>2</sup>.

Învățătura bisericească, spune că, familia este un așezământ dumnezeiesc și temelia vieții de obște. Ea se întemeiază prin căsătorie, adică prin legătura dintre bărbat și femeie, binecuvântată de Dumnezeu în fața sfântului altar în Sfânta taină a Cununiei. Această legătură răsare din imboldul firesc sădit de Dumnezeu în om.

Căsătoria, ca instituție naturală de drept, ne este prezentată, sub îndoit aspect, religios-moral și social juridic, întrucât prin ea se formează și se întărește familia care este temelia societății.

După învățătura Bisericii Ortodoxe, căsătoria și familia sunt două așezăminte divine care constituie temelia vieții sociale. Ele, sunt privite de către Biserică, ca prim sanctuar al vieții creștine, după cum și jurisconsultul roman Herennius Modestinus din veacul al III-lea d. Hr., spune că, "scopul fundamental al acestora se cuprinde în formula: divini et humani juris communicatio"<sup>3</sup>, adică împărtășirea reciprocă a soților<sup>4</sup> (băr-

<sup>1</sup> *Dicționar Explicativ al Limbii Române*, Editura Academiei, București, 2002, p. 366.

<sup>2</sup> Cătălin ZAMFIR, Lazăr VLĂSCLEANU, *Dicționar de Filosofie*, Editura politică, București, 1979, p. 261.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Liviu STAN, "Noul Cod al Familiei", în *Mitropolia Olteniei*, anul VI (1954), nr. 5-6, p.163.

<sup>4</sup> Facem precizarea că, termenul de soți este atribuit barbatului și femeii, conform Sfintei Scripturi, "De aceia va lasa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândui un trup, așa că nu mai sunt doi, ci un trup" (Marcu 10, 7-8). În vechile tratate despre casatorie, precum și în toate legiurile date, termenul de soți este perpetuu folosit întrucât în acea vreme nju se punea problema posibilității încheierii vreunei casatorii între persoane de același sex. Nici legile civile nu admiteau astfel de casatorii și datorită acestui fapt este folosit acest termen de soți. Vom păstra și noi această ex-

bat și femeie) din starea de har dobândită prin Taina Cununiei derivată din voința lui Dumnezeu și apoi de cele stabilite prin voința oamenilor.<sup>5</sup>

În creștinism familia s-a bucurat de o atenție și grijă deosebită și ca urmare a cinstirii ce s-a dat căsătoriei, în urma ridicării ei de Mântuitorul Hristos, la rang de Sfântă Taină.

Pentru a corespunde acestui scop, o familie rezultă numai dintr-o familie bine întemeiată. Acesta este motivul pentru care aceste două instituții strâns legate între ele, căsătoria și familia, li s-a acordat și li se acordă o atenție deosebită, căutându-se ca printr-o bună reglementare să li se asigure organizarea cea mai potrivită<sup>6</sup>.

Familia bazată pe căsătorie a fost cea mai veche instituție socială<sup>7</sup> fiind întemeiată de Dumnezeu în rai, ea corespunzând pe deplin naturii sociale a omului:

”Nu este bine să fie omul singur: să-i facem ajutor potrivit pentru el” (Facere 2, 18).

Așadar, instituția căsătoriei este tot atât de veche ca și omenirea. Legislația cu privire la chestiunile de contractare și desfacere a căsătoriei au fost fixate mult înainte de întemeierea Bisericii creștine. Legile civile romane referitoare la căsătorie în general sau în special cele legate de desfacerea ei, erau foarte departe de acea concepție morală asupra căsătoriei, concepție ce a fost plantată de la natură în inima omului<sup>8</sup>. Repudium-ul, adică desfacerea legăturii de căsătorie, era lasat la placul soțului care se servea de el, când corespundea dorinței sale personale. Afecțiunea soților, conjugalis affectio<sup>9</sup> era prima condiție la căsătorie.

---

presie, însă aducem precizarea că acest termen se referă la legătura între soț și soție, barbat și femeie, după încheierea casatoriei.

<sup>5</sup> Prof. Iorgu D. IVAN, ”Biserica și instituția căsătoriei”, în *Studii Teologice*, an VIII (1940), 2, p. 127.

<sup>6</sup> Prof. Iorgu D. IVAN, ”Întărirea familiei și ocrotirea copiilor, grija de căpetenie a regimului de democrație populară”, în *Mitropolia Olteniei*, anul VI (1954), nr. 7-8, p. 368.

<sup>7</sup> Pr. prof. Isidir TODORAN, arhid. prof. Dr. Ioan ZĂGREAN, *Teologie Dogmatică*, Renașterea, Cluj, 2000, p. 323.

<sup>8</sup> Dr. Nicolae MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de note și comentarii*, vol I. partea II, traducere făcută de Protoiereu, Uroș KOVINCICI, Prof. Dr. Nicolae POPOVICI, Tipografia Diecezană, Arad, 1931, p. 466.

<sup>9</sup> Dr. Nicolae MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de note și comentarii*, vol I.

După ce Biserica a intrat în legături cu statul, a trebuit să-și pună în cumpănă puterea, pentru că în mijlocul decadenței morale a societății, să se revină la punctul de vedere corect în privința instituției căsătoriei și pentru că acum sfințenia ei să se asigure prin acvțiune comună a legislației bisericești și civile. Cea dintâi grijă a ei a fost să se înlătore legea, după care soțul și soția puteau să divorțeze prin consens, și apoi soțul să încheie căsătorie cu altă femeie și soția să se mărite după alt barbat<sup>10</sup>. Au trecut secole, ca biserica să biruiască această luptă, iar în secolul IX, căsătoria se putea desface numai din motive precise determinate, după sentință judecătorească dată în această privință<sup>11</sup>.

Privind la căsătoria dintre doi soți, ca la un fenomen ce aparține vieții tainice creștine, constatăm că nu este ușor să-i surprindem semnificația duhovnicească. Nunta, în intimitatea naturii ei, este sfântă. În înțeles creștin, nunta, se prezintă ca un mister de nepătruns, întrucât aspectul ei văzut e conjurat de săvârșirea unei dumnezeiești taine, iar darul lui Dumnezeu, constituie viața ei lăuntrică. Respectul față de această taină<sup>12</sup>, este respectul față de o prezență divină care a devenit normă interioară în viața conjugală<sup>13</sup>.

---

partea II, p. 466.

<sup>10</sup> Dr. Nicolae MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de note și comentarii*, vol I. Partea II, p. 467.

<sup>11</sup> Dr. Nicolae MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de note și comentarii*, vol I. partea II, p. 466.

<sup>12</sup> La înțelegerea Nunții ca viață duhovnicească și harică, nu putem fi conduși decât de Duhul lui Dumnezeu care sălășluiește în Biserică. Orice taină a credinței, pentru a putea fi într-un oarecare fel cunoscută, presupune o colaborare cu Sfântul Duh, care coboară la nivelul subiectului nostru omenesc, în vederea comunicării adevărului pe care El îl transmite. Vorbim aici despre un proces, în cursul căruia în loc de a spune misterul modului nostru de înțelegere, dimpotrivă, trebuie să încercăm o schimbare a minții noastre însăși, o curăție a ei, devenind astfel în stare să surprindem sensurile unor adevăruri ce aparțin vieții divine.

<sup>13</sup> Pr. conf. Ilie MOLDOVAN, "Taina Nunții", în *Ortodoxia*, anul XXXI (1979), nr. 3-4, p. 511.

## **2. Familia în Sfânta Scriptură.**

Nu putem avea o călăuză mai bună, pentru certificarea faptului că, căsătoria este întemeiată de Dumnezeu și se încheie între un barbat și o femeie, decât Sfânta Scriptură. Dumnezeu a creat familia monogamă. Deaceia, când l-a creat pe om, Dumnezeu l-a făcut după chipul și asemănarea Lui, l-a dotat cu pricepere și înțelepciune și i-a dat în stăpânire tot pământul.

”Și a zis Dumnezeu, Să facem pe 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 lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (Facerea 1, 26-27)

precum se arată și în Psalmi, ”Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor tale, toate le-a supus sub picioarele lui” (Ps. 8,6). Mai apoi, i-a făcut un ajutor potrivit, femeia, pe care a făcut-o luând os din oasele lui. Vedem că, Dumnezeu, în priceperea Lui, n-a luat o bucată din craniul lui Adam, pentru a nu fi superioară bărbatului, și n-a luat nici o bucată de os din piciorul lui, ca să nu fie inferioară și călcată în picioare, ci a luat o bucată de coastă ca să fie aproape inimii bărbatului:

”Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu, și dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne, iar coasta luată din Dama a făcut-o Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam. Și a zis Adam: Iată acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său” (Facerea 2, 21-23).

Așa a conceput Dumnezeu familia, dar urmare căderii în păcat, i-a izgonit din rai, și i-a pedepsit pe fiecare în parte, după rolul ierarhic avut în familie. Bărbatul a fost nevoit să muncească din greu pământul ca să câștige hrana, iar pedeapsa femeii, a fost durere, supunere față de bărbat și ascultarea de el în toate lucrurile (Facere 3,16-19).

Unitatea familiei este demonstrată așadar, prin faptul că are drept prototip pe Dumnezeu, Cel Unul în ființă, pe de o parte, iar pe de altă parte, prin însăși modalitatea creării lui, a omului, despre care ne spune însăși Sfânta Scriptură;

"Și a zis Adam: Iată aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul să. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup" (Facerea 2, 23-24).

Bărbatul și femeia exprimă așadar, două modalități de existență a omului. Omul a fost creat

"ca dualitate pentru a exista în realitate, luat individual el nu se simte complet, îl caută pe celălalt pentru împlinire și creație"<sup>14</sup>.

Creând pe om în această dualitate personală și complementară, bărbat și femeie, Dumnezeu a înscris în el vocația și în același timp capacitatea de responsabilitate corespunzătoare pentru iubite și comuniune. Iubirea și comuniunea sunt așadar vocația fundamentală și înăscută oricărei ființe umane<sup>15</sup>.

Dumnezeu rânduieste familia așezând la temelia ei dragostea tocmai pentru ca omul să fie ferit de egoism și pentru a-l face capabil de dăruire către semenul său, pe care să-l ajute și de care la nevoie să fie ajutat. A rânduit Dumnezeu familia pentru ca să-l asocieze pe om la opera de continuă creare a vieții, operă pe care o binecuvintează în rai:

"Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți"  
(Facerea 1,28).

Prima familie a fost întemeiată așadar, în Rai, având ca preot și martor pe Însuși Dumnezeu. În starea paradisiacă, familia a cunoscut indiscutabil, cea mai frumoasă perioadă din existența ei. Cea ce caracteriza cea dintâi familie era colaborarea, respectul și înțelegerea, însă o dată cu căderea în păcat, starea familiei și echilibrul sufletesc al omului se zdruncină, având repercursiuni și asupra vieții familiale. Dacă până la căderea în păcat, toți trăiau într-o deplină armonie, după aceia situația cunoaște semnificative schimbări. Cea dintâi schimbare ne este arătată chiar de Dumnezeu Creatorul, atunci când spune:

"atrasă vei fi de bărbatul tău și el te va stăpâni" (Facerea 3,16).

<sup>14</sup> Pr. Constantin GALERIU, "Taina nunții", în *Studii Teologice*, XII (1960), nr. 7-8, p. 489.

<sup>15</sup> Pr. prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 180.

Aceste cuvinte ne arată că ordinea pe care Dumnezeu o așezase la temelia familiei, cunoaște modificări, femeia fiind păsă deja într-o stare de oarecare dependență față de bărbat, situație de care el va abuza. În consecință, bărbatul nu mai vede în femeie ajutorul dat de Dumnezeu, ci o sclavă care demulte ori era disprețuită, iar copiii, care prin definiție sunt considerați drept dar al lui Dumnezeu, care amplifică chipul comunitar al lui Dumnezeu în familie, formând împreună cu tatăl și mama, o adevărată treime umană, erau uneori considerați simple obiecte. În cazul unor greseli grave tatăl putea să-și pedepsească copiii cu moartea, dar acest drept de viață și de moarte asupra copiilor putea fi exercitat numai sub controlul bătrânilor cetății (Deuteronom 21, 19-23). Chiar dacă astfel de exagerări nu sunt străine nici chiar Vechiului Testament, trebuie să arătăm faptul că totuși evreii considerau familia, căsătoria drept simbol al unirii dintre Dumnezeu și poporul Său (Iezechiel 16, 8).

Această stare de fapt dăinuie până la venirea Mântuitorului Iisus Hristos în lume, care

”întărește din nou legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță din ordinea naturii în ordinea harului”<sup>16</sup>.

Mântuitorul Hristos restaurează caracterul religios al căsătoriei, prin Harul Duhului Sfânt, purifică, înobilează iubirea conjugală. El își începe lucrarea Sa mântuitoare în lume cinstind căsătoria cu prezenta Sa la Nunta din cana galileii. (Ioan 2, 2-11)

”săvârșind acolo cea dintâi minune prin puterea Sa mai presus de fire dictând perechii care se căsătorea să bea din vinul iubirii entuziaste turnată de el prin Harul Său, El vrând să arate prin aceasta că începe înălțarea vieții omenești în ordinea harului de la întărirea și înălțarea căsătoriei”<sup>17</sup>.

Prin aceasta, Mântuitorul Hristos subliniază rolul deosebit de important pe care îl are familia în viața și devenirea omului. De altfel, trebuie să arătăm că Însuși Mântuitorul Hristos își petrece cea mai mare parte din viața Sa în familie, manifestându-și față de părinții săi după trup, dragoste și ascultare.

<sup>16</sup> Pr. prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 183.

<sup>17</sup> Pr. prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 182.

Alături de momentul nunții din Cana Galilei, Mântuitorul Iisus Hristos prin participarea sa la această nuntă și prin minunea care o săvârșește aici "a binecuvântat căsătoria luându-o sub protecția Sa"<sup>18</sup>, edificându-o la vrednicia de taină, în care, peste hotărârea și dorința oamenilor, se revarsă binecuvântarea și harul lui Dumnezeu care face legătura lor traianică, și iubirea lor ziditoare, Sfânta Scriptură ne oferă și alte momente care ne vorbesc deopotrivă, despre familie și căsătorie, realități care sunt complementare.

Familia este locul în care se continuă actul creației omului și a vieții în general. Creștinismul însuși

"este religia care a pornit de la leagănul unui copil și de la sânul unei mame"<sup>19</sup>.

Cuvintele rostite de Dumnezeu încă de la început către primii oameni "creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți" (Facerea 1, 28), au caracter veșnic pentru rostul și menirea familiei.

Prin aducerea pe lume a copiilor, familia creștină împlinește această chemare a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte

"familia cu copii e o reflectare mai completă a comunității și iubirii Sfintei Treimi"<sup>20</sup>.

Așadar, dincolo de a fi înțeleși ca dar al lui Dumnezeu, copiii reprezintă deopotrivă binecuvântarea lui Dumnezeu, care se revarsă asupra familiei, care apropie pe părinți unul de altul și temeinicesc unitatea căminului familial.

"Copiii sunt penyru părinți un imbold puternic... pe cât mai multe virtuți, precum și o puternică pavază contra ispitelor din afară. Prezența copiilor exercită o cenzură morală din cele mai eficiente asupra conduitei părinților"<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Pr. prof. Vasile MIHOC, "Căsătoria și familia în lumina Sfintei Scripturi. Nașterea de prunci, scop prielnic al căsătoriei", în *Mitropolia Ardealului*, anul XXX (1985), nr. 9-10, p. 584.

<sup>19</sup> Vasile COMAN, Episcopul Oradiei, *Scrieri de teologie liturgică și pastorală*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Oradea, 1983, p. 383.

<sup>20</sup> Pr. Lect. Mihai VIZITIU, "Familia în învățătura Mântuitorului și a Sfinților Apostoli", în vol *Familia creștină azi*, Editura Trinitas, Iași, 1995, p. 32.

<sup>21</sup> Constantin PAVEL, "Familia Preotului", în *Glasul Bisericii*, anul IX (1960), nr. 1-2, p. 81.



Familia în general, și cea creștină în special, are un pronunțat rol educativ și de formare a persoanei umane. Având în vedere faptul că principiul de viață al familiei este comuniunea de viață și iubire aceasta face ca ea, familia, să ofere spațiu și forța necesară pentru educarea și formarea personalității sub toate aspectele ei. În consecință, este necesar să arătăm că, un rol deosebit sub acest aspect educativ și formativ revine părinților, care trebuie să ofere cadrul necesar și optim unei autentice educații. Această responsabilitate formativă revine ambilor părinți și nu doar unuia dintre ei sau mai mult unuia decât celuilalt. De aceea, pornind de la cuvântul Sfintei Scripturi care spune

”Cea ce va vedea copilul pe tată făcând aceia va face și el întocmai”,

părinții trebuie să conștientizeze că exemplul de viață pe care îl oferă copiilor lor este hotărâtor pentru educarea și devenirea acestora. De aceea ei trebuie să se străduiască să fie pentru copii lor, nu doar educatori prin cuvânt ci mai ales prin faptă.

Biserica Ortodoxă, a acordat și acordă o importanță majoră căsătoriei și familiei creștine, deoarece de acestea depind nu numai destinul a doi oameni, ci și al comunității umane în general, al unui neam, al Bisericii, care crește în orizontul eshatologic al împărăției lui Dumnezeu. Familia se întemeiază prin Sfânta Taină a Cununii, taină care face ca familia să devină altarul sfânt în care se trăiește dragostea și se trăiesc deopotrivă, virtuțile creștine, prin care omul se apropie de Împărăția lui Dumnezeu. Nu întâmplător, anumiți teologi vorbind despre căsătorie o numesc ”sacerdoțiul conjugal”<sup>22</sup>.

Căsătoria cu roada ei firească, familia, se întemeiază nu numai pe nevoia interioară de a trăi în comunitate, ci și pe comuniunea care există între Dumnezeu și omenirea pe care o iubește. Din această rațiune, Biserica dă prioritate familiei față de celelalte forme de comunitate umană. Astfel, din punct de vedere teologic și eclezial, rolul familiei nu poate fi pus niciodată în discuție. Căsătoria și familia trebuie să fie considerate în

<sup>22</sup> Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, traducere de Gabriela MOLDOVEANU, Asociația Medicală Creștină Christiana, București, 1994, p.53.

primul rând în legătură cu viața comună a Bisericii, familia fiind icoana Bisericii și icoana iubirii lui Hristos față de umanitate, așa cum ne încredințează Sfântul Apostol Pavel:

”Bărbaților, iubiți pe femeile, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe sine pentru ea ca să o sfințească” (Efeseni 5, 25-26).

### **3. Familia după Dreptul bisericesc și Legiuirile Civile ale României.**

Normele canonice ale Bisericii, întemeiate pe Revelația divină și care reglementează legătura omului cu Dumnezeu, precum și raporturile între credincioșii Bisericii, în vederea împlinirii scopului existențial al omului, moștenirea Împărăției cerurilor, constituie chiar temelia importanței și a necesității abordării acestei teme.

Canoanele Bisericii Ortodoxe, ca reguli care ne conduc în viață după voința lui Dumnezeu, nu sunt opera subiectivă a gândirii unei persoane, ci sunt emise de organe colegiale individuale competente, întărite de sinoadele ecumenice ale primelor opt secole, fiind păstrate spre

”tămăduirea sufletelor și vindecarea suferințelor” (Canonul II Trulan)<sup>23</sup>,

bucurându-ne de ele întărim întreaga și nestrămutata orânduire a lor, a celor ce sunt așezate de Duhul Sfânt preaslăviților apostoli, ale celor șase sfinte sinoade ecumenice și ale celor ce s-au întrunit local pentru așezarea unor astfel de rânduieli, și ale sfinților noștri părinți (can. 1 sin. VII ec.).

În Dreptul Bisericesc, se precizează că, persoanele care vor să se căsătorească, au obligația de a se mărturisi sper a primi dezlegare de păcate. Înainte de încheierea căsătoriei, ca și înainte de săvârșirea cununiei, să se facă așa zisele vestiri, în cazul și în locul unde acestea se practică. Prin ele să se înțeleagă anunțarea căsătoriei celor în cauză în trei duminici sau sărbători consecutive, cu posibilitatea opririi căsătoriei dacă ar exista im-

<sup>23</sup> Acest canon este cele mai important dintre toate canoanele Bisericii Ortodoxe, iar pentru știința Dreptului bisericesc este cel mai important dintre toate canoanele date până în anul 692, fiindcă prin acest canon s-a confirmat caracterul canonic și ecumenic a sute de canoane, care la emiterea lor aveau caracter și putere obligatorie numai pentru unele Biserici provinciale, iar acum toate aceste sute de canoane, primesc caracter ecumenic și obligativitate pentru biserica întreagă.

pedimente grave și necunoscute și de la care nu s-ar obține dispensă. De asemenea, cununia se săvârșește în biserică, după rânduiala prescrisă, să nu se officieze în zile de post și să nu se repete<sup>24</sup>. Canoanele 51 Apostolic și 21 Gangra, arată faptul că taina căsătoriei este instituită de Dumnezeu și nimeni, nu are dreptul să defaime această taină, conform Canoanelor 1, 4, 9, 10, 14 Gangra.

Condițiile pe care le-am enumerat ca fiind necesare pentru încheierea căsătoriei, trebuie îndeplinite și pentru a se pute încheia logodna, care este un act solemn de promisiune reciprocă a căsătoriei pe care și-o fac cei ce se logodesc.

În ziua de astăzi, Logodna se săvârșește în aceeași zi, înainte de Taina Cununii. În dreptul roman, logodna se face îndată după după ce se hotărâ contractarea unei căsătorii<sup>25</sup>, dar asupra căsătoriei însăși nu avea efect juridic, căci chir dacă nu era nici o îndoială că după logodna făcută se va contracta și căsătoria, și cu toate că promisiunea respectivă a fost făcută în fața martorilor, totuși persoanele logodite nu erau obligate absolut să își țină promisiunea și să se cunune, ci fiecare avea libertatea să revoce promisiunea dată și să contracteze căsătoria cu altă persoană. Aceasta era urmarea logică din vechiul drept roman, după care și căsătoria se putea desface, dacă una dintre părți dorea acest lucru.

Biserica, după cum cerea ca credincioșii săi să poată contracta căsătorii numai cu binecuvântarea ei, același lucru îl cerea și cu privire la logodnă.

În canoanele Sfântului Vasile cel Mare, găsim exprimată ideea că, logodna trebuie ținută cu severitate și că ea este obligatorie pentru toți cei ce au făcut-o<sup>26</sup>, iar sinodul trulan, prin canonul 98, prescrie pedeapsa cuvenită pentru adulter pe seama tuturor celor ce se cunună cu logodnica altuia, dacă logodnicul este încă în viață<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Drept Canonic Ortodox, Legislație și Administrație Bisericească*. Vol II, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p.71.

<sup>25</sup> Dr. Nicolae MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de note și comentarii*, vol I. partea II, p. 482.

<sup>26</sup> Vezi comentariul lui Valsamon la Canonul 69 al Sfântului Vasile cel Mare.

<sup>27</sup> "Cel ce va lua spre însoțire de căsătorie pe o femeie logodită cu altul, fiind logodnicul încă în viață, să se pună sub acuză pentru adulter".

Asadar, Biserica, prin acceptarea logodnei și acordarea binecuvântării sale, era făcut în fața lui Dumnezeu și era primită de Dumnezeu. În acest sens, logodna era începutul căsătoriei, deoarece în ea se cuprindea condiția neaparată care formează esența căsătoriei și anume consimțământul reciproc al unui bărbat și al unei femei pentru viața comună. Din această cauză, atât Vechiul Testament cât și Noul Testament, privește pe femeia logodită drept soție a logodnicului (Deuteronomul 22, 23-24; Matei 1, 18-20), iar canonul 98 Trulan, arată deasemenea că cel ce se căsătorește cu o fecioară logodită, al cărui logodnic este încă în viață, se pedpsește ca un adulter, nu doar ca un desfrânat.

În vechime, logodna rastimpul până la căsătorie era lăsat la voia logodnicilor, Legislatia de stat și cea bisericească nu dispunea nimic cu privire la data nunții, fiind doar urmate prescripțiile legale de viețuire a celor doi. Mai târziu, spre a se evita cazurile de cădere în păcat a celor logodiți, s-a hotărât ca logodna să se săvârșească în același timp cu cununia.

Legislația Bisericească, interzice căsătoria dintre ortodocși și eretici sau păgâni, conform canoanelor 72, VI; 14, IV; 10, Laodicea; 23, Ioan Postitorul.

Deasemenea în caz de divorț<sup>28</sup>, Biserica admite și a doua căsătorie, conform canoanelor 12, 87 - Vasile cel Mare și 17 Ap., 3, VI. A patra căsătorie, e oprită, conform canonului 4 și 80 al Sfântului Vasile cel Mare<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> A se vede Canonul 87 Trulan, doctrina Bisericii Ortodoxe cu privire la divorț și Canonul 9 al Sfântului Vasile cel Mare..

<sup>29</sup> "Canonul 4. În privința celor ce se căsătoresc a treia oară și a celor ce se căsătoresc mai de multe ori, am hotărât același canon, care este corespunzător și pentru cei ce se căsătoresc a doua oară un an; alții însă 2 ani, iar pentru cei ce se căsătoresc a treia oară îi afurisesc pe trei, de multe ori pe patru ani. Ci pe una ca aceasta o numesc nu nuntă ci poligamie, ba mai curând desfrânare, ce se pedepsește; pentru aceia și Domnul a zis Samarinencii, care schimbaseră cinci bărbați: "Pe care îl ai acum, nu-ți este ție bărbat" (Ioan 4,18); pentru că ceia ce au trecut peste limita nunții a doua nu mai sunt vrednici să se numească cu numire de bărbat sau de soție. Apoi în privința celor ce se căsătoresc a treia oară, am primit obiceiul de afurisiră pe cinci ani, nu din vre-un canon ci din urmarea celor primite mai înainte. Dar nu trebuie pe ei a-i opri cu totul de la biserică, ci a-i învrednici de ascultare doi ori trei ani, și după aceia să li se dea voie să stea împreună, iar de la împărtășirea (sfintei taine) celei bune să fie ținuți departe, și atunci, când vor arăta vre-un rod de pocăință, să se așeze la locul împărtășirii.

O căsătorie încheiată cu observarea condițiilor principale necesare în acest scop și binecuvântată de Biserică prin Sfânta Taină a Cununii, produce în mod firesc o serie de efecte juridice, unele fiind reglementate de biserică iar altele de legile statului.

Efectele juridice ale cununii, după dreptul bisericesc sunt următoarele:

Cei căsătoriți și cununați sunt considerați ca formând cea mai mică unitate religioasă, adică familia creștină<sup>30</sup>.

Între soți se crează îndatoriri și drepturi reciproce și egale sub raport religios, formând amândoi un singur trup contând ca atare în toate regulile cu privire la gradele de rudenie<sup>31</sup>.

Soții au aceleași drepturi și îndatoriri cu privire la copii<sup>32</sup>.

Legătura creată prin Taina Sfintei Cununii, îi oblogă să trăiască la olaltă până la sfârșitul vieții<sup>33</sup>.

Încetarea căsătoriei este admisă numai pentru cauza naturală a morții și din cauze asimilate cu moartea<sup>34</sup>.

În legile Civile ale României, vom vedea că, căsătoria reprezintă orelație interumană fundamentală pentru societate, fapt susținut de Art. 48 din Constituție<sup>35</sup>, care garantează principiul libertății căsătoriei, ega-

<sup>30</sup> Pr. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Drept Canonic Ortodox, Legislație și Administrație Bisericească*. Vol II, p. 72.

<sup>31</sup> Pr. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Drept Canonic Ortodox, Legislație și Administrație Bisericească*. Vol II, p. 72.

<sup>32</sup> Pr. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Drept Canonic Ortodox, Legislație și Administrație Bisericească*. Vol II, p. 72.

<sup>33</sup> Pr. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Drept Canonic Ortodox, Legislație și Administrație Bisericească*. Vol II, p. 72.

<sup>34</sup> Pr. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Drept Canonic Ortodox, Legislație și Administrație Bisericească*. Vol II, p. 72.

<sup>35</sup> *Constituția româniei – Familia: art 48,*

(1) Familia se întemeiază pe căsătoria liber consimțită între soți, pe egalitatea acestora și pe dreptul și îndatorirea părinților de a asigura creșterea, educația și instruirea copiilor.

(2) Condițiile de încheiere, de desfacere și de nulitate a căsătoriei se stabilesc prin lege. Căsătoria religioasă poate fi celebrată numai după căsătoria civilă.

(3) Copiii din afara căsătoriei sunt egali în fața legii cu cei din căsătorie.

litatea soților și faptul că cerințele privind încheiere, desfacerea și nulitatea căsătoriei se stabilesc prin lege.

De asemenea familia reprezintă mediul cel mai propice pentru dezvoltarea descendenților, dreptul și obligația părinților de a asigura creșterea, educarea și instruirea copiilor este garantat constituțional<sup>36</sup>.

Atunci când vorbim de principiul libertății căsătoriei, trebuie să ne gândim în primul rând, că nici o căsătorie, conform legislației, nu se poate încheia fără liberul și deplinul consimțământ al ambelor părți. Pentru a garanta acest principiu, în reglementarea dată de Codul familiei, Art. 4, regăsim condițiile necesare încheierii căsătoriei, și anume:

vârsta minimă de căsătorie este de optsprezece ani.

pentru motive temeinice, minorul care a împlinit vârsta de șaisprezece ani se poate căsători în temeiul unui aviz medical, cu încuviințarea părinților săi ori, după caz, a tutorelui și cu autorizarea direcției generale de asistență socială și protecția copilului în a cărei rază teritorială își are domiciliul.

dacă unul dintre părinți este decedat sau se află în imposibilitate de a-și manifesta voința, încuviințarea celuilalt părinte este suficientă.

dacă nu există nici părinți, nici tutore care să poată încuviința căsătoria, este necesară încuviințarea persoanei sau a autorității care a fost abilitată să exercite drepturile părintești<sup>37</sup>.

Conform Constituției României, cununia religioasă poate fi celebrată numai după încheierea căsătoriei civile<sup>38</sup>.

În contextul aplicării principiului unificării normelor legislative care guvernează raporturile de drept privat, în noul Cod civil sunt reintroduse și reglementările privind dreptul familiei, care, în mod tradițional, constituie o parte a dreptului civil, iar nu o ramură distinctă de drept.

Familia, cea mai veche cutumă a umanității, cum o numea distinsul profesor Jean Carbonnier, se bucură de o nouă abordare, care, chiar dacă nu este perfectă, reușește în mare măsură să modernizeze reglementările din domeniu, potrivit valorilor societății contemporane. Este vorba

<sup>36</sup> *Constituția româniei, art 48*, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 758 din 29 octombrie 2003.

<sup>37</sup> *Lege nr. 288/2007* - pentru modificarea și completarea Legii nr. 4/1953 - Codul familiei din 29 octombrie 2007, Monitorul Oficial 749/2007.

<sup>38</sup> Conform Art 48, (2).

despre o abordare care ține cont de noile realități apărute în domeniul vieții familiale, generate, pe de o parte, de evoluția raportului dintre libertatea individului și interesul familiei, care generează o mai mare independență patrimonială a fiecăruia dintre soți, iar pe de altă parte, de o nouă interpretare și protecție a interesului superior al copilului.

În linii generale, noul Cod civil aduce o serie de noutăți atât de ordin material cât și procedural.

Astfel, se stabilește o competență unică în rezolvarea cauzelor privind aspectele de dreptul familiei reglementate de Codul civil, care aparține instanței tutelare.

Vom prezenta, pe scurt, o parte dintre noutățile aduse de noua reglementare în domeniul căsătoriei, ca instituție specifică a dreptului familiei.

În ceea ce privește căsătoria, în general, noua reglementare nu este fundamental deosebită de cea actuală. Se constată însă o alunecare spre aplicarea teoriei contractualiste a căsătoriei, prin introducerea posibilității încheierii unei convenții matrimoniale, prin care viitorii soți, sau soții, în cazul încheierii acesteia în timpul căsătoriei, își pot alege regimul matrimonial aplicabil sau pot include clauze de preciput, nemaifiind nevoiți ca, prin încheierea căsătoriei, să supună unor norme legale imperative și unice toate aspectele organizării vieții lor de familie.

Cu privire la dreptul de a încheia o căsătorie, în noul Cod civil se precizează, în mod expres, condiția diferenței de sex, căsătoria putându-se încheia doar între bărbat și femeie. Mai mult chiar, în art. 277 din noul Cod civil, nici căsătoriile dintre persoane de același sex încheiate sau contractate în străinătate, fie de cetățeni români, fie de cetățeni străini, nu sunt recunoscute în România. Considerăm că această reglementare va putea genera un contencios interesant în ceea ce privește unele efecte patrimoniale, pe care le-ar putea produce totuși, pe teritoriul României, o astfel de căsătorie nerecunoscută de legea noastră.

Este o reacție fermă a legiuitorului român față de tendința internațională de extindere a căsătoriilor între persoane de același sex.

Condițiile de fond care trebuie îndeplinite pentru încheierea căsătoriei prevăzute de noul act normativ sunt asemănătoare cu cele din dreptul românesc actual.

Cu privire la numele viitorilor soți, va exista și posibilitatea ca unul dintre ei să-și păstreze numele dinaintea căsătoriei, iar celălalt să poarte numele lor reunite (art. 282 din proiectul noului Cod civil).

Prin noul Cod civil român se reglementează mai clar și mai complet drepturile și îndatoririle personale ale soților, prin reinstituirea anumitor valori morale ale familiei, în sensul că sunt precizate expres obligațiile personale ale soților privind respectul reciproc, fidelitatea și sprijinul moral, dar, în același timp, este ocrotită și independența acestora, prin interdicțiile privind cenzurarea corespondenței, a relațiilor sociale sau a alegerii profesiei celuilalt soț.

O reglementare nouă și novatoare este dată și drepturilor și obligațiilor patrimoniale ale soților, în Capitolul VI din Titlul II, Cartea a II-a a acestui act normativ.

Prin noua reglementare, soții au posibilitatea să își organizeze aspectele patrimoniale ale conviețuirii lor potrivit situației și stilurilor de viață ale fiecărei familii, în limitele stabilite de lege.

În acest sens, legea prevede o serie de reguli generale, aplicabile oricărei familii, indiferent de regimul matrimonial pe care soții îl aleg, reglementate sub titlul “Drepturile și obligațiile patrimoniale ale soților”.

Denumit „regim primar imperativ”, „statut imperativ de bază”, „statut matrimonial de bază”, „regim matrimonial primar”, „efectele căsătoriei”, acest set de reguli constituie, cum afirma Paul Vasilescu<sup>39</sup>, numitorul comun cel mai mic față de pluralitatea regimurilor matrimoniale aplicabile într-un sistem de drept național. Același autor îl definește, numindu-l „regim primar imperativ”, ca fiind

„un set de norme imperative și esențiale, norme de aplicare imediată, indiferent de regimul matrimonial concret al soților”<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Paul VASILESCU, *Regimuri Matrimoniale*. Partea generală, Ed. Rosetti, București, 2003, p. 33.

<sup>40</sup> Paul VASILESCU, *Regimuri Matrimoniale*. Partea generală, Editura Rosetti, București, 2003, p. 34.



#### **4. Concluzii**

Prin încheierea căsătoriei, după rânduielile legilor de stat ca și a cununiei religioase după rânduielile canonice, se întemeiază familia, care constituie, atât cel dintâi sanctuar al vieții creștine, cea mai mică unitate socială bisericească, cât și cea mai mică și hotărâtoare unitate civilă. Astfel, Familia reprezintă piatra de temelie a întregului edificiu social al Bisericii, precum și a întregii vieți obștești și a organizației statale. Ea rămâne a fi veriga cea mai importantă a societății și a funcționării benefice, pozitive a acesteia. În momentul actual, familia nu mai reprezintă o structură conservatoare, ci, una tot mai adoptată transformărilor.

Rolul Bisericii este acela de a sustine și afirma valorile familiei și a întări poziția acesteia în societate. Căci familia este parte a întregului, trup din trupul Bisericii. Familia este singura care înnoiește permanent lumea, aducând cu sine copiii care, mai apoi, vor deveni cei ce vor întemeia la rândul lor alte familii. Așadar, familia conferă prin structura sa unitate întregii societăți, dovadă faptul că însuși Dumnezeu-Fiul s-a născut din femeie și a intrat în istorie ca un copil, crescut într-o familie. Cununia celor doi tineri (barbat și femeie) este binecuvântată de Biserică în calitatea ei de icoană a iubirii dintre Iisus Hristos și Biserică, dintre Dumnezeu și umanitate, purtând în ea taina mântuirii și a vieții veșnice. De aceea, familia niciodată nu va putea fi redusă la aspectul biologic, juridic, psihologic, social sau cultural, fiindcă ea este mai mult decât toate acestea laolaltă și le transcende pentru ca are vocația de a fi în lume icoana iubirii divine veșnice.

## Paradigme de relaționare a teologiei la cultura contemporană, propuse de preotul profesor Dumitru Popescu

**Drd. Marius Dumitru HANGANU**

marius.hanganu@yahoo.com

### **Abstract:**

*Having a strong concern regarding the relationship between theology and culture, the Priest Professor Dumitru Popescu combines the contributions of his predecessors and the ecclesial experience, with a constant renewal of his theological approaches, with constant attention paid to the life of the Church on one hand, and to the challenges of contemporary culture and science, on the other hand.*

*In the theological thinking of the Priest Professor Dumitru Popescu, the framework of this dialogue is very well defined. His proposal for a correct relationship of theology to culture is based on a strong Biblical and theological foundation, a harmonisation with patristic teaching, and a profound knowledge of the problems and questions of the postmodern man. Thus, the dialectics advocated by the Priest Professor Dumitru Popescu must be defined by several principles. The transcendent, universally valid character of these principles transforms them into true paradigms of theology's relation to the current culture. These paradigms focus on three aspects of the dialectics between theology and culture: they define the basis on which this dialogue is built, determine the way in which the dialogue is approached and unfolded, and then define the aim pursued in this dialogue.*

### **Keywords:**

*Theology and culture, paradigm, dialogue, contemporary, Revelation, selective approach, transfiguration*

## 1. Introducere

**M**etamorfozele 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. Pregnanța acestor forme de manifestare a culturii a avut ca efect smulgerea din adânc a rădăcinilor creștine ale culturii europene<sup>1</sup>, având în același timp consecințe dramatice asupra ființei umane, retezându-i treptat atât rădăcinile ancorate în transcendența divină cât și pe cele înfipte în imanența lumii, determinând astfel apariția "omului fără rădăcini", solitar și autonom, izolat de Dumnezeu, de lume, de ceilalți oameni.

Păstrând în atenția noastră imaginea culturii seculare postmoderne, suntem nevoiți totuși să privim retrospectiv și să menționăm că, de-a lungul celor douăzeci de veacuri de istorie creștină, cultura a avut un rol major atât în ceea ce privește pregătirea umanității pentru coborârea în mijlocul ei a Fiului lui Dumnezeu Întrupat și pentru înțelegerea mesajului adus în lume de Mântuitorul, cât și pentru formarea și dezvoltarea unor veritabile valori spirituale. De asemenea, definind cultura, teologul Teodor M. Popescu pune în evidență vocația culturală a omului. În viziunea domniei sale, cultura reprezintă

"o îndeletnicire omenească închinată scopurilor pământești ale vieții noastre, limitată și legată de condițiile din viața aceasta. Ea este o lucrare specifică omului, corespunzând aptitudinilor sale, nevoilor cât și aspirațiilor sale de stăpân al pământului. În accepția sa generală, cultura, care este de asemenea identificată cu civilizația, reprezintă suma acțiunilor umane, atât de vastă și de variată în acțiunile sale multiple, activitate care a schimbat fața pământului și condițiile morale și materiale ale omului... În accepție restrânsă, cultura este educarea spiritului, raportându-se la intelect și, îndeosebi, la morală."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan TULCAN, *Nevoia unei culturi creștine*, în *Revista Teologia*, anul XIII, nr. 1, 2009, p.7.

<sup>2</sup> Prof. Dr. Teodor M. POPESCU, *Biserica și Cultura*, Editura Institutului Biblic și de Mi-

Deși scopul creării omului nu a avut în prim plan dimensiunea culturală a umanității, accentul principal fiind de natură spirituală, urmărind asemănarea omului cu Dumnezeu, aceasta nu a constituit un obstacol în încercarea omului de a clădi o cultură

”care să-i sprijine eforturile pământești, trecătoare, în perspectiva celor eterne, netrecătoare”.<sup>3</sup>

De aceea, raportarea omului la cultură nu trebuie definită doar dintr-o perspectivă antropologică, ci și prin prisma faptului că omul a fost înzestrat cu vocație creatoare de către Creatorul său. Potrivit acestei vocații, misiunea inițială a omului a vizat două planuri: unul Cultural și unul Teologic. Pe plan cultural, omul avea datoria să lucreze și să păzească grădina Edenului, să se îngrijească și să valorifice în mod creativ mediul în care Dumnezeu l-a așezat să trăiască. Pe plan teologic, omul creat după chipul lui Dumnezeu, avea ca scop final al existenței sale, asemănarea cu Dumnezeu. Aceste două planuri, deși distincte, sunt inseparabile.

Un aspect incontestabil care afirmă legătura indisolubilă dintre teologie și cultură, reliefând rolul culturii în viața spirituală a omului, este venirea în lumea noastră a Mântuitorului Întrupat. Hristos a luat chip de Om, s-a integrat în timp, spațiu și materie, asumând astfel cultura umanității pentru ca mai apoi să o valorifice în perspectiva împlinirii misiunii Sale Mesianice. Scopul final al acestei misiuni este transfigurarea în Hristos a omului, a culturii, a întregii lumi.

Asemenea lui Hristos, Părinții Bisericii au militat în permanență în favoarea unui dialog constructiv între teologie și cultură, făcând adeseori apel la valorile culturale ale vremii lor, pentru a pune în valoare adevăratele valori spirituale care conduc la apropierea omului de Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa sau Sfântul Atanasie cel Mare, sunt doar câteva nume de referință din pleiada Părinților care au deschis calea dialogului dintre teologie și cultura vremii lor. Exemplul și modelele stabilite de aceștia au devenit paradigmatic pentru teologia contemporană.

---

siune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 215.

<sup>3</sup> Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe ZAMFIR, *Dialogul dintre teologie și cultură în perspectiva misiunii Bisericii, în viziunea părintelui academician Dumitru Popescu*, în Volumul *Omagiu Părintelui academician Dumitru Popescu*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 186.

În această galerie a teologilor preocupați de cultivarea și aprofundarea unei relații dialectice dintre teologie și cultură, se înscriu și nume marcante ale Bisericii Ortodoxe Române. Dintre aceștia, putem aminti pe Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae, Emilian Vasilescu, Ioan Gh. Savin, Teodor M. Popescu sau Ilarion Felea. Prin intermediul studiilor elaborate, aceștia au afirmat în permanență că teologia și cultura nu sunt două domenii separate, dar nici nu se confundă. Interferența dintre teologie și cultură nu trebuie să conducă la o excludere reciprocă ci la un dialog constructiv cu efecte benefice pentru ambele părți.

Numele preotului profesor Dumitru Popescu este adăugat în mod natural în lista teologilor care, cu deosebită competență s-au preocupat de aprofundarea acestui dialog. Ceea ce se poate observa în cadrul acestui demers, este faptul că

”părintele profesor nu tratează raportul dintre teologie și cultură numai în mod abstract și în afara vieții eclesiale, ci îl articulează la viața autentic creștină și scoate în evidență atât serviciile cât și deserviciile pe care le-a adus cultura teologiei și vieții creștine”<sup>4</sup>

La finalul acestei scurte introduceri care prefățează studiul nostru, cele mai elocvente și relevante cuvinte sunt cele rostite de preotul profesor Dumitru Popescu, cuvinte care constituie o adevărată pledoarie îndreptată către generația contemporană și generațiile care vor urma:

”În pofida unor împrejurări nefavorabile, atât cultura, cât și teologia au cunoscut în a doua jumătate a secolului nostru o dezvoltare deosebită. Cu toate acestea, și una și alta, atât cultura, cât și teologia, s-au dezvoltat în sfere închise, izolate una de alta, fără relație reciprocă. De aceea, a venit vremea dialogului dintre teologie și cultură, care este profitabil și pentru una și pentru cealaltă. Teologia are nevoie de cultură, ca să poată lua cunoștință temeinică și realistă față de problematica omului contemporan. O teologie care face abstracție de cultură riscă să se izoleze într-o sferă abstractă,

<sup>4</sup> Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe ZAMFIR, *Dialogul dintre teologie și cultură în perspectiva misiunii Bisericii, în viziunea părintelui academician Dumitru Popescu*, p. 190.

care nu ține seama de realitățile lumii în care trăim. Dar nici cultura fără teologie nu se poate înălța spre sfera valorilor eterne spirituale, personalizate în Dumnezeu, ca să poată da la iveală opere de mare valoare spirituală sau artistică și pentru ca lucrarea ei să contribuie la renașterea spirituală și morală a neamului. Biserica este chemată să continue tradiția dialogului dintre teologie și cultură, așa cum au procedat Părinții Bisericii și așa cum s-a afirmat în perioada interbelică din țara noastră, și să netezească calea unui dialog cu oamenii de cultură, care sunt dispuși să participe la un astfel de dialog, fiindcă acest lucru face parte din procesul de integrare a Bisericii în viața societății noastre.”<sup>5</sup>

Aceste cuvinte au constituit motivația intrinsecă a profundeii preocupări manifestată de preotul profesor Dumitru Popescu în dezvoltarea raportului dialectic dintre teologie și cultură. Aceste cuvinte reprezintă în același timp laitmotivul acestui demers științific, concretizat prin elaborarea studiului de față.

## 2. Preotul profesor Dumitru Popescu, teolog și om de cultură

Având o puternică preocupare în ceea ce privește evidențierea relației dintre teologie și cultură, preotul profesor Dumitru Popescu îmbină contribuțiile predecesorilor săi și experiența eclezială, cu o permanentă înnoire a abordărilor sale teologice, având în permanență atenția îndreptată pe de o parte la viața Bisericii iar pe de altă parte, la provocările venite din partea culturii și științei contemporane.

Rezultatele acestei permanente preocupări sunt materializate printr-o serie de cărți, toate acestea fiind caracterizate de un lucid spirit critic, o abordare dialectică și o puternică fundamentare teologică. Câteva dintre aceste lucrări sunt: *Teologie și cultură*<sup>6</sup>; *Ortodoxie și Contemporaneitate*<sup>7</sup>;

---

<sup>5</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 66.

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

<sup>7</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Ortodoxie și Contemporaneitate*, Editura Diogene,

*Hristos, Biserică, Societate*<sup>8</sup>; *Omul fără rădăcini*<sup>9</sup>; *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*<sup>10</sup>.

Pentru modul original în care a abordat legătura indisolubilă dintre teologie și cultură, pentru analiza profundă și pragmatică totodată, în anul 1995, preotul profesor Dumitru Popescu primește din partea Academiei Române Premiul "Vasile Conta", la Secția de Științe Filosofice, Psihologice și Pedagogice, pentru volumul *Teologie și Cultură*. Această distincție reprezintă atât o deschidere din partea Academiei pentru valorile promovate de teologie, cât și o recunoaștere a relației dintre teologie și cultură. O astfel de relație nu trebuie să conducă la o excludere reciprocă ci la un dialog constructiv cu efecte benefice pentru ambele părți.

În ceea ce-l privește pe teolog, acesta nu trebuie să excludă sau să diabolizeze cultura în care trăiește, ci trebuie să aibă capacitatea de a decanta aspectele pozitive, folosindu-le mai apoi ca puncte de plecare în dialogul cu cultura vremii. Pornind de la această premisă, preotul profesor Dumitru Popescu, inspirat de exemplul Sfinților Părinți – Vasile cel Mare, Grigore de Nazians, Ioan Gură de Aur sau Maxim Mărturisitorul – adoptă în abordarea culturii atât o metodă bazată pe dialectică, cât și una selectivă, considerând că teologia și cultura nu sunt două domenii separate, dar nici nu se confundă. Potrivit acestei abordări, Evanghelia se exprimă într-un anumit context istoric, făcând apel la cultura acelui context.

O teologie care ignoră aspectele culturale ale vremii riscă să devină irelevantă pentru lumea contemporană. De asemenea, o cultură care face abstracție de valorile teologiei, în pofida indubitabilelor realizări materiale, științifice sau tehnice, este lipsită de profunzime spirituală, conducând la totala autonomie a omului față de Dumnezeu, smulgându-l din transcendent și transformându-l în prizonierul acestei lumi.

---

București, 1996.

<sup>8</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

<sup>9</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Omul fără rădăcini*, Editura Nemira, București, 2001.

<sup>10</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

Pentru a înțelege toate aceste aspecte, afirma preotul profesor Dumitru Popescu, "este necesar să ai o minte și o trăire curate" sau, după cum spunea Sfântul Atanasie cel Mare,

"o viață bună și un suflet curat și virtutea cea după Hristos"<sup>11</sup>,

"ca să poți discerne, în lumina Revelației divine, care are în centrul ei persoana lui Iisus Hristos, aspectele pozitive ale vieții de cele negative"<sup>12</sup>.

Esențial este de asemenea și

"Duhul descoperirii dobândite prin rugăciuni, singurul care îți va lămuri adâncimile tainelor celor dumnezeiești"<sup>13</sup>

Deosebit de relevante în ceea ce privește preocuparea atât pe plan teologic cât și cultural a preotului profesor Dumitru Popescu sunt și multele studii și articole publicate în revistele de specialitate din țară sau străinătate<sup>14</sup>. În toate aceste lucrări se întrezărește o puternică dorință de înțelegere a sensului existenței umane, credința și rațiunea fiind inseparabile. Pentru o temeinică cunoaștere și comunicare a Adevărului, principiile izvorâte din Revelația divină sunt puse față în față cu ideatica filosofică sau a altor discipline științifice, considerând că

"Rațiunea omului cunoaște pe Dumnezeu atât prin propria lumină cât și prin lumina harului dumnezeiesc. Logosul creator al Tatălui ne ajută să depășim controversile cu pri-

<sup>11</sup> SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *Scrieri*, partea I, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, traducere de Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 153.

<sup>12</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 66.

<sup>13</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt Apologetic la Hexaimeron către fratele său Petru*, în *Scrieri*, partea II, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, traducere de Pr. Prof. Teodor BODOGAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 95.

<sup>14</sup> *Omagiu Părintelui academician Dumitru Popescu*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 11-18.



vire la Revelația naturală și să descoperim legătura sinergică dintre rațiune și har”<sup>15</sup>.

Atestarea înaltei calități atât ca teolog de o deosebită profunzime, cât și ca ilustru și erudit intelectual și om de cultură, vine la 29 noiembrie 2001, când preotul profesor Dumitru Popescu intră în rândurile membrilor Academiei Române. Deosebit de grăitoare în ceea ce privește recunoașterea contribuției adusă în contextul dialogului dintre teologie și cultură, este recomandarea Părintelui Patriarh Teoctist care afirmă în referatul înaintat Academiei:

”...recomandăm pe preotul profesor Dr. Dumitru Popescu, distins teolog al Bisericii noastre, pentru a fi admis ca membru al înaltului for de cultură, pe care îl reprezintă Academia Română. Pășind pe calea iluștrilor săi înaintași, și mai ales, a Părintelui Dumitru Stăniloae, dânsul a contribuit la aprofundarea teologiei ortodoxe în contextul dialogului ecumenic și al misiunii Bisericii, în lumea contemporană. Numeroasele articole, studii și lucrări de specialitate pe care le-a publicat, în care analizează raportul dintre teologie și cultură constituie o dovadă grăitoare a prețioasei sale contribuții teologice.”<sup>16</sup>

În completarea acestei imagini – ca teolog și om de cultură – a preotului profesor Dumitru Popescu, amintim și prezentarea pe care a făcut-o în Adunarea generală a membrilor Academiei, Președintele Secției de Filozofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie, Academicianul Alexandru Surdu. Acesta, făcând referire la personalitatea și opera preotului profesor Dumitru Popescu, a spus:

”Părintele Profesor Dumitru Popescu se distinge printr-o intensă și valoroasă activitate științifică în domeniul teologiei dogmatice și simbolice, orientată îndeosebi pe două direcții principale. Una o constituie urmarea liniei teoretice dezvoltate de iluștrii săi înaintași, care au fost Dumitru Stăniloae, Nichifor Crainic și Nicolae Chițescu, militând pen-

<sup>15</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și filosofie*, în *Revista Academica*, nr. 33, 2004, p. 37.

<sup>16</sup> Pr. Univ. Dr. Marin AIFTINCĂ, *Gând cumpătat, faptă milostivă*, în *Omagiu Părintelui academician Dumitru Popescu*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 33.

tru o teologie ce țintește către depășirea caracterului său pur speculativ și amplificarea, în lumina tradiției patristice, a conținutului ei spiritual, ce are drept scop prioritar transfigurarea omului și a credinței întru Hristos. Cea de-a doua direcție pune în relief legătura indisolubilă între teologie și cultură, conexiune de mare importanță pentru misiunea Bisericii, în lumea contemporană.”<sup>17</sup>

În felul acesta, prin primirea preotul profesor Dumitru Popescu în rândurile membrilor Academiei române, aceasta demonstrează încă o dată că, deși se află în plin proces de refortificare și modernizare, nu abandonează tradiția și adevăratele valori de natură spirituală. O dată în plus, teologia își consolidează poziția în spațiul Academiei, alături de filozofie și alte științe, reafirmând că intelectualismul fără spiritualitate este steril și fără orizont<sup>18</sup>.

Fără a se lăsa copleșit de bucuria acestui moment ci mai degrabă conștient de marea responsabilitate ce-i revine în această nouă poziție, aceea de a păși pe drumul deschis de iluștrii săi înaintași, preotul profesor Dumitru Popescu continuă să pledeze în favoarea unei corecte înțelegeri a Adevărului divin, făcând apel în permanență atât la lumina harului dumnezeiesc, fără de care nu se poate vorbi de o adevărată cunoaștere, cât și la valoarea rațiunii ascunsă în disciplinele științifice, considerând-o un ajutor prețios în vederea înțelegerii, aprofundării și comunicării Adevărului, la cei care nu îl cunosc. Mereu preocupat de aceste aspecte, participă la numeroase reuniuni științifice organizate în țară sau în străinătate unde aduce în atenție teme precum *Teologie și filozofie; Creștinismul și cultura europeană; Unitatea creației într-o lume secularizată; Rațiune și credință; Frumusețea lui Dumnezeu și frumusețea lumii* – acestea fiind doar câteva dintre comunicările care au trezit un deosebit interes.

Un alt moment deosebit de elocvent în ceea ce privește recunoașterea înaltei personalități și a contribuției majore adusă de preotul profesor Dumitru Popescu atât pe tărâm teologic cât și cultural a avut loc în data de 10 iunie 2009, în Aula Magna a Facultății de Teologie Ortodoxă din

<sup>17</sup> Pr. Univ. Dr. Marin AIFTINCĂ, *Gând cumpătat, faptă milostivă*, p. 34.

<sup>18</sup> Louis LAVELLE, *Prezența totală*, traducere de Monica Ilade COSTEA, Editura Timpul, Iași, 1997, p. 12.

Arad. În această zi a avut loc festivitatea în cadrul căreia preotul profesor Dumitru Popescu a primit cel mai înalt titlu academic – Doctor Honoris Causa. În cuvântul de deschidere rostit de Decanul Facultății de Teologie, Profesorul Universitar Doctor Ioan Tulcan, a fost elogiată personalitatea preotului profesor Dumitru Popescu, afirmând că acesta reprezintă o personalitate de primă mărime a teologiei românești contemporane. În completarea acestei imagini, Părintele Episcop Dr. Timotei Sevciciu vorbește despre contribuția preotului profesor Dumitru Popescu la afirmarea culturii creștine în societatea contemporană iar doamna Rector a Universității "Aurel Vlaicu" din Arad, apreciindu-i meritele, îl numește savant, profesor de vocație și lider al generației sale, în contextul culturii și societății contemporane.<sup>19</sup> Și cu acest prilej, tema disertației solemne prezentată de preotul profesor Dumitru Popescu a vizat aceeași coordonată teologico-culturală, având ca subiect

"Creaționismul și evoluționismul", în contextul provocărilor lumii contemporane.

### **3. Paradigme de relaționare a teologiei la cultura actuală, propuse de preotul profesor Dumitru Popescu**

Interferențele dintre aceste două mari domenii – teologie și cultură - sunt inevitabile și cu un spectru de acoperire foarte larg. Modul de relaționare a cunoscut de-a lungul istoriei tendințe de natură extremă, conducând fie la confundarea teologiei cu cultura, fie la excluderea reciprocă. De aceea, s-a asistat uneori la construirea unei teologii irelevante, la proclamarea unor principii doctrinare abstracte, izolate în plan teoretic, pentru că au fost ignorate aspectele culturale ale vremii. Alteori, s-a asistat la o cultură autonomă, lipsită de profunzime spirituală, pentru că în pofida realizărilor în plan științific sau intelectual, s-a făcut abstracție de valorile și principiile teologiei.

Așa cum am afirmat deja pe parcursul studiului nostru, 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 ome-

<sup>19</sup> Pr. Lucian FARCAȘIU, *Prinos de cinstire Părintelui Prof. Dr. Acad. Dumitru Popescu*, în Revista *Teologia*, Nr. 4, Arad, 2008, p. 218.

nirea. Pe de alta parte, teologia are rolul de a purifica și transfigura cultura, eliberând-o de aspectele negative.<sup>20</sup> O astfel de relație însă, nu se produce în mod automat. Ea presupune deschidere din partea ambelor domenii și cultivarea unui dialog permanent. Într-o mare măsură, se poate afirma că acestea există. Puținele excepții nu pot nega realitatea. Cu toate acestea, pentru ca rezultatele dialogului să se ridice la înălțimea scontată, avem nevoie de definirea câtorva principii care să stabilească baza pe care se construiește dialogul, modul în care trebuie purtat cât și finalitatea pe care o urmărește. Fără conturarea acestui cadru, există riscul unui dialog purtat doar de dragul dialogului, sau mai grav, efectele pe termen lung ar putea fi nocive, fie pentru teologie, fie pentru cultură, fie pentru om.

În gândirea teologică a preotului profesor Dumitru Popescu, acest cadru este foarte bine definit. Propunerea pe care o face în vederea unei relaționări corecte a teologiei la cultură are la bază o puternică fundamentare biblică și teologică, o armonizare cu învățătura patristică și o cunoaștere profundă a problemelor și interogațiilor omului postmodern. Astfel, dialectica pentru care pledează preotul profesor Dumitru Popescu, trebuie să fie definită de câteva principii. Caracterul transcendent, universal valabil al acestor principii, le transformă în adevărate *paradigme de relaționare* a teologiei la cultura actuală. Aceste paradigme vizează trei aspecte ale dialecticii dintre teologie și cultură: definesc fundamentul pe care se clădește acest dialog, stabilesc modul de abordare și desfășurare al dialogului, iar mai apoi, definesc scopul urmărit în cadrul acestui dialog.

Primul aspect are în vedere identificarea și definirea fundamentului pe care se poate clădi un dialog constructiv. Potrivit gândirii preotului profesor Dumitru Popescu, acest fundament este *Revelația Divină*.

Al doilea aspect se referă la modul de abordare și de derulare al procesului dialectic. Implică identificarea principiului fundamental, menit să reglementeze acest dialog. Propunerea preotului profesor în acest sens este *modelul abordării selective a culturii, după exemplul Sfinților Părinți*.

---

<sup>20</sup> 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. 9.

Cel de-al treilea aspect vizează sensul eshatologic, finalitatea, scopul urmărit în cadrul acestui dialog. În acest caz, preotul profesor Dumitru Popescu creionează o perspectivă care vizează *transfigurarea în Hristos* a omului, a Bisericii, a culturii, iar în final, a lumii.

#### 4. Modelul Revelației divine

La fel ca în orice alt proces care implică interferența a două părți diferite în principiu, în relația dialectică dintre teologie și cultură este absolut necesară identificarea și stabilirea unui fundament stabil pe care urmează să se clădească întreaga relație. În acest caz, fundamentul dialogului nu trebuie să fie afirmația sau descoperirea de natură științifică, nici concepția despre lume și viață de natură filosofică, ci Adevărul Revelației Divine puternic argumentat biblic și patristic. Nu negăm valoarea progresului științific nici adevărul exprimat adeseori de filozofie. Totuși, consideră preotul profesor Dumitru Popescu,

”nu putem pune semnul de egalitate între teologie și cultură, întrucât cultura, sub anumite aspecte, se poate salva prin teologie, însă teologia nu se salvează prin cultură, ci numai prin Revelație.”<sup>21</sup>

De aceea, la baza dialogului dintre teologie și cultură stă principiul care afirmă că, nu Revelația trebuie adaptată la cultură, ci cultura la Revelație.

Preotul profesor Dumitru Popescu nu se limitează doar la a enunța un principiu sau la a defini o nouă paradigmă, ci se concentrează cu toată seriozitatea în dezvoltarea și explicarea atât a aspectelor de ordin teologic, cât și a implicațiilor practice pe care le are în context contemporan. Astfel, în amplul tratat de teologie dogmatică *Iisus Hristos Pantocrator*, dezvoltă acest capitol important al teologiei – Revelația divină.

În centrul Revelației divine, se află un Dumnezeu pe care dintotdeauna, omul a vrut să Îl afle, să Îl cunoască. La baza acestei intenții, a existat și încă mai persistă o întrebare: Poate fi Dumnezeu cunoscut? Răspunsul nu poate fi simplist, datorită caracterului său ambivalent. Privind

<sup>21</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 74.

prin lentila culturii, a încercărilor și a experiențelor umane eșuate, a propunerilor de natură filosofică sau a raționalității propuse de logica umană, omul sincer va fi nevoit să recunoască: Nu poți să-L cunoști pe Dumnezeu. Este imposibil! Și astfel, va trebui să recunoaștem limitările de ordin științific, filosofic sau religios, insuficiența acestora atunci când este vorba de cunoașterea sau relația omului cu divinitatea. "Căci", spunea la vremea sa Sfântul Grigorie de Nyssa,

"cunoașterea ființei dumnezeiești rămâne neapropiată nu numai oamenilor, ci și întregii firi gândite cu mintea".<sup>22</sup>

Privind din cealaltă perspectivă, a teologiei, răspunsul la aceeași întrebare este categoric și plin de optimism: Da, Dumnezeu poate fi cunoscut. Dar, această cunoaștere este direct proporțională cu măsura în care El dorește să ni se descopere. Acest proces prin care Dumnezeu se descoperă pe Sine, în termeni teologici, poartă numele de Revelație.

În cadrul acestui proces revelațional, Dumnezeul veșnic, ascuns și nevăzut, necunoscut și necuprins cu mintea după ființa Sa, din dragoste pentru oameni, a avut inițiativa de a Se descoperi pe Sine și de a vorbi oamenilor, din dorința ca

"toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (1 Timotei 3, 4).

De ce este deosebit de importantă dobândirea unei înțelegeri teologice corecte în ceea ce privește Revelația divină? Pentru că, există riscul ca, în urma unei înțelegeri greșite sau incomplete, fundamentul dialogului dintre teologie și cultură să fie așezat greșit, consecințele fiind pe măsură. Aceasta se poate întâmpla în momentul în care cele două izvoare ale Revelației divine – Revelația supranaturală și Revelația naturală – sunt individualizate și privite separat, fiind mai apoi îmbrățișate în mod particular de către teologie sau cultură.

Este adevărat că teologia, prin natura și specificul ei, îndreaptă privirile spre un Dumnezeu care s-a revelat pe Sine

<sup>22</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, în *Scrieri*, partea I, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. Pr. Prof. Dumitru STĂNILIOAE și Ioan BUGA, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 73.

”mai întâi prin intermediul proorocilor Vechiului Testament, prin semne și lucruri, iar mai apoi, personal, prin Fiul Său, ca Taină a voii Sale”<sup>23</sup>

În același timp, cultura prin intermediul diferitelor ei componente, vrea să îl explice pe Dumnezeu pornind nu de la aspectele supranaturale, pe care uneori le neagă, alteori le ignoră, ci de la izvoarele naturale ale cunoașterii, de la lumea creată de Dumnezeu, considerând că,

”omul poate cunoaște în chip natural și prin puterile lui firești de cunoaștere, primite de la Dumnezeu”.

Ambele abordări sunt corecte ca formă, dar total greșite ca fond, aceasta pentru că

”Izvoarele cunoașterii lui Dumnezeu sunt două și insepărabile”<sup>24</sup>,

afirmă preotul profesor Dumitru Popescu, această afirmație fiind de fapt baza teologiei cunoașterii lui Dumnezeu din perspectiva Bisericii de Răsărit.

”Biserica Ortodoxă nu face o separație între Revelația naturală și cea supranaturală”<sup>25</sup>,

scrie preotul profesor Dumitru Stăniloae în *Dogmatica* sa. Prin urmare, este important a se înțelege raportul dintre aceste două căi de cunoaștere, și anume: Revelația naturală poate fi cunoscută și înțeleasă în mod deplin, doar în lumina Revelației supranaturale. Acest raport de interdependență și subordonare este susținut de Sfântul Maxim Mărturisitorul care este de părere că Revelația naturală este încorporarea Revelației divine, în persoane și acțiuni istorice.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 42.

<sup>24</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 44.

<sup>25</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1978, p. 11.

<sup>26</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, în *Colecția Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, traducere de Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 151.

Pentru că scopul Revelației, în ansamblul ei, este cunoașterea lui Dumnezeu, trebuie să recunoaștem că omul are capacitatea de a dobândi un anumit grad de cunoaștere în mod natural, prin intermediul capacității proprii de cunoaștere, dăruită de Dumnezeu. Astfel, prin ochii rațiunii, ai conștiinței sau ai intuiției, omul poate privi în jur, la lumea creată de Dumnezeu, pentru ca în raționalitatea și ordinea ei, să-L descopere pe Creator. Cu toate acestea, dacă în acest proces natural nu intervine puterea iluminatoare a Cuvântului divin și cea transformatoare a Duhului lui Dumnezeu, mintea omenească ar rămâne în întuneric sau ar cădea în rătăcire. O astfel de deviere s-a produs în momentul în care Scolastica, prin intermediul Revelației naturale, a căutat să ofere o cale a cunoașterii divine bazată doar pe lumea văzută, făcând abstracție de puterea supranaturală a harului care aduce adevărata lumină. În felul acesta, lumea a dobândit un caracter autonom iar Dumnezeu a fost izolat în propria Sa transcendență.

Despre această relație de interdependență și subordonare a Revelației naturale față de cea supranaturală, vorbește preotul profesor Dumitru Popescu atunci când afirmă că,

”Revelația supranaturală se desfășoară în cadrul Revelației naturale, scoțând în evidență lucrarea lui Dumnezeu, care conduce lumea fizică și istorică pe care a stabilit-o din veci. Lucrarea lui Dumnezeu în cadrul Revelației naturale nu este la fel de accentuată și vădită ca în cea supranaturală. Fără ajutorul Revelației supranaturale omul nu poate depăși panteismul religios sau filosofic, ca să poată cunoaște pe Dumnezeu ca ființă personală. Dar lucrarea lui Dumnezeu din cadrul Revelației supranaturale nu poate fi concepută în afara Revelației naturale, pe care Dumnezeu a înscris-o în ființa omului și a creației, ca aspirație profetică spre scopul lor final”.

Așadar, observația preotului profesor Dumitru Popescu este că

”Revelația supranaturală și cea naturală se susțin și se afirmă reciproc. Revelația supranaturală nu poate exista fără



Revelația naturală, iar Revelația naturală își găsește împlinirea în Revelația supranaturală”<sup>27</sup>

Același principiu îl prezintă părintele profesor și pe parcursul dialogului purtat cu preotul profesor Cristinel Ioja, atunci când este pusă în discuție relația dintre teologie și cultură, dialog consemnat în lucrarea *Teologie și viață*. Acesta afirmă că,

”aspectul natural al Revelației are nevoie de luminile aspectului supranatural al Revelației... Aspectul natural al Revelației îl invită pe om să contemple creația, pentru a se putea ridica cu mintea la Creatorul ei. Fără Revelația divină, mintea omului nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu pe cale naturală. Istoria arată că mintea omului rățăcește și se închină la idoli. De aceea a avut nevoie de Revelația supranaturală.”<sup>28</sup>

De altfel, acest principiu al interdependenței și subordonării din cadrul procesului revelațional, a fost enunțat și zugrăvit în termeni plastici de către Sfinții Părinți, la vremea lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul, explicând acest aspect, afirma că,

”așa cum ochiul nu poate să perceapă cele sensibile fără lumina soarelui, la fel mintea omenească nu ar putea primi vreo vedere duhovnicească fără lumina Duhului. Cea dintâi luminează simțul văzului prin fire spre perceperea corpurilor, cea de a doua luminează mintea spre contemplare, pentru a înțelege cele mai presus de simțuri.”<sup>29</sup>

Referitor la aspectul practic al dialogului dintre teologie și cultură, dialog construit pe fundamentul Revelației divine, preotul profesor Dumitru Popescu este convins că acesta este pozitiv și benefic pentru ambele părți. Pe de o parte,

<sup>27</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 44.

<sup>28</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 75.

<sup>29</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, traducere de Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 126.

"Teologia se întemeiază pe Revelația divină și are rolul de a purifica și transfigura cultura, eliberând-o de aspectele negative",

pe de altă parte,

"Cultura constituie calea prin care Revelația divină se poate integra în viața omului și poate depăși orizontul mărginit al acestuia, ca să descopere pe Dumnezeu..."<sup>30</sup>

Cu toate acestea, trebuie punctat foarte clar faptul că Revelația este obiectivă, nu raționalitatea științei, nici logica rațiunii umane. Revelația divină este criteriul fundamental prin intermediul căruia teologia se poate raporta în mod corect la cultura contemporană. *Modelul Revelației divine* este singurul fundament pe care acest dialog poate fi construit.

## **5. Modelul abordării selective a culturii, după exemplul Părinților Bisericii**

Ca urmare a analizării gândirii teologice dezvoltată de preotul profesor Dumitru Popescu și a aspectelor care vizează raportul dintre teologie și cultură, am putut identifica până în acest punct al lucrării noastre, un prim principiu determinant, și anume: *Modelul Revelației divine*, ca fiind singurul fundament pe care se poate construi un dialog eficient.

Al doilea aspect pus în discuție de către preotul profesor Dumitru Popescu, se referă la modul de abordare și de derulare al procesului dialectic. Acest aspect implică identificarea și definirea unui principiiului fundamental, menit să reglementeze acest dialog. Propunerea părintelui profesor în acest sens este *modelul abordării selective a culturii, după exemplul Sfinților Părinți*.

Am afirmat deja pe parcursul lucrării noastre, caracterul deosebit de complex pe care îl îmbracă acest raport dintre teologie și cultură. Acest fapt poate fi explicat, definind acest raport nu doar ca dialog, ci ca o permanentă și inevitabilă interferență. Mai mult, trebuie să avem în vedere că, orice interferență implică principiul influențării reciproce. Prin urmare, în timp ce teologia își exercită influența benefică asupra culturii, la rândul ei, teologia este vulnerabilă în fața secularismului care caracterizează viața și cultura contemporană.

---

<sup>30</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 65.

Dezvoltând acest capitol al influențelor de natură secularistă în sânul teologiei, preotul profesor Dumitru Popescu recunoaște vulnerabilitatea și punctează atât cauza cât și efectul acestor influențe. Pe de o parte, amintește cauza teologică a secularismului, și anume, ruptura teologică dintre transcendența și imanența lui Dumnezeu.<sup>31</sup> Despre această cauză determinantă a secularismului amintește părintele profesor în dialogul purtat cu preotul profesor 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”.<sup>32</sup>

Această ”eroare” a condus la

”o teologie secularizată... 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”.<sup>33</sup>

În gândirea celor două personalități amintite mai sus, lipsa de spiritualitate din sfera teologiei este rezultatul influențelor negative venite din partea unor teologi afectați de secularism, care nu pot depăși un orizont teologic scolastic, și acre, ne având o perspectivă personală ancorată în Revelația divină, fie cad în plafonare, fie ajung în opoziție cu adevărul Revelat. La polul opus, susțin cei doi teologi, teologul contemporan trebuie să fie un promotor al dialogului constructiv între teologie și cultură. Fără a face abstracție de cultura în care trăiește și slujește, utilizând o abordare selectivă după modelul propus de Sfinții Părinți, teologul modern are obligația să identifice aspectele pozitive din interiorul culturii contemporane secularizate și să le valorifice mai apoi din perspectiva Revelației divine. O astfel de atitudine nu va conduce la conflict, nici la izolarea teo-

<sup>31</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 70.

<sup>32</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 56.

<sup>33</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 54.

logiei de cultură, ci va constitui premisa dezvoltării unui dialog constructiv și benefic pentru ambele părți.

Un alt aspect fundamental care trebuie înțeles în vederea definirii corecte a acestui principiu fundamental care reglementează modul de relaționare dintre teologie și cultură, se referă la caracterul ambivalent al culturii seculare. Datorită metamorfozelor existente de-a lungul istoriei pe scena culturii europene, omul L-a înlocuit pe Dumnezeu, știința și rațiunea au înlocuit teologia iar valorile materiale le-au înlocuit pe cele spirituale. Prin urmare, lumea contemporană a ajuns în mare măsură dominată de cultura secularizată. Generalizarea acestui spirit secular a acaparat aproape toate aspectele vieții omenești, profanând tot ce era până acum interpretat din perspectiva religioasă.<sup>34</sup>

Cu toate acestea, observă preotul profesor Dumitru Popescu, în sânul acestei culturi secularizate putem identifica multe aspecte pozitive. Pe măsură ce aprofundează dimensiunea dialectică a raportului dintre teologie și cultură, părintele profesor face referire în mod frecvent la aceste aspecte pozitive, le identifică, le apreciază la justa lor valoare, evidențiind contribuția acestora la dezvoltarea și progresul civilizației și culturii. Progresul științific și tehnologic fără precedent, cucerirea progresivă a macro și micro cosmosului, descoperirile din domeniul medicinei, capacitatea revoluționară a gândirii, răsturnarea sistemelor totalitare și clădirea unei democrații bazată pe drepturi și obligații, toate acestea aspecte pozitive "ne pot ajuta să pășim pe calea unei societăți mai civilizate"<sup>35</sup>, sau dimpotrivă, pot fi transformate în instrumente ale destructurării naturii și vieții sociale<sup>36</sup>.

De fiecare dată când abordează relația dintre teologie și cultura caracterizată de secularism, preotul profesor Dumitru Popescu, printr-o analiză deosebit de echilibrată, alături de aspectele pozitive, de beneficiile aduse de cultură, le identifică și pe cele negative, acestea având un efect nociv, devastator, asupra spiritualității omului. Utilizând o astfel de abordare, părintele profesor așează în același plan imensul progres științific

<sup>34</sup> Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 188.

<sup>35</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 5.

<sup>36</sup> Olivier CLEMENT, *Adevăr și libertate, Ortodoxia în contemporaneitate, Convorbire cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, traducere de Mihai MACI, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 137.

și tehnologic ce caracterizează cultura europeană, cu regresul spiritual și moral al omului și societății contemporane.

”Factorii economici, financiari și politici au dobândit o importanță considerabilă, în detrimentul preocupărilor de ordin spiritual”,

afirmă preotul profesor Dumitru Popescu.

„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 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.”<sup>37</sup>

Revenind la modul de abordare și de derulare al procesului dialectic dintre teologie și cultura seculară, trebuie să punctăm câteva repere deosebit de importante. În primul rând, la baza teologiei nu trebuie să stea influențele de natură seculară, ci Adevărul absolut al Revelației divine. În al doilea rând, pentru ca teologia să-și împlinească scopul, să fie relevantă, are nevoie de cultură, pentru că doar în interiorul culturii poate intra în contact cu problemele, frământările sau interogațiile omului contemporan. În al treilea rând, teologia, al cărei caracter este neschimbat în esență, se raportează în permanență la o cultură caracterizată de flexibilitate și mutații majore. De aceea, susține preotul profesor Dumitru Popescu,

”teologia... trebuie să facă efortul de a lua în considerare problemele culturii, ale mentalităților omenești în schimbare, spre a dialoga eficient și a răspunde problemelor puse de cultura care reflectă preocupările omului la un moment dat.”<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Omul fără rădăcini*, p. 8.

<sup>38</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară*, p. 7.

Pentru a defini principiul fundamental care să reglementeze modul de abordare și de derulare din cadrul acestui proces dialectic dintre teologie și cultură, preotul Dumitru Popescu ne propune o călătorie virtuală în timp, o întoarcere la Părinții Bisericii. Această propunere este avansată și de către Mitropolitul Emilianos Timiadis, care spune că

”noi trebuie să-i citim permanent... căci aceștia au cunoscut bine situațiile care au existat în timpul lor, analizând scrupulos cauzele și propunând remediile”<sup>39</sup>.

Atât apologetii primelor veacuri, în special Clement Alexandrinul, cât și Părinții Bisericii din secolul IV – Atanasie cel Mare, Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare sau Grigorie de Nazians – au reușit nu doar să poarte un dialog constructiv cu exponenții culturii antice, modelând mesajul Evangheliei într-o formă relevantă pentru vremea lor, dar au și definit principiile de bază ale modelului abordării selective a culturii, model considerat de preotul profesor Dumitru Popescu ca fiind paradigmatic și pentru teologia de astăzi.

Potrivit acestui model, teologul modern nu trebuie să diabolizeze sau să excludă cultura în care trăiește, ci trebuie să cultive capacitatea de a decanta aspectele pozitive, folosindu-le apoi ca puncte de plecare în dialogul cu cultura vremii. În abordarea culturii, teologul trebuie să utilizeze atât o metodă bazată pe dialectică, cât și una selectivă, considerând că teologia și cultura nu sunt două domenii separate, dar nici nu se confundă. Potrivit acestui model de abordare, teologul înțelege că Evanghelia se exprimă într-un anumit context istoric, făcând apel la cultura acelui context. ”Trebuie avut în vedere”, scrie preotul profesor Dumitru Popescu,

”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.”<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Mitropolit Emilianos TIMIADIS, *Preot, Parohie, Înnoire*, traducere de Paul BRUSANOWSKI, Editura Andreiana, Sibiu, 2015, p. 134-135.

<sup>40</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe*

Modelul abordării selective a culturii, elaborat de Sfinții Părinți și propus de preotul profesor Dumitru Popescu, presupune pe de o parte

”efortul de resemnificare sau de interpretare teologică a culturii, pentru că ceea ce poate da consistență culturii, ca rod al minții și sensibilității omenești, nu este rațiunea umană, singura – în stare de bune și de rele, de unde ambivalența culturii – ci rațiunea divino-umană, pe care se clădește teologia”.

Pe de altă parte,

„mai trebuie spus însă că oricât de înalte au fost ideile filosofice despre Dumnezeu, Părinții răsăriteni nu au folosit niciodată cultura pentru explicarea tainei divine”.<sup>41</sup>

Modul de raportare al Părinților Bisericii la cultura lumii antică, a avut la bază ideea că, și în afara granițelor creștinismului se poate ajunge la o anumită cunoaștere a adevărului. Dialogul dintre Pavel și locuitorii din Atena pune în discuție un Dumnezeu pe care aceștia îl adorau fără să îl cunoască (Fapte 17, 23). Acest aspect este preluat de către Apostolul Pavel, este așezat în lumina Revelației și folosit ca punct de plecare și argumentare al mesajului Evangheliei. Preluând acest model, Părinții Bisericii s-au folosit de cultura vremii lor, apelând în mod selectiv la valorile ei, în lumina Revelației divine.

Urmând acest model de raportare a teologiei la cultura actuală, teologul modern trebuie să procedeze asemenea unui schimbător de bani – să verifice fiecare monedă și să păstreze doar pe cea veritabilă, care poartă pe ea chipul regelui. Acest principiu ne este propus de către Clement Alexandrinul<sup>42</sup>. Sfântul Vasile cel Mare<sup>43</sup> și Amfilohie de Iconiu, ne aduce în atenție comportamentul albinelor – acestea zboară peste toate

---

*în lumea contemporană*, p. 70.

<sup>41</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară*, p. 8-9.

<sup>42</sup> Pr. Dr. Daniel BENGĂ, *Metodologia studiului și cercetării științifice în teologie*, Editura Sophia, București, 2003, p. 41.

<sup>43</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri*, partea I, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, traducere de Pr. Prof. Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 569.

florile, evită pe cele otrăvitoare și culeg doar ceea ce este de folos. Aceeași Părinți amintiți anterior ne sfătuiesc să procedăm ca la culesul trandafirilor – culegem florile, dar avem grijă să nu ne înțepăm în spini.

Având în centrul ei acest model al *abordării selective a culturii, după exemplul Sfinților Părinți*, preotul profesor Dumitru Popescu observă că,

”teologia răsăriteană nu a folosit platonismul sau aristotelismul și nu le-a făcut să se dezmință ca sisteme filosofice, pentru ca acestea să se pună de acord cu Ortodoxia. În lumina Revelației divine, teologia ortodoxă a luat din fiecare sistem atât cât era necesar, ca să exprime adevărul de credință în funcție de mentalitatea oamenilor din acea vreme. Ortodoxia nu a pendulat între platonism, aristotelism, esențialism, existențialism, realism... ci s-a folosit, în mod selectiv, de datele filosofiei, ca să deschidă omului calea către Dumnezeu în mod personal.”<sup>44</sup>

Concluzionând pe baza celor analizate în acest capitol, putem afirma că, în ceea ce privește modul de abordare și de derulare al procesului dialectic dintre teologie și cultură, propunerea preotului profesor Dumitru Popescu în acest sens este *modelul abordării selective a culturii, după exemplul Sfinților Părinți*. Acest model presupune din partea Teologiei o totală deschidere, îmbinată cu o maximă prudență. Această metodă de lucru este în deplină armonie cu îndemnul Sfântului Apostol Pavel adresat Bisericii din Tesalonic: ”Toate să le încercați; țineți ce este bine” (1 Tesaloniceni 5,21).

Teologia contemporană, îndreptându-se cu privirea spre Sfinții Părinți, nu trebuie se imite ceea ce au făcut aceștia la vremea lor, nici să repete ceea ce au afirmat ei. Mitropolitul Ioan Zizioulas spunea că

”noi trebuie să-i înculturăm pe Părinți în timpul nostru, să-i aducem în cultura contemporană”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 92.

<sup>45</sup> Ioan ZIZIOULAS, *Teologia Patristică în lumea modernă*, în *Revista Ortodoxă*, Periodic al Episcopiei Giurgului, Seria a II-a, Nr. 24, 2010, p. 7-11.



Dând dovadă de o libertate creatoare, teologul contemporan caută să dobândească mai întâi o înțelegere a problemelor cu care s-au confruntat Părinții la vremea lor, și o înțelegere a motivațiilor care au stat la baza poziției pe care aceștia au avut-o. Apoi, printr-o resemnificare a principiilor descoperite în învățătura sau trăirea Părinților, identifică modalitatea prin care aceste principii pot fi articulate la problemele existențiale ale culturii contemporane.

Identificarea și valorificarea aspectelor pozitive ale culturii, ca urmare a abordării selective, "ajută spiritualitatea și teologia să arate omului calea către Dumnezeu", este de părere preotul profesor Dumitru Popescu, pentru că

"rolul teologiei este acela de a purifica și transfigura cultura, eliberând-o de aspectele sale negative".

Dacă acest aspect este neglijat, spune părintele profesor, efectele sunt negative, pentru că

"o teologie care nu distinge aspectele pozitive și cele negative ale culturii pune bariere uriașe în calea spiritualității creștine și de asemenea, ratează șansa de a deschide cultura spre orizontul valorilor netrecătoare".<sup>46</sup>

## 6. Modelul transfigurării în Hristos

Până în acest punct al studiului nostru, am identificat și selectat din conținutul vastei opere teologice a preotului profesor Dumitru Popescu, două modele în ceea ce privește modul de raportare al teologiei la cultură: *Modelul Revelației divine* – singurul fundament pe care se poate construi acest dialog și *Modelul abordării selective a culturii, după exemplul Sfinților Părinți* – singurul mod corect de abordare și derulare al procesului dialectic.

Alături de aceste două modele propuse de către părintele profesor, se află și cel de-al treilea, care vizează sensul eshatologic, finalitatea, scopul urmărit în cadrul acestui dialog. În acest caz, preotul Dumitru Popescu creionează o perspectivă care vizează *transfigurarea în Hristos* a omului, a Bisericii, a culturii, iar în final, a lumii.

<sup>46</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară*, p. 8-9.

Formularea acestui model de relaționare a teologiei la cultură a fost posibilă în urma analizării perspectivei prezentate de preotul profesor Dumitru Popescu, referitoare la relația dintre Hristos și cultură.

”Domnul Hristos S-a născut într-un anumit mediu și spațiu cultural și geografic. Deci, iată, Însuși Fiul lui Dumnezeu făcut om nu a anulat cultura vremii în care S-a născut”<sup>47</sup>,

afirmă preotul profesor Cristinel Ioja, deschizând un dialog pe acest subiect cu preotul Dumitru Popescu. În cadrul acestui dialog, preotul profesor Dumitru Popescu vorbește despre Hristos ca fiind în centrul culturii și al teologiei, în aceeași măsură. El spune:

”Hristos nu este numai Dumnezeu, nici doar om, ci Dumnezeu și om. În această umanitate a lui Hristos se înscrie și cultura. Cultura nu poate face abstracție de Hristos, după cum nici Hristos nu face abstracție de cultură. Părinții Bisericii au stabilit, odată pentru totdeauna, relația dintre cultură și teologie. Această relație există atâta vreme cât Hristos rămâne Dumnezeu și om în mod nedespărțit. Când Hristos devine mai mult om decât Dumnezeu, atunci vorbim despre o accentuare a culturii în detrimentul relației ei cu teologia, iar când Hristos este mai mult Dumnezeu, atunci vorbim despre o accentuare a teologiei în detrimentul culturii.”<sup>48</sup>

Așadar, în gândirea părintelui profesor Dumitru Popescu, Iisus Hristos - Dumnezeu adevărat și om adevărat, este în centru relației dintre teologie și cultură, definind nu doar valoarea acestei relații, ci și sensul ei final. Pentru a evidenția acest aspect, părintele profesor creionează întâlnirea dintre Hristos și cultură având în vedere trei coordonate majore: cultura Vechiului Testament, cultura Greciei antice și cultura secularizată a societății europene contemporane. Aceste trei civilizații, deși diferite în ceea ce privește perspectiva culturală, spune părintele profesor,

<sup>47</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 73.

<sup>48</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 73.

”scot în evidență însă un lucru deosebit de important, și anume că spre deosebire de celelalte culturi ale lumii vechi sau noi, mai mult sau mai puțin panteiste, Revelația Vechiului Testament a venit cu ideea de creație a lumii, care a depășit confuzia dintre Divinitate și lume, arătând că lumea a fost zidită de Dumnezeu, iar Dumnezeu este Creatorul ei, potrivit referatului din Cartea Genezei. Revelația divină, care și-a găsit expresia ei maximă în persoana lui Iisus Hristos, a eliberat omul de teroarea cosmică și a făcut posibil progresul civilizației și culturii în lume.”<sup>49</sup>

În ceea ce privește întâlnirea Mântuitorului cu cultura Vechiului Testament, părintele profesor Dumitru Popescu începe prin a sublinia un aspect deosebit de important și anume, diferența dintre Revelația Vechiului Testament și cultura Vechiului Testament. Această diferență este evidentă, având în vedere accentul urmărit de acestea. Astfel, Revelația pune accentul pe evidențierea voii lui Dumnezeu, această evidențiere fiind posibilă datorită slujirii profetice. Cultura în schimb, având în centrul ei atât pe Dumnezeu cât și omul, oscilează între accentuarea anumitor aspecte și ignorarea altora. Preotul profesor Dumitru Popescu ilustrează această realitate făcând referire la două pasaje ale Vechiului Testament, contradictorii în aparență – o profeție a lui Isaia, în care se prevestește venirea în lume a lui Emanuil – reprezentarea în formă vizibilă a Divinității, și o poruncă a Decalogului, care interzice în mod categoric închinarea la orice înfățișare a Divinității într-o formă văzută. Contradicția dintre aceste două afirmații este doar aparentă. Cuvintele rostite de Isaia aveau în vedere rolul mesianic al poporului lui Dumnezeu, pe când cea de a doua, avea în vedere contextul idolatru și politeist al națiunilor care înconjurau poporul ales. Cu toate acestea, observă părintele profesor Dumitru Popescu,

”spre deosebire de Revelația divină, care ținea împreună cele două afirmații, cultura Vechiului Testament a pus mai mult accent pe porunca Decalogului, decât pe proorocia lui Isaia și a transformat-o în obstacol îndreptat împotriva lui

<sup>49</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 9.

Hristos, care s-a înfățișat înaintea contemporanilor Săi nu numai ca Fiu al Omului ci și ca Fiu al lui Dumnezeu”.<sup>50</sup>

Acesta este contextul pe care Hristos îl întâlnește în momentul venirii Sale în lume. Cu toate acestea, ca Om, își asumă cultura poporului Său, afirmând astfel valoarea culturii și rolul ei în lucrarea de mântuire. Ca Dumnezeu însă, Hristos a transfigurat această cultură. Argumentul pe care îl prezintă preotul profesor Dumitru Popescu atunci când vorbește despre transfigurarea culturii Vechiului Testament prin Dumnezeirea și Crucea lui Hristos, ne trimite la mesajul Mântuitorului rostit în Predica de pe Munte, mesaj care constituie de fapt esența întregii Sale propovăduiri. Cuvintele rostite de Hristos fac referire atât la cultura poporului Său, cât și la scopul venirii Sale în sânul acestei culturi – asumarea și transfigurarea ei. Acest adevăr este exprimat în mod repetat prin utilizarea expresiilor: ”a-ți auzit că s-a zis...”, cu referire la valorile promovate de cultura Vechiului Testament, și ”...iar Eu vă zic vouă”, indicând astfel atât superioritatea lui Hristos în fața vechii legi, cât și scopul venirii Sale în lume:

”Hristos n-a venit să strice legea, ci s-o împlinească, adică să o transfigureze, nu numai cu vorba, ci și cu fapta, prin întreaga Sa operă de răscumpărare.”<sup>51</sup>

Astfel, Hristos a asumat cultura și legea Vechiului Testament, pentru ca mai apoi să le transforme într-o nouă lege, superioară celei vechi, legea iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Hristos a transfigurat cultura națională și a introdus-o în circuitul valorilor universale, arătând astfel adevăratul raport dintre creștinism și cultură.<sup>52</sup>

Întâlnirea dintre Hristos și cultura Greciei antice, a fost marcată de existența unui mediu oarecum pregătit pentru primirea Mântuitorului, aceasta datorându-se în mare măsură curentelor filosofice care aveau în centru Logosul și care promovau binele și adevărul. Pe de altă parte, datorită caracterului panteist al culturii antice, Divinitatea era confundată cu lumea iar cultura era divinizată. Această divinizare a culturii era ex-

<sup>50</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 10.

<sup>51</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 11.

<sup>52</sup> Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe ZAMFIR, *Dialogul dintre teologie și cultură în perspectiva misiunii Bisericii, în viziunea părintelui academician Dumitru Popescu*, p. 192.

primată prin venerarea zeităților care stăteau atât în centrul religiei cât și a culturii lumii antice.

Punând în evidență contrastul dintre învățătura creștină afirmată de Revelația divină și valorile promovate de cultura antică, preotul profesor Dumitru Popescu afirmă:

”Și creștinismul vorbește despre o divinizare sau, mai bine zis, de o îndumnezeire a omului, dar nu este vorba de o divinizare a omului de către om, ci de îndumnezeirea omului și a culturii în Hristos, Dumnezeu-Omul, care s-a întrupat pentru mântuirea noastră.”<sup>53</sup>

Datorită coborârii lui Hristos în mijlocul acestei culturi, privirile oamenilor au fost întoarse de la zeitățile păgâne spre adevăratul Dumnezeu. În felul acesta, spune părintele profesor, ”cultura greacă a trecut la transfigurare”.

A treia coordonată a întâlnirii dintre Hristos și cultură, pusă în evidență de preotul profesor Dumitru Popescu, se desfășoară în cadrul culturii secularizate a societății europene contemporane. Această prezență a lui Hristos în viața Bisericii și a lumii contemporane, spune părintele profesor, se datorează prezenței ”Duhului Sfânt, care s-a coborât peste Sfinții Apostoli la Cincizecime.”<sup>54</sup> Vorbind despre cultura contemporană și caracteristicile ei, Nechifor Crainic era de părere că aceasta este de fapt ”cultura antică reînviată.”<sup>55</sup>

Trăgându-și seva din dualismul filosofiei antice, aceasta având un rol marcant asupra mentalității lumii europene, teologia creștină a fost influențată în mod decisiv. Promovarea existenței a două lumi paralele, una inteligibilă, rațională, considerată a fi sufletul acestui univers, cealaltă constând doar din substanță și materie, a deschis drumul căutărilor și aprofundării pornind de la perspective diferite, operând cu mijloace diferite și urmărind finalități total diferite. Concretizarea acestor influențe se vede foarte clar în conturarea celor două mari concepții cosmologice care au influențat nu doar cultura europeană, ci și teologia apuseană, con-

<sup>53</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 13.

<sup>54</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 15.

<sup>55</sup> Nechifor CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iași, 1994, p. 78.

ducând implicit la influențarea raportului dintre teologie și știință – deismul și panteismul.

În deism, Dumnezeu este izolat într-o transcendență inaccesibilă. În panteism, Dumnezeu este confundat cu creația. În deism, este negată sfera realității obiective, este negată valoarea lumii vizibile, materiale, ceea ce contează cu adevărat sunt experiențele spirituale, mistice, prin care omul evadează în final din această închisoare de ordin material. La polul opus, panteismul aduce în prim plan lumea naturală, realitatea pământească, în acest caz, sufletul și valorile spirituale fiind neglijate. Gândirea omului trebuie să fie preocupată nu de aprofundarea unor idei și concepte considerate abstracte, ci, să caute să aprofundeze studiul naturii, al științelor.

Făcând o analiză a mediului teologic și cultural al contemporaneității, preotul profesor Dumitru Popescu este de părere că,

”După două milenii de istorie creștină, lumea contemporană este confruntată de două concepții ”teologice” diferite. Una dintre ele este specifică majorității lumii creștine și este cunoscută sub numele de deism, fiindcă elimină pe Dumnezeu din creație și îl închide într-o transcendență inaccesibilă, iar alta este specifică religiilor orientale, hinduism și budism, care confundă în chip panteist Divinitatea cu creația, întocmai ca și gândirea elenistă. Consecințele care decurg din aceste două concepții nu sunt greu de imaginat. Deismul a subminat bazele spiritualității creștine și a pregătit terenul pentru secularizarea lumii, orientând omul mai mult către valorile materiale decât către cele spirituale. În timp ce Hristos îndeamnă omul să-și strângă comori în cer, omul secularizat se gândește să acumuleze comori pământești, să devină sclavul lumii naturale. La rândul său, panteismul oriental împiedică omul să acționeze pentru transformarea naturii, fiindcă natura se confundă cu Divinitatea și are caracter sacru, opunându-se astfel progresului; dar mai mult decât atât, acest panteism îndeamnă omul să se dispenseze în marele tot, constituind astfel cel mai grav atentat la calitatea de persoană a ființei umane. De fapt, este vorba despre un fel de colectivism antropologic, care militează pentru dizolvarea

identității personale a omului în masa anonimă a unei naturi nedefinite.”<sup>56</sup>

Totuși, afirmă preotul profesor Cristinel Ioja atunci când prefațează dialogul purtat cu părintele Dumitru Popescu,

”noi considerăm că teologia răsăriteană, care se află într-o relație interioară cu spiritualitatea, are capacitatea să depășească dualismele lumii contemporane, să ofere soluții soteriologice și să confere omului și lumii secularizate adevăratul ei sens eshatologic, întrucât creația nu este menită să dispară, ci să devină cer și pământ nou în Împărăția lui Dumnezeu”.

Acest fapt este posibil, continuă profesorul Ioja,

”pentru că teologia răsăriteană nu face abstracția de prezența lui Dumnezeu în creație, ci plecând de la pogorârea lui Dumnezeu în creație vorbește despre urcarea omului la Dumnezeu...”<sup>57</sup>

Același concept a fost afirmat mai înainte de preotul profesor Dumitru Popescu, care spunea că

”lumea n-a fost creată de Dumnezeu pentru a fi exploatată de om pentru interese pur pământești, ci să devină cer nou și pământ nou în Împărăția lui Dumnezeu”.

Această transfigurare a lumii este posibilă doar prin Hristos, Logosul întrupat, spune părintele profesor,

”...pentru că lumea aceasta zidită de Dumnezeu Tatăl prin Logos și mântuită tot prin Logosul care S-a întrupat din iubire negrăită, este destinată să devină Împărăție a lui Dumnezeu.”<sup>58</sup>

Hristos, însă, nu este numai Logosul Creator și Logosul Mântuitor. Este adevărat, Hristos este începutul și mijlocul veacurilor, dar este și

<sup>56</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și Cultură*, p. 77.

<sup>57</sup> Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, p. 11.

<sup>58</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, p. 97-98.

sfârșitul acestui veac. Ca Logos Creator, spune preotul profesor Dumitru Popescu,

”toate lucrurile văzute și nevăzute, de pe pământ și din cer, au fost create în Hristos, după voința Tatălui, prin puterea Duhului Sfânt. În planul veșnic al Tatălui, Hristos constituie, în Duhul Sfânt, centrul de gravitație al întregii creații.”<sup>59</sup>

Totodată, explică părintele profesor,

”fundamentul spiritual al creației în Logosul Creator și raționalitatea ei interioară au o importanță imensă din acest punct de vedere, fiindcă constituie mijlocul prin care Dumnezeu poate modela creația din interiorul ei... către transfigurarea ei ultimă în Hristos”<sup>60</sup>.

La mijlocul veacurilor, Logosul Mântuitor S-a întrupat pentru a putea restaura virtual întreaga creație, prin opera Sa de mântuire, pentru ca lumea să tindă spre restaurarea ei plenară de la sfârșitul veacurilor, această restaurare fiind posibilă tot prin Hristos<sup>61</sup>. Atunci, cerul și pământul transfigurate, vor deveni Cincizecime universală și Tabor generalizat, pentru că, spunea preotul profesor Dumitru Stăniloae în *Dogmatica* sa, revenirea lui Hristos la sfârșitul veacurilor va însemna și transfigurarea în mod desăvârșit a întregii creații. Această revenire

”nu înseamnă numai venirea Logosului pentru a locui în universul creat de El, ci și înălțarea la un stadiu superior de desăvârșire, ca să devină Paradis nemuritor, datorită lui Hristos. Ideea de sălășluire cosmică a lui Hristos în hotarele lumii create, trebuie completată cu cea a transformării creației temporare în creație eternă și nemuritoare. Apariția lui Hristos și transformarea lumii înseamnă și o desăvârșire a acesteia dată de Duhul Sfânt, care este în Hristos, sau o lărgire a Duhului din Hristos asupra lumii. ...Splendoarea Taborului se va extinde asupra întregii creații și lumea va străluci ca

<sup>59</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, p. 61.

<sup>60</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, p. 69.

<sup>61</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, p. 325.



un Tabor generalizat, fiindcă viața divină din trupul lui Hristos va umple întreaga zidire”<sup>62</sup>.

Având în vedere toate aspectele teologice analizate anterior, putem concluda afirmând că sensul eshatologic, finalitatea, scopul urmărit în cadrul raportului dialectic dintre teologie și cultură, este identic cu scopul asumat de Hristos, ca centru al lumii create de El, și anume, *transfigurarea în Hristos* a omului, a Bisericii, a culturii, iar în final, a întregii creații în chip desăvârșit.

## 7. Concluzii

Așa cum am afirmat deja pe parcursul studiului nostru, 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 alta parte, teologia are rolul de a purifica și transfigura cultura, eliberând-o de aspectele negative.

Pentru ca rezultatele dialogului să se ridice la înălțimea scontată, preotul profesor Dumitru Popescu consideră că avem nevoie de definirea câtorva principii fundamentale care să stabilească baza pe care se construiește dialogul, modul în care trebuie purtat cât și finalitatea pe care o urmărește. Fără conturarea acestui cadru, există riscul unui dialog purtat doar de dragul dialogului, sau mai grav, efectele pe termen lung ar putea fi nocive, fie pentru teologie, fie pentru cultură, fie pentru om.

În gândirea teologică a preotului profesor Dumitru Popescu, acest cadru este foarte bine definit. Propunerea pe care o face în vederea unei relaționări corecte a teologiei la cultură are la bază o puternică fundamentare biblică și teologică, o armonizare cu învățătura patristică și o cunoaștere profundă a problemelor și interogațiilor omului postmodern. Astfel, dialectica pentru care pledează părintele profesor, trebuie să fie definită de câteva principii. Caracterul transcendent, universal valabil al acestor principii, le transformă în adevărate *paradigme de relaționare* a teologiei la cultura actuală. Aceste paradigme vizează trei aspecte ale dialecticii dintre teologie și cultură: definesc fundamentul pe care se clădește acest dialog, stabilesc modul de abordare și desfășurare al dialogului, iar mai apoi, definesc scopul urmărit în cadrul acestui dialog.

<sup>62</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 1, p. 390.

Primul aspect are în vedere identificarea și definirea fundamentului pe care se poate clădi un dialog constructiv. Potrivit gândirii preotului profesor Dumitru Popescu, acest fundament este *Revelația Divină*.

Al doilea aspect se referă la modul de abordare și de derulare al procesului dialectic. Implică identificarea principiului fundamental, menit să reglementeze acest dialog. Propunerea preotului profesor Dumitru Popescu în acest sens este *modelul abordării selective a culturii, după exemplul Sfinților Părinți*.

Cel de-al treilea aspect vizează sensul eshatologic, finalitatea, scopul urmărit în cadrul acestui dialog. În acest caz, preotul profesor Dumitru Popescu creionează o perspectivă care vizează *transfigurarea în Hristos* a omului, a Bisericii, a culturii, iar în final, a lumii.

În finalul acestui studiu, considerăm a fi deosebit de relevante cuvintele rostite de preotul profesor 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.”

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 375 - 398

# Unitatea de credință în Statul român din perspectiva relației stat-culte religioase în România secolelor XIX- XX

**Drd. Rareș-Ștefan IONESCU**

ionescu.rares@ymail.com

## **Abstract**

*The Romania of our days it is the result of a lot of works and efforts for the Roman's unity and identity. In this struggle the Churches and the cults from here have supported the national interest. Great merits go to the Romanian Orthodox Churches, the recognized cult by state. In the modern history of Romania, this state has maintained concrete relations with the recognized cults, avow made through the law.*

## **Key words:**

*human rights, freedom, dignity, Christian Church, Romanian Orthodox Church, churches, cults, communism, constitutions.*

## **1. Introducere**

România de azi este efectul unui amplu efort dus cu multă înțelepciune și cu multă sudoare. Un proiect ghidat de ambiție și iscusință, Statul nostru este rezultatul dorinței neîncetate de modernizare și de împlinire a unui vechi vis, de aliniere între marile puteri al Europei.

Sub termenul de *modernizare* intră și respectul și ocrotirea drepturilor omului, între care și cele religioase.

„România modernă a apărut în istorie ca stat prin excelență european: prin istorie, prin cultură, prin proiectul politic și național pe care l-a îmbrățișat a fost și a rămas parte a Europei moderne. Fiind fondată pe o viziune comună asupra demnității umane exprimată prin doctrina drepturilor omului”<sup>1</sup>.

În sprijinul acestor eforturi, un rol important l-au avut și bisericile și cultele din țara noastră, mai cu seamă cel tradițional. În evoluția sa, statul se face partener dialog cu toate cultele existente în diferitele momente istorice, dialog ce a trecut de la sprijin la ofensă, de la dragoste la aver-siune, după cum situația politică o cerea. Partener principal la acest dialog a fost întotdeauna Biserica Ortodoxă Română, cea care va fi atât ocrotită cât și persecutată, după cum vremurile au cerut-o. Ce a fost și este mereu constant, este faptul că biserica tradițională a românilor și a păstrat mereu caracterul de apărătoare fidelă și sinceră a intereselor naționale, lăsându-și amprenta și meritul în toate reușitele statului român. Fructuosul parteneriat este recunoscut atât de legi speciale, cât și de Constituțiile țării, documente care plasează creștinismul răsăritean român la un loc de cinste.

## **2. Unitatea de credință în Statul român din perspectiva relației stat-culte religioase în România secolului XIX**

Printre primii pași ai constituirii României moderne, numim fără a greși, etapele redactării și aplicării Regulamentelor Organice din 1831-1832. Într-o țară separată, dar cu același cuget și spirit, și într-un haos legislativ, se simte nevoia unui corp de legi cu caracter unitar și chiar modernizator. Aflată între două puteri, anume Imperiul Otoman și Imperiul Țarist, Valahia și Moldova au puternic de îndurat autoritatea stră-ină, conform Tratatului de la Kuciuc-Kainardgi din 1774. Deși domnitorul Grigore Ghica al Munteniei deschide premisele unei reforme legislative generale (1827), el nu reușește să își îndeplinească programul.

<sup>1</sup> Victor OPASCHI, „Statul și Cultele religioase în România: un model european”, în *Dialogul Religiilor*, Edidura Adenium, Iași, 2005, p. 270.

Nereușita stă în faptul că, în anul următor, 1828, rușii intră în Țara Românească și, sub îndrumarea Generalului Paul Kisseleff se începe procesul de legiferare pentru cele două țări române<sup>2</sup>. În acest context sunt redactate și adoptate Regulamentele organice ale Valahiei și Moldovei din 1831-1832.

De o deosebită valoare pentru descrierea relației Stat-Biserică la începutul nașterii României Moderne, Regulamentele sunt primele documente oficiale preconstituționale care tratează punctual acest subiect. În corpul dat se descoperă raportări ale celor puteri din perspective administrative și financiare.

Formate din două corpuri distincte, anume Regulamentul Organic al Valahiei, respectiv al Moldovei, se tratează raporturile cu Biserica Ortodoxă atât fragmentar, în diferite articole, cât și la un nivel unitar, prin secțiuni întregi. Se rezervă bisericii un capitol întreg în ambele corpuri legislative, capitol numit, de exemplu, „Clirosul bisericesc și ocârmuirea avuturilor sale” în legiuirea Valahiei. Prima prevedere din cadrul acestui corp este ca pentru înaltului cler se va alege doar din rândul credincioșilor români care sunt modele pentru evlavie și înțelepciunea lor<sup>3</sup>. Alegerea acestora se face de către Adunarea Obștească (echivalentă unui parlament unicameral), conform legilor țării<sup>4</sup>, dintre cei trei episcopi în exercițiu ai Râmnicului, Buzăului și al Argeșului, urmând ca ulterior să primească confirmarea Patriarhului Imperiului Țarist<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, Vol. I, Editura Interpretările Eminescu, București, 1944, P. IV-V.

<sup>3</sup> Art. 359: „Ca să se pazească cu toată întregimea vechile prerogative a clirosului Valahiei și să se întâmpine de acum înainte tot abuzul, ce s’au fost introdus în ierarhia bisericească, mitropolitul și episcopii cei în lucrare, după întocmitoarele legi ale țării, să vor alege dintre bisericașii pământeni, cunoscuți pentru a lor pilduită evlavie, statornică învățătură și cercată destoinicie.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 127.

<sup>4</sup> Art. 359: „Alegerea acestor duhovnicești păstori să va face după drepturile și obiceiurile țării de către Obcinuita Obștească Adunare dinpreună cu boierii din treapta dintâiu ce nu vor afla mădularii ai aceștii adunări.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 127.

<sup>5</sup> Art. 360: „Mitropolitul să va alege dintre trei episcopi, ce vor fi în lucrare, adecă ai Râmnicului, al Buzăului și al Argeșului, având calitățile cerute după articolul de mai sus și va primii după vechiul obicei canoniceasca întărire de la Patriarhul Țaringradului.”,

Mitropolitului Țării Românești îi va reveni obligația de a „cârmui după canoanele bisericești și după pravilele și obiceiurile ce sânt legiuite până acum în țară”<sup>6</sup>.

În cadrul articolului următor, se garantează înaltelor fețe bisericești dreptul acestora de a-și rândui și de a face numirile slujitorilor la nivelurile inferioare<sup>7</sup>.

În cadrul articolelor 362 și 363 sunt atinse aspecte de ordin financiar. În primul dintre paragrafele amintite se reglementează taxele bisericești, taxe care se cer a fi uniforme pentru toată țara, fiind redactate de mitropolit și analizate de parlament<sup>8</sup>. În continuarea amplului articolul 363, se trasează o serie de limitele ale relației stat – biserică din perspectiva obligațiilor financiare.

Posesoare a multor terenuri, așezările religioase intră sub analiza unui corp de control al statului. Acesta va avea în vedere cercetarea tuturor averilor, precum și parcursul resurselor și bunurilor materiale ale acestora. Sunt reclamate de către stat administrările defectuoase și nefavorabile țării, fapte ce facilitau pierderea unor mari sume de bani în favoarea unor așezăminte din afara granițelor.

„Pentru abuzurile și dărapănările făcute foarte adesea de către egumenii mănăstirilor celor închinat, la carii ocârmuirea avuturilor bisericești s’au fost încredințat, este neapărat ca această pricină să se pue în bună orânduială”<sup>9</sup>.

---

*Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 127.

<sup>6</sup> Art. 359, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 127.

<sup>7</sup> Art. 361: „Mitropolitul și episcopii vor fi nestrămutați într’ale lor numiri, afară numai la întâmplare de abateri din duhovniceștile lor datorii și de o purtare politicească vătămătoare Statului, dovedită de Obicinuita Obșteasca Adunare și cunoscuta de Domn.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 127.

<sup>8</sup> Art. 363: „Cuvincioasele simbrii a iconomilor și a protopopilor, precum și dările pentru botezuri, cununii, îngropări, să vor hotări printr’un regulament ce să va alcătui de mitropolitul dinpreună cu episcopii în lucrare și cu logofătul Trebilor Bisericești. Acest regulament să va da de Domn în cercetarea Obcinuitei Obșteștii Adunări și după toate cuviințele, va avea putere de lege”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 127.

<sup>9</sup> Art. 360: „Mitropolitul să va alege dintre trei episcopi, ce vor fi în lucrare, adecă ai Râmnicului, al Buzăului și al Argeșului, având calitățile cerute după articolul de mai sus și va primii după vechiul obicei canoniceasca întărire de la Patriarhul Țaringradului.”,

Astfel, pentru aceste așa-numite abuzuri în domeniul administrării bunurilor bisericești naționale se va organiza o comisie de verificare și anchetare, comisie ce va avea putere decizională în domeniul resurselor de capital ale celor analizate. Se prevede că, în situația descoperirii unor ilegalități, o anumită parte din venituri va fi cedată administrației statale. În componența acestei comisii se va afla nu doar logofătul din domeniul problemelor bisericești și un număr de patru boieri, ci și mitropolitul – ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe și câte un reprezentant al Sfântului Mormânt, al Muntelui Sinai, Sfânta-Augura<sup>10</sup> și Rumelii<sup>11</sup>. Nu vor face excepție nici mănăstirile neînchinat. Și lor le sunt rezervate comisii de analiză privind utilizarea veniturilor proprii<sup>12</sup>. În cadrul aceluiași articol se declară interesul puterii lumești de supraveghere a administrării tuturor averilor mănăstirești, mobile și imobile precum și a școlilor teologice<sup>13</sup>.

Un aspect foarte important este redat în articolul 363. În cadrul acestuia se numește faptul că Domnul țării, cu sprijinul unui funcționar, are dreptul de a supraveghea activitatea întregului cler din Țara Românească și ca acesta să nu încalce legile țării<sup>14</sup>.

---

*Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 127.

<sup>10</sup> Muntele Athos.

<sup>11</sup> Provincie istorică care cuprindea Constantinopol, Salonic, Tracia, Macedonia, Moesia, Grecia Centrală și partea europeană a Turciei actuale.

<sup>12</sup> Art. 363: „Vor fi orânduți mādulari ai aceștii comisii pentru mănăstirile neînchinat la locuri streine și patru bisericași pământeni aleși de către mitropolitul și carii vor fi părtași întru toate chibzuirile comisii de câte ori se va urma pentru aceste mănăstiri.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 127.

<sup>13</sup> Art. 363: „Tot la căderile marelui logofăt să cuvine atât privigherea asupra orcăruierei avuturilor mișcătoare și nemișcătoare a tuturor mănăstirilor și schiturilor a celor sloboade din prințipat, cât și asupra școalelor teologhicești pentru care va îngriji dimpreună cu arhiereul eparhii, ca toate regulile ce se vor întocmi printr'un deosebit regulament asupra profesorilor, știinților și buneii orânduiei să se păzească întocmai întru toate.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 128.

<sup>14</sup> Art. 363: „Domnul prin mijlocirea marelui logofăt al Pricinilor Bisericești, priveghează ca tot clirosul din Valahia să se poarte cu bună orânduială și să nu calce pravilele și legiurile cele așezate într'acest prințipat.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 128.

Remarcă nu este deloc exagerată și se arată a fi foarte necesară conducătorilor țării. Preoții aveau o autoritate foarte mare mai ales la nivelul parohiilor, acolo unde oamenii comunității îl vedeau ca pe niște adevărați cârmuitori al lor. Este bineștiut faptul că slujitorii Sfântului Altar puteau fi și sprijinitori ai administrației, cât și opozanți ai acesteia. Ei puteau susține și facilita implementarea deciziilor sau a reformelor statale, dar în aceeași măsură, ei puteau îngreuna sau chiar bloca autoritatea statului, ducând astfel la turburare în popor<sup>15</sup>. Ca instrument de pedeapsă, aceștia vor fi cercetați în fața Mitropolitului și a unui înalt reprezentant al domnului. Tot în vederea menținerii controlului asupra organizării bisericești și a influenței clericilor, se prevede în articolul numit mai sus (Art. 363) ca administrația statală să fie înștiințată privind structurarea teritorială bisericească<sup>16</sup>. Asemenea, mutarea sau plecarea stareților de la o mănăstire la alta să fie făcută doar cu înștiințarea statului<sup>17</sup>. Hirotoniile se cer a fi făcute și ele doar cu știința domnului, în baza unui raport al persoanei ce vine spre preoție, dosar aprobat de către mai marele țării<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Art. 363: „Când vreunul din partea clirosului bisericesc să va amesteca la lucrurile care privesc numai la orcărmuirea Domnului, pricinuind printr'aceasta turburare la liniștea și buna orânduială a publicului, ori va intra în cercetare de pricini care privesc la judecătorile politicești, precum și când va călca pravilele și legiurile acestui prințipat, ori nu să va purta cu bună orânduială după al său haracter, atunci logofătul Pricinilor Bisericești va face cunoscut Domnului pe aceia li va cere ca să se dea vinovatul în cercetarea părintelui mitropolit, față aflându-să și marele logofăt, spre a să judeca și a-și lua căzuta pedeapsă.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 128 .

<sup>16</sup> Art. 363: „Nici un schit sau mănăstire sau vreun alt chinovion nu să poate întocmi în Valahia fără a să da de știre mai întâiu marelui logofăt ca printr'însul să ia voia și slobozenia Domnului.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 128.

<sup>17</sup> Art. 363: „Asemenea și nici un egumen să nu poate așeza pe la toate mănăstirile, în toată țara, până a nu să înfățișa Domnului prin marele logofăt dinpreună cu mitropolitul și până a nu să întări de Domn, fără a să îndatora să plătească vreun ban subt nici un fel de numire; așijderea și orice stariț să va alege, numaidecât să se facă cunoscut marelui logofăt.”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 128.

<sup>18</sup> Art. 363: „Hirotoniile diaconilor și a preoților, fiind trebuință a să urma pe temeiurile legiurilor ce sînt pentru ceaasta, de acum înnainte nici un diacon sau preot nu să va hirotonisi până a nu face marele logofăt raportul său către Domn, arătând atât trebuința ce este, cât și că s-au priimit de vrednic de către arhiereul cel ce va fi să se hirotonească și până a nu da Domnul voe și slobozenia în scris pentru aceasta.”, *Regulamentele Or-*



Se arată o cinste deosebită față de membrii clerului, precum și o dorință de a se ridica țara la un grad superior de civilizație. Este, așadar, asigurată fețelor bisericești protecție din partea administrației statale. Sunt ocrotiți membrii clerului în fața organelor civile, atât în ceea ce înseamnă slujirii liturgice sau administrativ-bisericești, cât și în viața mi-reană. Cercetarea și sancționarea acuzatului se face în fața judecătoriilor laice. Tot în domeniul relației clerului cu instanțele de judecată, se decide ca preoții care sunt în procese să aibă obligația de a-și angaja un avocat, astfel încât ei să nu participe la înfățișările din proces<sup>19</sup>. Excepție vor face preoții care au o stare materială proastă și nu își pot permite un avocat<sup>20</sup>.

Ca recunoaștere a cultului ortodox din țara noastră stă, alături de menționarea *clirosului bisericesc* în cadrul acestor acte de mare importanță, și grija administrației pentru învățământul religios. Astfel, în acest regulament, se garantează susținerea cheltuielilor pentru seminariile teologice de la București și de la Craiova<sup>21</sup>.

O altă dovadă a încrederii oferite bisericii este și faptul că se pune în grijă ei redactarea actelor de stare civilă<sup>22</sup>. Sarcina va sta pe seama clerului până în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza, cel care, prin una din reformele sale, mută acest serviciu în îndatorirea administrațiilor locale.

Deși asemănătoare, articolele din cadrul legiurii pentru Moldova prezintă multe particularități. Și aici se tratează cu respectul cuvenit cultul ortodox. Chiar mai mult, prevederile ce fac raportare la Biserică sunt mult mai numeroase, precum și mai precis formulate. Ca și în prezentările de mai sus, este rezervată o parte specială alegerii clerului. Se prezintă faptul că mitropoliții și episcopii vor fi aleși numai din „bisericașii adevărații pământeni”, spre „a opri alunecarea abuzurilor întru ierarhie bisericească”<sup>23</sup>. Mitropolitul, la rândul lui, va fi ales dintre episcopii

---

*ganice ale Valahiei și Moldovei*, p. 128.

<sup>19</sup> Scopul este de a și destabiliza egumenii greci, care, aflându-se în procese împotriva statului român, își angajau avocați greci.

<sup>20</sup> Art. 363, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 128.

<sup>21</sup> Art. 65, alin 12, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 17.

<sup>22</sup> Art. 151, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 71-72.

<sup>23</sup> Art. 411: „Spre a păstra întru toată sfințenie, vechile drituri și prerogative a clirosului Moldovii, spre a opri alunecarea abuzurilor întru ierarhie bisericească, mitropolitul și episcopii eparhioți vor fi aleși pe pământestile legiuitele așazământuri, numai din

eparhioți ai Romanului și al Hușului, el primind recunoașterea de la Constantinopol<sup>24</sup>. Acesta, precum și episcopii, se bucură de stabilitatea funcției pe care o dețin, nefiind schimbați decât pentru situații de abatere dogmatică, liturgică, administrativ-bisericescă sau civilă. Scoaterea din funcție a unuia din cei mai sus amintiți se poate face numai după o judecată într-un consiliu format atât din ierarhi, cât și din boieri<sup>25</sup>. Tot în domeniul organizării slujirii pastorale, se cere ca hirotoniile să fie făcute doar din rândul absolvenților de seminare teologice. De asemenea, aceștia, se obligă la plata tuturor costurilor de învățământ și a celor auxiliare învățământului dacă nu vor mai dori hirotonia, la finalul anilor de studii. În caz contrar, nu se va mai da acces acestora la nicio slujba în domeniul poliței sau al administrației. Se mai reglementează aici și vârsta de primire în școala teologică<sup>26</sup>.

Cu foarte mult interes se tratează drepturile și obligațiile stat-cult din aspectul financiar. Și în Moldova se decide înființarea unei comisii de studiu a averilor mănăstirești. Sub conducerea mitropolitului Moldovei, se va analiza toate veniturile bisericilor și mai ales ale mănăstirilor și se va verifica legalitatea finanțării așezămintelor din afara țării<sup>27</sup>. Scopul acestui departament este

„a să disființa fără întârziere abuzurile acum înrădăcinate  
și de a să regularisi ocârmuirea averilor acestor mănăstiri”<sup>28</sup>,

cercetând actele originale.

Se asigură Mitropoliei Moldovei un sprijini financiar mult mai ridicat decât în Valahia. Alături de obișnuitele suporturi financiare, articolul 417

---

bisericașii adevărați pământeni, de o pilduitoare evlavie, cu bune științi și doveditoare vrednicii, de la care derază ținerea și păzirea învățăturilor Sfintei noastre relighii și povățuirea turmei pe calea mântuirii.” *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 338.

<sup>24</sup> Art. 412, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 338.

<sup>25</sup> Art. 413, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 338.

<sup>26</sup> Art. 415, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 388.

<sup>27</sup> Art. 415: „Această comise va înscrie averile fiștecăria mănăstiri, va reglarisi a lor cârmuire și va adeveri totimea veniturilor, asupra cărora să va luoa o parte ce este hotărâtă pentru ținerea așezământurilor de faceri de bine, precum: seminaru, shoale publice și altele”, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 388.

<sup>28</sup> Art. 415, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 388.

prevede și ștergerea tuturor datoriilor mitropoliei și episcopiilor, cu mențiunea că, orice următor împrumut al acestora se va face doar cu acordul Obșteștii Adunări și cu al Domnului țării<sup>29</sup>. Revenind la categoria obișnuită de suport financiar, în secția II, articolul 74. IX, se prevede obligația Statului din Moldova de a oferi pensii cinului monahal de la mănăstirile Agapia și Văratice. O altă interacțiune stat-cult religios, o raportare ce dovedește și recunoașterea cultului creștin de către stat, stă în același articol 74, din secțiunea ce privește cheltuielile de stat. Astfel, se arată grija instituției statale de a sprijini Biserica Ortodoxă din Moldova prin susținerea financiară totală a unei școli teologice.

Foarte interesantă este și anexa A, intitulată „Pentru așăzământul tagmei bisericești din toată țara”<sup>30</sup>. Sunt redată aici prevederi privind numărul slujitorilor bisericești în funcție de mărimea comunității, faptul că aceștia au dreptul de a primi o cotă parte de pământ, pământ îngrijit de comunitate, de la sădire până la așezarea recoltei în curtea slujitorilor bisericii, fie preot, diacon sau chiar dascăl, precum și dreptul de scutiri de taxe și de dări<sup>31</sup>. Se dă în sarcina credincioșilor înstăriți pregătirea și ducerea la altar a vinului și făinii curate pentru prescuri, precum și a altora de trebuință<sup>32</sup>. În această anexă se prevede, spre deosebire de reglementările din Valahia, că slujitorul Sfântului Altar este obligat la prezența sa în caz de judecată<sup>33</sup>.

Sunt însă și directive care descriu obligațiile Bisericii față de Stat. Astfel, dacă pentru unele așezăminte se asigură o scutire de obligații financiare, se cer altora să se îngrijească de nevoile proprii ale clerului și gospodăriei precum și, după caz, să finanțeze seminariile (cum se cere mănăstirii Scocola) sau chiar spitale (sarcină dată mănăstirii Neamț)<sup>34</sup>. Tot

<sup>29</sup> Art. 417, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 388.

<sup>30</sup> *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 204.

<sup>31</sup> Art. 1, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 205.

<sup>32</sup> Art. 4, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 205.

<sup>33</sup> Art. 2, *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 205.

<sup>34</sup> „Partea din veniturile de toate moșile și acareturile mănăstirești, atât a celor ce atârnă dela scaunile mitropoliei și a episcopilor Moldovei, precum Slatina, Râșca celelante, cât și a celor ce sânt închinat la mănăstirile streine, precum Golia, Galata, Triisfetitele și celelante, vor fi scutite de aceste dări. Sf. Spiridon, care ține spitalul, mănăstirile Neamțul, Săcul, Varaticul, Agapia Floreștii, unde sânt așezate și să țin soboară de că-

în același document, se obligă Episcopiile Romanului și Hușilor să ajute așezământul de la Socola, în chestiunea mai sus amintită. Spre finele acestora, se argumentează motivele pentru care Statul se raportează la principalul cult în vederea cerințelor mai sus amintite. Se motivează că, alături de puterea financiară pe care Biserica are, scopul primordial al așezării creștine este împlinirea faptelor bune. Pentru buna administrare a tuturor sarcinilor, se lasă instituției de cult dreptul de reglementare propriu a taxelor pentru serviciile religioase.

În același corp, se pune în seama Bisericii obligația de a redacta actele de stare civilă. În consecință, mitropolii și episcopii sunt îndemnați la supravegherea întocmirii acestor documente la nivelul protopopiilor și, mai departe, al parohiilor<sup>35</sup>. Acestea din urmă, au obligația de a nota în cataloage speciale – data, numele precum și porecla, adresa, vârsta, ocupația și semnătura – după caz – pentru cei ce se nasc, se căsătoresc sau mor. Acestea vor fi trimise la finalul anului protopopiilor<sup>36</sup>. Se prezintă obligația ierarhului, precum și a împuternicitului statal de a da certificate de naștere, căsătorie sau deces la cerere, fără taxă<sup>37</sup>. Comparativ cu Valahia, în Moldova sunt mult mai precise îndrumările în domeniul redactării actelor de stare civilă de către Biserică.

Ca un prim rând de concluzii, prin aceste corpuri legislative se reliefează importanța Bisericii Ortodoxe în nașterea României moderne. Tratatul cultului ortodox ca un subiect real și important de discuție este nimic altceva decât dovada aprecierii acestuia drept cultul majoritar. Din rândurile citite mai sus, Biserica Ortodoxă (deși nerecunoscută la acea dată oficial ca autonomă și autocefală) este caracterizată de maturitate și unitate. Cu toate că pe teritoriile date au existat și alte culte decât cel

---

lugări și de călugărițe, asămenea și mănăstirea Socola, hotărâtă pentru așezarea seminariului. Însă în privirea îndămănării mănăstirii Neamțului, aceasta va ținea cu a sa cheltuială, în Târgul Neamțului, un spital pentru triitzăci bolnavi partea bărbătească și femeiască, în care spital va avea tot cu a sa cheltuială, un doftor, un spițări și toate cele trebuincioase, după reglementul ce sa va face de obște, pentru toate spitalele țării.” *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 192.

<sup>35</sup> „Ingrijirea acestei părți se cuvine a o avea mitropolitul și eparhioții episcopi cari vor privighia neîncetat întru a se împlini de protoerei și erei cu toata scumpătatea cele hotărâte prin aceste puneri la cale.” *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 270.

<sup>36</sup> *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 270-271.

<sup>37</sup> *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, p. 271.

ortodox, doar acesta din urmă se bucură, nu doar de drepturi și libertăți, ci mai ales de recunoașterea totală din partea Statului.

În aceeași măsură Statul mărturisește și el meritele și eforturile Bisericii în viața socială și culturală comunităților. Casele de îngrijire, spitalele și mai ales unitățile de învățământ<sup>38</sup> aduceau mult sprijin unui administrații aflate în plin proces de dezvoltare.

Un următor moment de referință în relația istorică Stat-Biserică este înfățișat sub numele reformelor domnului Alexandru Ioan Cuza. ExpONENT PRIM al înfăptuirii Unirii și al ceea ce va avea să fie România Modernă, guvernarea lui Cuza își va pune amprenta și în ceea ce înseamnă raporturile dintre Biserica și Stat. Notăm aici *Legea asupra instrucțiunii*, dată în anul 1860 cu rolul de organizare totală a învățământului teologic<sup>39</sup>. O altă reglementare a Guvernului Cuza va fi aceea prin care se obligă ca slujbele să fie făcute în totalitate în limba română și nu în grecește<sup>40</sup>. Însă reformele cele mai cunoscute în raport cu Biserica sunt cele ale secularizării averilor mănăstirești. În situația în care mănăstirile închinatelor primeau sume foarte mari de bani din țară, sume ce ajungeau doar în veniturile proprii ale egumenilor greci și nu erau folosite în scopurile administrative și sociale propuse, se dorește stoparea acestei stări defavorabile atât țării cât și așezămintelor neînchinatelor de aici<sup>41</sup>. Măsurile, inițial dedicate doar mănăstirilor închinatelor, vor fi aplicate tuturor organizărilor monahale din țară<sup>42</sup>, tocmai pentru a nu se acuza statul român de discriminarea egumenilor greci<sup>43</sup>. Ca urmarea acestei politici, un sfert din teritoriul țării intră în patrimoniul statului<sup>44</sup>. În perioada viitoare se vor da și alte legi cu referire directă la Biserica Ortodoxă Română. Astfel se pune în discuție *Legea călugăriei* – lege care limita accesul în monahism, *Legea*

<sup>38</sup> Susținerea și meritele Bisericii Ortodoxe, în special în materie de învățământ sunt recunoscute și în articolul 419. Aici se recunoaște școala din cadrul Mănăstirii Trei Ierarhi.

<sup>39</sup> Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române., București, 1994, Vol. III, p. 115.

<sup>40</sup> Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 116.

<sup>41</sup> Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 116.

<sup>42</sup> Florin CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului Român*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 233.

<sup>43</sup> Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 119.

<sup>44</sup> Florin CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului Român*, p. 234.

*sinodală* – ce avea scopul de a unifica Biserica Ortodoxă din Valahia și Moldova sub aceeași autoritate sinodală – pas și al întăririi unirii dintre cele două țări și *Legea pentru numirea de mitropoliți și episcopi eparhioți în România* – prin care Domnul avea autoritatea de numire a acestora. Deși reformatoare și cu un caracter puternic naționalist, împotriva acestor proiecte se vor întoarce o parte din înaltul cler ortodox, cler care își considera drepturile încălcate<sup>45</sup>.

Tot în descrierea raporturilor dintre stat și culte intervine și *Legea pentru înmormântări*, lege în care se cerea ca toate cultele existente în România să își organizeze cimitirele la cel puțin 200 de metri în afara localităților sau comunelor, iar înhumările în locașurile de cult să fie interzise<sup>46</sup>.

Observăm prin aceste ample și ambițioase proiecte, înainte de toate, respectul și dorința de prosperitate în ceea ce privește România. Ca un fapt adiacent, este pusă în evidență relația Stat-culte (în special cu Biserica Ortodoxă, majoritară fără dubii și la acea vreme). Se recunoaște Ortodoxia Română ca un real partener de dialog și un viabil sprijin în vederea modernizării și a întăririi unității spre Marea Unire. Elemente demne de atenție sunt regăsite în *Legea pentru înmormântări*, deoarece aici sunt tratate și alte culte decât cel majoritar al țării. Se dovedește o tratare cu respect a organizațiilor religioase, o tratare, însă, ce este conformă nevoii și realității țării din mijlocul secolului XIX.

Pas marcat în istoria țării și mai ales, în cea a relației Stat-Culte este descris prin Constituția de la 1866<sup>47</sup>. Cadrul istoric este unul la fel de complex și de nesigur ca și cel dinainte<sup>48</sup>. Ajuns la domnia României Mici, Carol I are pe lista de priorități o Constituție care să ofere o siguranță și mai mare fragilului stat. Se decide astfel adoptarea unei Constituții moderne pentru Europa acelor vremuri, act normativ ce avea la bază Constituția Belgiei din 1931<sup>49</sup>. Piatră de temelie a unei țări libere și independente, prezentul do-

<sup>45</sup> Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 121-127.

<sup>46</sup> Chiru C. COSTESCU, *Colecțiune de Legi, Regulamente, Acte, Deciziuni, Circulări, Instrucțiuni, Formulare și Programe*, Editura Institutul de Arte grafice C. Sefta, București, 1916, p. 402.

<sup>47</sup> *Constituția României din 1866*,  
[http://www.cdep.ro/pls/legis/legis\\_pck.http\\_act\\_text?id=37755](http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.http_act_text?id=37755), accesat la 06.05 2018.

<sup>48</sup> Eleodor FOCȘENEANU, *Istoria constituțională a României (1859-2003)*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 45 – 48.

<sup>49</sup> Eleodor FOCȘENEANU, *Istoria constituțională a României (1859-2003)*, p. 48.

cument ridica și la un nivel următor relația dintre organizările confesionale de pe teritoriul țării și administrația acesteia.

În privința recunoașterii libertății de credință, articolul 21<sup>50</sup> se consideră a fi articolul-definitiv al întregii raportări. Se dă aici recunoaștere tuturor cultelor, cu condiția ca acestea să nu reprezinte pericole pentru Stat și societate. Bineînțeles, în centru atenției este Biserica Ortodoxă Română, dar aceasta nu se face în scop discriminator, ci ca simplă consecință contextuală. Mai întâi, conform primului recensământ de pe teritoriul țării, anume în 1859, cultul ortodox avea un procent de 94,89% din întreaga populație. Restul 5,11% era împărțit între cultul mozaic (3,03%), catolic (1,02%) precum și între alte culte<sup>51</sup>. Și în ceea ce reprezenta numărul locașurilor de închinare, ortodoxia conducea detașat. Astfel, dintr-un total de 7.230 de spații de închinare în 1859, peste 92% aparțineau cultului creștin-răsăritean (6.658)<sup>52</sup>. Mai apoi, impunerea cultului ortodox la cel mai înalt nivel ducea nu doar la sedimentarea unității statale, ci și la formarea unui baraj împotriva unor eventuale încercări de pătrundere în administrație statală ale puterilor externe. Așezarea încă unei cărămizi în formarea unui stat sigur și indisolubil este făcută și prin continuarea acestui paragraf, prin care se decide că Biserica Ortodoxă Română, unitară și neatârnată, are dreptul de a-și administra singură chestiunile interne.

În materia strictă a relației culte-stat se evidențiază articolul 5 din prezenta Constituție, articol unde se garantează libertatea conștiinței cetățeanului român<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Art. 21: „Libertatea conștiinței este absolută. Libertatea tuturor cultelor este garantată întru cât însă celebrațiunea lor nu aduce o atingere ordinii publice sau bunelor moravuri. Religiunea ortodoxă a resaritului este religiunea dominantă a Statului român. Biserica ortodoxă română este și rămâne neatârnată de ori-ce chiriarhie streină, păstrânduși însă unitatea cu biserica ecumenică a resaritului în privința dogmelor. Afacerile spirituale, canonice și disciplinare ale bisericei ortodoxe Române, se vor regula de o singura autoritate sinodala centrală, conform unei legi speciale. Mitropolii și episcopii eparhioți ai bisericei ortodoxe române sunt aleși după modul ce se determină prin o lege specială.”

<sup>51</sup> SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul și cultele religioase*, Editura Litera, București, 2014, p. 25.

<sup>52</sup> SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul și cultele religioase*, p. 26.

<sup>53</sup> În articolul 6 se prevede că drepturile și libertăți prevăzute în prezentul act sunt rezervate doar persoanelor care au cetățenie română. Conform acestei prevederi, alte per-



Un aspect foarte interesant privind dobândirea cetățeniei este consemnat în articolul 7, loc în care se limitează împământenirea cetățenilor străini la credința creștină<sup>54</sup>. Având în vedere că membrii Parlamentului, precum și ai Guvernului sunt condiționați la a avea cetățenia română (Art. 66, 74, 97), se înțelege faptul că neapartenența la cultul ortodox este impediment la înaltele funcții de stat. Așa cum am spus și mai sus, acestea reprezintă mărci de protecție ale statului că nu vor mai putea pierde puterea în favoarea externilor. Privind situația limitării împământenirii cetățenilor în baza credinței creștine, discuțiile au fost foarte virulente, având ca fundament aversiunea românilor față de evrei, care în baza protecției lor de cetățeni străini își construiau o serie de beneficii materiale aici. Se adăuga și statutul lor de superioritate față de țărani români muncitori. Ajunși în țară cu mulți bani, aceștia se ocupau cu negustoria, cu ținerea de birturi sau cu împrumuturi<sup>55</sup>. Ca o adăugare ulterioară la prezenta Constituție, menționarea religiei creștine ca o condiție pentru dobândirea cetățeniei (și, implicit, a unor drepturi) se face în urma unor presiuni civile asupra statului și mai ales, asupra străinilor<sup>56</sup>.

Deși actele de stare civilă nu mai prezintă atât de puternic unitatea stat-biserică, ele fiind acum întocmite de oficiile de stare civilă, se prezintă în articolul 22 faptul că pentru binecuvântarea religioasă, este necesară căsătoria civilă. Unitatea de credință în Statul român mai este foarte bine descrisă și de un alt articolul. Pe lângă notarea faptului că religia creștină-răsăriteană are statutul de religie dominantă a statului (art. 22), în cel de-al 82 se precizează că descendenții domnului vor fi crescuți în învățătura ortodoxă.

Fără îndoială se face recunoașterea Biserica Ortodoxă Române ca stâlp și temelie a statutului țării în fața altor popoare care doreau dizolvarea unirii valaho-moldovene. Ca recunoaștere a unității România-Biserică Ortodoxă Română este și articolul 76.2, prin care se mitropolii

---

soane care nu aveau calitatea de cetățean al statului, nu puteau beneficia de aceste drepturi.

<sup>54</sup> Art. 7: „Înșușirea de Român se dobândește, se conservă și se pierde potrivit regulilor statornicite prin legile civile. Numai streinii de rituri creștine pot dobîndi împământenirea.”

<sup>55</sup> Florin CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului Român*, p. 246-247.

<sup>56</sup> Florin CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului Român*, p. 247.



și episcopii eparhiali sunt membrii de drept ai Senatului. Se urmărește amprentarea propriilor trăsături ale noii țări, caracteristici printre care religia creștină-ortodoxă avea un loc primordial

### **3. Unitatea de credință în Statul român din perspectiva relației stat-culte religioase în România secolului XX**

Un nou episod constituțional din istoria țării noastre este cel din anul 1923. Într-un context european foarte neliniștit și marcat de Primul Război Mondial, țara găsește momentul înfăptuirii Marii Uniri cu Transilvania și cu celelalte regiuni istorice. În situația de față, România deja un stat cunoscut la nivel european, devine acum România Mare, cu schimbări de ordin administrativ, geografic, cultural și mai ales confesional<sup>57</sup>. Acestora se adaugă elemente acum firești a Europei: lupta în materia drepturilor omului - pentru țărănime, pentru muncitori și mai ales pentru protecția libertății religioase<sup>58</sup>. Constituția din 1923 vine astfel să răspundă noilor cerințe conjuncturale și, mai mult de atât, să întărească Marea Unire.

Tabloul confesional al României interbelice este redat foarte bine de recensămintele ulterioare anului 1859. Astfel, se poate lua în calcul pentru România Mică cercetările făcute în 1899, 1912 și mai ales cele ale anului 1930, întrucât Războiul Mondial și modificările teritoriale au avut o amprentă foarte mare. Ca linie generală, pentru anii 1899 și 1912 – cultul ortodox rămâne în continuare majoritar, menținându-se peste 90% din populație<sup>59</sup>.

În ceea ce privește Transilvania, recensămintele din 1880, 1900 și 1910 relevă faptul că și aici religia ortodoxă era majoritară. Cu un procent sesizabil mai mic, cultul răsăritean își rezerva mai mult de o treime din întreaga populație, în urma lui fiind cultul greco-catolic, cel romano-catolic și tocmai apoi reformații și evanghelicii<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Florin CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului Român*, p. 272-312.

<sup>58</sup> Eleodor FOCȘENEANU, *Istoria constituțională a României (1859-2003)*, p. 84.

<sup>59</sup> 91,52% în 1899 și 93,09% în 1912. SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul și cultele religioase*, p. 25.

<sup>60</sup> SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul și cultele religioase*, p. 29.

| Confesiune             | An%  |      |      |
|------------------------|------|------|------|
|                        | 1880 | 1900 | 1910 |
| <b>Ortodoxă</b>        | 37,1 | 34,0 | 34,3 |
| <b>Greco-catolică</b>  | 23,3 | 23,5 | 23,7 |
| <b>Romano-catolică</b> | 17,7 | 18,8 | 18,9 |
| <b>Reformată</b>       | 12,4 | 13,0 | 13,2 |
| <b>Evangelică</b>      | 5,5  | 5,2  | 5,0  |
| <b>Altele</b>          | 3,1  | 4,65 | 4,89 |

Reprezentând o diversitate religioasă foarte amplă, integrarea Transilvaniei în România Mare face ca întreaga masă confesională să fie redefinită procentual. Situația lăsată de Războiul cel Mare, precum și de noile integrări teritoriale (Transilvania, Basarabia, Bucovina) este redată precis de Recensământul de la 1930<sup>61</sup>.

| Religie                    | 1930       |         |
|----------------------------|------------|---------|
|                            |            | Număr % |
| <b>Total</b>               | 18.057.028 | 100%    |
| <b>Ortodoxă</b>            | 13.108.277 | 72,59   |
| <b>Greco-catolică</b>      | 1.427.391  | 7,90    |
| <b>Romano-catolică</b>     | 1.234.151  | 6,83    |
| <b>Mozaică</b>             | 756.930    | 4,19    |
| <b>Reformată-calvină</b>   | 710.706    | 3,94    |
| <b>Evangelică-luterană</b> | 398.759    | 2,21    |
| <b>Mahomedană</b>          | 185.486    | 1,03    |
| <b>Unitariană</b>          | 69.257     | 0,38    |
| <b>Baptistă</b>            | 60.562     | 0,34    |
| <b>Lipovană</b>            | 57.288     | 0,32    |
| <b>Adventistă</b>          | 16.102     | 0,09    |
| <b>Armeno-gregoriană</b>   | 10.005     | 0,06    |
| <b>Armeno-catolică</b>     | 1.440      | 0,01    |
| <b>Alte religii</b>        | 7.434      | 0,04    |
| <b>Fără religie</b>        | 6.604      | 0,04    |
| <b>Nedeclarată</b>         | 6.686      | 0,04    |

<sup>61</sup> SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul și cultele religioase*, p. 30.

În situația dată, era normal ca și Constituția din 1923<sup>62</sup> să fie conformă noilor cerințe. Se remarcă încă din primele articole o temperare a ceea ce însemna situația străinilor în România. Se precizează foarte clar că, diferențele confesionale nu pot provoca stări inechitabile iar religia creștină nu mai constituie un impediment în dobândirea drepturilor cetățenești<sup>63</sup>. Dacă în precedentă lege fundamentală se făcea limitarea cetățenilor străini la funcțiile de stat și în aceasta se păstrează directiva, însă, cu importanta mențiune că acum poate fi român și o persoană care nu este ortodoxă. Statul se prezintă acum ca unul modern, cu o deschidere vădită spre drepturile și libertățile omului, între care și cele religioase.

Articolul central care definește libertatea religioasă este, însă, cel deal 22-lea. Sub titlul „Libertatea conștiinței este absolută”<sup>64</sup> se garantează

<sup>62</sup> *Constituția României din 1923*,

[http://www.cdep.ro/pls/legis/legis\\_pck.http\\_act\\_text?id=1517](http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.http_act_text?id=1517), accesată la 06.05.2018.

<sup>63</sup> Art. 7: „Deosebirea de credințe religioase și confesiuni, de origine etnică și de limbă, nu constituie în România o piedică spre a dobândi drepturile civile și politice și a le exercita. Numai naturalizarea aseamănă pe străin cu Românul pentru exercitarea drepturilor politice. Naturalizarea se acordă în mod individual de Consiliul de Miniștri, în urma constatării unei comisii, compusă din: primul președinte și președinții Curții de apel din Capitala Țării, că solicitantul îndeplinește condițiunile legale. O lege specială va determina condițiunile și procedura prin care străinii dobândesc naturalizarea. Naturalizarea nu are efect retroactiv. Soția și copiii minori profită, în condițiunile prevăzute de lege, de naturalizarea soțului sau tatălui.” Art. 8: „Nu se admite în Stat nici o deosebire de naștere sau de clase sociale. Toți Românii, fără deosebire de origina etnică de limbă sau de religie, sunt egali înaintea legii și datori a contribui fără osebire la dările și sarcinile publice. Numai ei sunt admisibili în funcțiunile și demnitățile publice, civile și militare. Legi speciale vor determina Statutul funcționarilor publici. Străinii nu pot fi admiși în funcțiunile publice decât în cazuri excepționale și anume statornicite de legi.”

<sup>64</sup> Art. 22: „Libertatea conștiinței este absolută. Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune întrucât exercițiul lor nu aduce atingere ordinii publice, bunelor moravuri și legilor de organizare ale Statului. Biserica creștină ortodoxă și cea greco catolică sunt biserici românești. Biserica ortodoxă română fiind religia marei majorității a Românilor este biserica dominantă în Statul român; iar cea greco catolică are întâietatea față de celelalte culte. Biserica ortodoxă română este și rămâne neatârnată de orice chiriarchie străină, păstrându-și însa unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor. În tot regatul României

libertatea de existență a tuturor cultelor ce nu aduc atingere siguranței publice. Este de subliniat faptul că, cel puțin acum, nu se limitează exercițiul cultelor la o anumită aprobare sau înregistrare legală, ci la starea de conformitate cu ordinea și siguranța socială, precum și cu legile Statului.

O noutate pentru relația Stat-Biserică de până acum este recunoașterea în articolele legii principale de organizare a unei alte confesiuni decât cea ortodoxă. În continuare Biserica Ortodoxă Română este religia dominantă a statului și se bucură de „neatârnnare față de orice chiriarhie străină” având o organizare recunoscută și statuată prin lege, dar, alături de ea, Statul admite și existența altor culte, cu caracter de superioritate fiind cel greco-catolic. Considerăm prezentul act un moment important în istoria libertății religioase de pe teritoriul țării noastre.

Ca și în precedenta Constituție, situația actelor de stare civilă descrie mai departe unitatea Stat-Organism religios. Lăsate în totalitate serviciilor administrative anume înființate, Biserica (la care se adaugă și celelalte culte existente) au autoritatea și recunoașterea serviciilor ei religioase<sup>65</sup>. Relația strânsă ce există în continuare între România și creștinismul răsăritean este dovedită de articolele 72 unde se acordă dreptul mitropoliților și episcopilor eparhioți la scaune de membrii în Senat (drept recunoscut și greco-catolicilor) și 75, care păstrează reglementarea conform căreia descendenții regelui vor fi crescuți în învățătura ortodoxă<sup>66</sup>.

---

Biserica creștin ortodoxă va avea o organizație unitară cu participarea tuturor elementelor ei constitutive, clerici și mireni. O lege specială va statornici principiile fundamentale ale acestei organizații unitare, precum și modalitatea după care Biserica își va reglementa, conduce și administra, prin organele sale proprii și sub controlul Statului, chestiunile sale religioase, culturale, fundamentale și epi-tropești. Chestiunile spirituale și canonice ale Bisericii ortodoxe române se vor regula de o singură autoritate sinodală centrală. Mitropoliții și episcopii Bisericii ortodoxe române se vor alege potrivit unei singure legi speciale. Raporturile dintre diferitele culte și Sfat se vor stabili prin lege.”

<sup>65</sup> Art. 23: „Actele stării civile sunt de atribuția legii civile. Întocmirea acestor acte va trebui să preceadă totdeauna binecuvântarea religioasă.”

<sup>66</sup> Art. 77: „Puterile constituționale ale Regelui sunt creditare în linie coborâtoare directă și legitimă a Maiestății Sale Regelui Carol I de Hohenzollern Sigmaringen, din bărbat

Deși inegal proporționată constatăm că România avea și ea o masă a cultelor. Reglementarea precisă a libertății religioase vine ca un răspuns al dezvoltării confesionale religioase de pe teritoriul țării noastre. Membrii diferitelor culte și nu doar cei ai celui ortodox reprezentau o categorie mult mai vulnerabilă și mai predispusă presiunii unor diferiți factori externi. Astfel se urmărește o protejare echidistantă și o egalizare a șanselor fiecărei confesiuni în vederea dezvoltării sănătoase conform doleanțelor fiecărui cult. Totuși, se recunoaște mai departe Biserica Ortodoxă Română ca nativă a țării, cu merite în păstrarea unității de neam.

Progresele din raportarea Statului la culte sunt marcate și prin Legea 54 din 1928, numită și *Legea Cultelor*. Structurată sub forma a 59 de articole legea descrie cadrul de funcționare a cultelor în România.

Încă din primul articol se garantează libertatea și protecția cultelor din partea Statului, unica condiție fiind cea a conformității cu ordinea și moralitatea publică<sup>67</sup>. Libertatea este protejată chiar prin dispozițiile Codului Penal<sup>68</sup>.

Ca linie generală, Statul urmărește menținerea ordinii și netulburării sociale, precum și a cea politice. În paragraful 6 al prezentei legi se statuează că

„Constituirea de organizațiuni politice pe bază confesională și tratarea chestiunilor de politică militantă în sânul corporațiunilor și instituțiunilor bisericești sunt interzise”.

De asemenea, orice altă încercare de atingere a integrității și unității statale-constituționale este pedepsită. Tot ca o formă de siguranță împotriva destabilizării statului, se interzic relațiile extra-dogmatice și extra-canonice ale cultelor cu autorități din afara țării (art. 7 și 8) și precum obținerea de ajutoare materiale străine fără înștiințarea guvernului (art. 9).

---

în bărbat prin ordinul de primogenitura și cu exclusiunea perpetuă a femeilor și coborâtorilor lor. Coborâtorii Maiestății Sale vor fi crescuți în religiunea ortodoxă a Răsăritului.”

<sup>67</sup> Art. 1: „Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune, întrucât exercițiul lor nu atinge ordinea publică, bunele moravuri și legile sale de organizare.”

<sup>68</sup> Art. 2: „Împiedicarea exercițiului liber al oricărui cult se va pedepsi potrivit dispozițiunilor respective din codul penal.”

Într-o secțiune următoare sunt redate raporturile dintre Stat și culte. Sunt numite aici, alături de Biserica Ortodoxă și un număr de 8 culte<sup>69</sup>. Se prezintă și condițiile de recunoaștere ale cultelor noi, anume un statut conform siguranței sociale și statale (art. 22). Tot ca măsură de siguranță, așezarea în funcție a înaltului cler se face doar după aprobarea Regelui și cu jurământul de credință față de acesta din urmă (art. 27). Statul are drept de control asupra tuturor cultelor (art. 25).

Ca sprijin, se vor acorda ajutoare bănești cultelor în funcție de numărul credincioșilor și de nevoile lor materiale reale<sup>70</sup>.

Punem pe lista studiului nostru și Constituția din 1948<sup>71</sup>. Și acum apariția unei noi legi fundamentale este dictată de schimbările politice și administrative produse în țara noastră. Abdicarea forțată a regelui Mihai și dobândirea conducerii țării de către Partidul Comunist, trans-

---

<sup>69</sup> Art. 21: „Pe lângă Biserica ortodoxă, a cărei organizare este stabilită prin lege specială, în Statul român mai există următoarele culte istorice:

- a) Cultul român greco catolic (unit);
- b) Cultul catolic (de rit latin, grec rutean și armean);
- c) Cultul reformat (calvin);
- d) Cultul evanghelic luteran;
- e) Cultul unitarian;
- f) Cultul armean gregorian;
- g) Cultul mozaic (cu diferitele sale rituri);
- h) Cultul mohamedan.”

<sup>70</sup> Art. 31: „Ajutoarele pe cari Statul le va acorda diferitelor culte vor fi în raport cu numărul credincioșilor cetățeni români ai lor față de populația totală a țării, cu situația materială a cultelor respective și cu nevoile lor reale. Aceste ajutoare vor fi date pentru acoperirea nevoilor lor pentru necesități specificate și constatate că ar depăși veniturile ce le au și niciodată sub formă de sume globale. Ele vor putea fi retrase sau suspendate de Ministerul Cultelor celor vinovați de agitațiuni împotriva ordinii și siguranței Statului și pentru violarea dispozițiilor acestei legi.”

<sup>71</sup> *Constituția României din 1948*,

[http://www.cdep.ro/pls/legis/legis\\_pck.http\\_act\\_text?id=1574](http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.http_act_text?id=1574), accesată la 06.05.2018

formau România din regat în republică populară. Această situație cerea alinierea Constituției la noua conjunctură.

Într-o analiză concretă, observăm că și această lege fundamentală se declara a fi conformă drepturilor și libertăților omului. Se precizează în articolul 16 că

„cetățenii Republicii Populare Române, fără deosebire de sex, naționalitate, rasă, religie sau grad de cultură, sunt egali în fața legii”.

Mai mult, în cadrul articolului 27 se asigură protecția drepturilor religioase:

„Libertatea conștiinței și libertatea religioasă sunt garantate de Stat. Culele religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă ritualul și practica lor nu sunt contrarii Constituției, securității publice sau bunelor moravuri”.

Alături de numirea acestor drepturi, se notează tot aici și faptul că, Statul are dreptul de control al acestora în ceea ce înseamnă învățământul religios. O măsură normală, avându-se în vedere interesul stabilității și a ordinii în stat. Pe aceeași linie care impune respectul drepturilor persoanei va fi și următoarea lege a țării din 1952. Având scopul de a întări autoritatea comunistă în România, se declară și aici grija față de libera orientare confesională a cetățeanului. Pe lângă egalitatea în drepturi a „oamenilor muncii” (art. 81), se oferă și libertatea religioasă și de conștiință (art. 84)<sup>72</sup>. Asemenea situație conformă unui stat civilizat va fi asigurată și de următoarele schimbări constituționale. Astfel, cea din 1952<sup>73</sup> (venită și ea ca urmare schimbărilor din interiorul Partidului Comunist) asigura dreptul de asociere (art. 27), libertatea cuvântului (art.

<sup>72</sup> Art. 84: „Libertatea de conștiință este garantată tuturor cetățenilor Republicii Populare Române. Culele religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber. Libertatea exercitării cultelor religioase este garantată tuturor cetățenilor Republicii Populare Române. Școala este despărțită de biserică. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține instituții de învățământ general, ci numai școli speciale pentru pregătirea personalului cultului. Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase se reglementează prin lege.”

<sup>73</sup> *Constituția României din 1952*,

[http://www.cdep.ro/pls/legis/legis\\_pck.http\\_act\\_text?id=1454](http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.http_act_text?id=1454), accesată la 07.05.2018.

29) și mai ales a conștiinței<sup>74</sup> (art. 30). Garanțiile mai sus amintite sunt păstrate întocmai și în ultima Constituție comunistă, cea din 1965<sup>75</sup>. Deși aceste legiuri promiteau foarte mult, în realitate drepturile cetățenești, mai ales în materia confesională, au fost aspru vătămate.

Pentru perioada comunistă, relația stat-culte este descrisă mult mai tehnic prin Decretul 177 din 1948<sup>76</sup>. Publicată în Monitorul Oficial la data de 4 august 1948 și structurată sub forma a 62 de articole, prezenta lege avea scopul de a reanaliza raportul dintre instituția statului și cele confesionale.

Încă din primul rând se promitea asigurarea libertății religioase cu mențiunea ca aceasta să nu aducă atingere siguranței și ordinii publice<sup>77</sup>. Ura confesională care se manifestă prin acte este, de asemenea, condamnată și pedepsită (art. 2), iar apartenența sau neapartenența la un cult nu poate constitui motive de constrângeri sau de discriminare (art. 3, 4, 5). Cultele sunt libere la funcționare și la organizare (art. 6, 7, 8, 9) în măsura conformității lor cu bunele moravuri și cu legile Republicii Socialiste România (art. 23) și sub controlul Ministerului Cultelor (art. 24, 25, 27, 56). Și în domeniul învățământului religios se constată autoritatea de supraveghere a Ministerului (art. 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52).

În privința raportului Stat-culte, credincioșii acestora sunt obligați la supunerea față de legile țării (art. 10), precum și la obținerea

---

<sup>74</sup> Art. 30: „Libertatea conștiinței este garantată tuturor cetățenilor Republicii Socialiste România. Oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă. Libertatea exercitării cultului religios este garantată. Cultele religioase se organizează și funcționează liber. Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase este reglementat prin lege. Școala este despărțită de biserică. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține alte instituții de învățământ decât școli speciale pentru pregătirea personalului de cult.

<sup>75</sup> *Constituția României din 1965*,

[http://www.cdep.ro/pls/legis/legis\\_pck.http\\_act\\_text?id=37735](http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.http_act_text?id=37735), accesată la 07.05.2018.

<sup>76</sup> *Decretul 177/1948*, <http://www.anrp.gov.ro/uploads/pdf/DECRET%20%20Nr%20177-1948.pdf>, accesată la 07.05.2018.

<sup>77</sup> Art. 1: „Statul garantează libertatea conștiinței și libertatea religioasă pe tot cuprinsul Republicii Populare Române. Oricine poate să aparțină oricărei religii sau să îmbrățișeze orice credință religioasă, dacă exercițiul ei nu contravine Constituției, securității și ordinii publice sau bunelor moravuri.”



recunoașterii de către administrație (art. 14, 18, 19)<sup>78</sup>. Dacă analizăm limitărilor cultelor, relevante sunt articolele 16, prin care sunt interzise organizările de partide politice pe bază confesională sau 20 în care se cere șefilor cultelor cetățenia română. Relațiile externe dintre culte și alte instituții sunt limitate doar la aspecte religioase (art. 40, 41, 42, 43). Toate măsurile de acest fel vizează protecția autorității conducătoare.

În materia patrimonială a cultelor, acestea pot deține bunuri (care vor fi inventariate de către stat - art. 29), având recunoașterea de persoane juridice (art. 28). Se prevede și dreptul cultelor de a primi contribuții de la credincioși (art. 31), precum și de a beneficia de salarizare și de subvenții statale (art. 32, 33, 34).

Recunoașterea Bisericii Ortodoxe Române este făcută și în prezentul decret<sup>79</sup>. Aceasta are un statut cu un grad ușor superior celorlalte culte, fiindu-i permisă două institute teologice de grad universitar, spre deosebire de cel catolic sau cel protestant, care au dreptul la câte un singur institut universitar (art. 49). Chiar și aici, se impune control didactic al statului (art. 51, 52). În cazul acestor institute, precum și a seminarelor teologice, supravegherea lor este mutată de la Ministerul Învățământului la cel al Cultelor (art. 54).

Decretul va fi completat de două ori. Mai întâi în anul 1959, cu un nou articol ce are prevederi în viața monahala. Se solicita ca mănăstirile să fie autorizate de Departamentul Cultelor, iar intrarea în cin să fie acceptată cu limitarea de vârstă a celor fără studii teologice (55 ani pentru bărbați, 50 pentru femei) și fără limitare de vârstă a celor cu pregătire teologică. Următoarea modificare vine în anul 1974 și are incidență în recunoașterea șefilor cultelor.

Revenind la anul 1948, prin Decretul Nr. 358 se decide desființarea cultului greco-catolic. Astfel, un cult care se bucura de recunoaștere în anterioarele legiuri se consideră acum revenit la cultul ortodox român, bunurile și averile lui fiind trecute în patrimoniul Statului.

Constituția din 1948, precum și următoarele acte ce privesc statutul cultelor, sunt redactate într-o formă modernă, precum și într-un spirit

<sup>78</sup> Art. 14: „În vederea recunoașterii, fiecare cult religios va înainta, prin Ministerul Cultelor, spre examinare și aprobare, statutul său de organizare și funcționare, cuprinzând sistemul de organizare, conducere și administrare, însoțit de mărturisirea de credință respectivă.”

<sup>79</sup> Art. 15: „Biserica Ortodoxă Română este autocefală și unitară în organizarea sa.”

promovator al drepturilor și libertăților cetățeanului, spirit de mare actualitate în Europa postbelică. Repudierea abuzurilor de război și dorința unei societăți libere și sigure va fi o normă generală asupra întregii lumi. Nici legiuitorul român (aflat sub influențe străine, în perioada dată) nu va dori să facă nota discordantă curentului european general. Diferențieri vor fi însă în respectarea acestor articole. Se va constata ulterior că toate aceste promisiuni ale puterii statale au rămas doar în scris<sup>80</sup>.

#### 4. Concluzii

La baza formării României de azi, au fost nu doar oameni puternici și înțelepți, cât mai ales momente oportune și prielnice anumitor pași. Tot ca sprijin se va așeza și masa cultelor din țară. În fața acestora va fi Biserica Ortodoxă Română, ca simbol al unității de neam și de cuget. Aceasta a pătimit alături de țară și mai apoi, a suferit fără țară, când chiar aceasta din urmă îi era prigonitorul. Caracterizate relație ce a trecut, pe rând, din dragoste la ură și invers, Biserica Ortodoxă Română va rămâne fidelă statului Român, veghind ca un părinte iubitor orice pas al iubitului său fiu.

Nu ne putem îndoi că o parte din meritele unității țării de astăzi sunt datorate cultelor ce au existat de veacuri pe teritoriul nostru. Chiar dacă România a fost dintotdeauna ortodoxă cu o majoritate covârșitoare și celelalte Biserici au suferit și au răbdut alături de popor în constituirea și în menținerea coeziunii de stat. Existența și a altor culte pe teritoriul statului este recunoscută de legiuitorul român prin acte de prin rang. Această recunoaștere rezultă din numeroasele raporturi desfășurate între Stat și culte. De asemenea, chiar dacă circumstanțele istorice au făcut ca pe teritoriul nostru să se nască și să propășească și alte învățături decât cele ale creștinismului răsăritean, toți românii țării au avut același cuget și aceeași dorință a unității într-un singur popor recunoscut. România de azi își datorează forma și existența, nu doar părinților istorici, ci și părinților spirituali, în fruntea lor fiind Biserica Ortodoxă Română.

---

<sup>80</sup> Irina MOROIANU ZLĂTESCU, *Drepturile omului, un proces în evoluție*, Editura Institutului Român pentru Drepturile Omului, București, 2009, p. 6.

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 399 - 416

## Unitatea vieții religioase Ortodoxe, Dar al comuniunii cu Hristos și rod al armoniei canonice

**Pr. Drd. Marius Virgil BOLEA**

virgil\_bolea@yahoo.com

### **Abstract:**

*The bright fruitage of faith in the history and culture of a people can be seen in the constant virtues of the people, often personalized in fighters – heroes, in wise scholars, in inspired artists and especially in saint martyrs, confessors, blessed men, hierarchs and voivodes.*

*Through the issue analyzed, short in terms of text length, we have tried to present from the Orthodox perspective, the aspect of unity of religious life, unity in diversity, fruit of the communion with Christ, but also as harmony of canonical norms. This “isle of Latinity in a great glory” was sometimes capable of uniting the Catholic and Protestant West with the Orthodox East, giving the true measure of the European continent, which, for many centuries has based its identity on Greek-Latin classicism and on Christianity.*

### **Keywords:**

*unity of religious life; unity in diversity; religious rules; christian identity; enlightened; communion; canons of orthodox church.*

## 1. Introducere

Formularea titlului și încercarea de aprofundare reprezintă o preocupare a ceea ce transmite ca mesaj fiecare „cuvânt cheie”: *unitate*, *dar* și *rod*, în contextul genericului. Pentru a fi accesibil multora, vom recurge la procedura de raportare la „*troița de arhierei*”, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nazianz. Din rațiuni de schematizare, fiindcă noi suntem obișnuiți să gândim schematic, putem să-i prezentăm fiecăruia un specific. Sfântul Ioan Gură de Aur, prin excelență, a fost un mănutor neîntrecut al cuvântului și un îndrumător pastoral. Sfântul Vasile cel Mare, ne-a învățat raportul în care trebuie să fim cu oamenii. Prin intuițiile sale filantropice, ne-a învățat cum să-i tratăm pe oameni. Ne-a învățat cum să-L slujim pe Dumnezeu și pe oameni, prin fapte. Diaconia faptei. Sfântul Grigorie de Nazianz ne-a lăsat scrieri despre Dumnezeu, despre Sfânta Treime și despre Sfântul Duh. Ne-a învățat raportul în care trebuie să fim cu Dumnezeu.

Și dacă e să luăm metafora biblică în privința aceasta, metafora vasului, am zice că vasul care se modelează depinde în primul rând de olar, apoi de modelul pe care îl are în față sau în gând, dar depinde, fără îndoială și de materialul pe care îl modelează.

Cei trei sfinți, ca modele, sunt modele atât pentru modelatori, cât și pentru cei modelați.

Contextualizând în aceste axiome, titlul și abordarea, pe întreg demersul nostru, vom încerca să menținem această raportare și exemplificare și nădăjduim că se va înțelege „unitatea vieții religioase ortodoxe” ca „dar al comuniunii cu Hristos” și „rod al armoniei canonice”.

## 2. Unitatea vieții religioase ortodoxe

„Între Persoana lui Hristos și Evanghelia Sa este o legătură tainică sau mistică profundă. Iisus Hristos, Fiul și Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu, este tainic prezent în cuvintele Evangheliei Sale, deoarece aceste cuvinte ale Evangheliei lui Hristos exprimă verbal lumina și misterul sau chipul Persoanei divino-umane a lui Hristos, a vieții și a lucrării Sale mântuitoare, de unire a oamenilor muritori cu Dumnezeu cel veșnic viu”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Predici la Duminicile de peste an*, București, Editura Basilica, 2016, p. 8.

În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae precizează „Cuvintele Evangheliilor Îl arată pe Cel ce le-a grăit, sau pe Iisus Hristos, ca Dumnezeu și om, ca Dumnezeu coborât la oameni, sau făcut și om, fără să înceteze a fi și Dumnezeu”<sup>2</sup>. De aceea, în timpul slujbelor liturgice din biserică, ascultarea Evangheliei lui Hristos este, în mod tainic, duhovnicesc, întâlnirea cu Persoana lui Hristos Cel răstignit și înviat, Cel ce înainte de Înălțarea Sa la cer a făgăduit ucenicilor Săi:

„Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28,20).

Întrucât lumina sau chipul spiritual al Persoanei divino-umane a lui Hristos este conținutul Evangheliei Sale, *există o singură Evanghelie a mântuirii și a vieții veșnice*, pe care au consemnat-o în scris cei patru evangheliști: Matei, Marcu, Luca și Ioan, fapt pentru care se vorbește și de patru Evanghelii. Totuși,

„chipul lui Hristos este același în toate, ca dovadă că a fost trăit ca fiind același de Evangheliști și de Apostoli, sau Persoana Lui s-a impus atât de perfect definit în unicitatea ei de bogăție și putere nemărginită, încât niciun Evanghelist sau Apostol n-a putut să nu fie întipărit de această unicitate a Lui și să nu-L simtă ca fiind chipul unei Persoane mai presus de cele omenești”<sup>3</sup>.

În frazele precedente s-a făcut apel la aspecte profunde, de credință și trăire a credinței. Vom încerca pe parcursul demersului nostru să imbinăm zona speculativ-teologică și canonică cu zona pragmatică, la îndemâna credincioșilor de rând, mărturisitorilor credinței creștine. Timpul și istoria culturii ne stau la îndemână și confirmă faptul că „adevărurile mari ni se dezvăluie treptat”. Mult probabil că acest lucru se datorează limitării percepției noastre față de „marile cuprinsuri ideatice. Sau poate că marile adevăruri își dezvăluie infinitele aspecte și profunzimi în chip diferit față de vârstele și trăirile omului. Nu putem intui câți dintre creștini au înțeles sau vor înțelege, de pildă, fără a recurge la o bogată experiență de viață și, mai ales la învățătura altora, că înșiruirea de

<sup>2</sup> Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Hristos*, Editura Basilica, București, 2016, p. 428.

<sup>3</sup> Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Hristos*, p. 430.

nume ce constituie începutul Evangheliei după Matei, cu toate neamurile de la Avraam până la David, de la David până la strămutarea în Babilon, și de la strămutarea în Babilon până la Hristos, nu reprezintă doar o înșiruire de nume aparent neinteresantă pentru cititor sau ascultător, ci o dovadă peste vremuri a adevărului pe vecie deplin al Sfintei Scripturi<sup>4</sup>. În mediul ortodox, pericopa evanghelică din cadrul Sfintei Liturghii, în duminicile dinaintea Praznicului Nașterii Domnului, prezintă acest eveniment de înșiruire a câte patrusprezece generații pe parcursul a trei segmente de timp istoric. Cei mai mulți creștini au o minimă informație sau cunoștință a ceea ce reprezintă, dar mai mult, prin unitatea liturgică, percepția bucuriei Praznicului Nașterii Domnului este realizată.

Tot astfel, ne îndoim că cei mai mulți dintre creștini vor sesiza de la început că cei patruzeci de ani de rătăcirii ale israeliților, conduși de Moise spre pământul făgăduinței, într-un spațiu geografic ce putea fi parcurs într-un timp incomparabil mai scurt, nu sunt ani de rătăcirii ci un îndelung proces educațional de creare a unei noi generații de oameni, eliberați nu numai din lanțurile sclaviei ci și din cătușele robiei spirituale<sup>5</sup>. Prin parctica liturgică, prin învățăturile omiletice și catehetice, mesajul ajunge în sufletul creștinului și este perceput din generație în generație adevărul divin și pronia cerească evidentă față de poporul lui Israel dar și față de „noul Israel”, Biserica lui Hristos.

Credința, ca factor de unitate și de putere spirituală, de continuitate în istorie și de demnitate a unui popor, trebuie luată în considerare cu toată seriozitatea

„Când lumina Evangheliei rodește într-un popor credincios, ea nu-i desființează identitatea acestuia, ci o ajută să ființeze ca transfigurare și îmbogățire a ei în comuniune universală cu alte popoare creștine și în comuniune eternă cu Iisus Hristos, Împăratul veacurilor, Cel ce *„ieri și azi și în veci, este același”* (Evrei 13, 8).

Rodirea luminoasă a credinței în istoria și cultura unui popor se vede în virtuțile statornice ale poporului adesea

<sup>4</sup> Dumitru CIOCOI-POP, „Un nou îndemn la dăruire și speranță”, în *Anuarul Academic*, I (XXVI) 2000/2001”, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Sibiu, Editura Universității „Lucian Blaga”, 2001, p. 7.

<sup>5</sup> Dumitru CIOCOI-POP, „Un nou îndemn la dăruire și speranță”, p. 7.

personalizate în luptători eroi, în cărturari înțelepți, în artiști inspirați și mai ales în sfinți martiri, mărturisitori, cuvioși, ierarhi și voievozi.

Valorile spirituale perene cultivate în mod constant și pregnant de către un popor, cât și personalitățile lui care le manifestă în mod convingător și atrăgător formează împreună „chipuri de lumină” ale spiritualității unui popor. Aceste raze și chipuri de lumină, cu valoare de simbol și de reper, trebuie cunoscute și cinstite ca fiind componente majore ale identității, demnității, dezvoltării și dăinuirii spirituale ale poporului român. Cu cât ne întâlnim mai des și mai intens cu alte popoare, credințe și culturi, pentru conviețuire fortuită sau pentru dialog și cooperare, cu atât este mai necesară cunoașterea propriei noastre identități și vocații în context universal, evitând deodată izolarea și dizolvarea spirituală”<sup>6</sup>.

Pe lângă adevăruri legate de ființa neamului românesc, adăugăm o notă caracteristică a Bisericii Ortodoxe și a mărturisirii în dialog.

„Biserica manifestă sensibilitate față de cei care au întrerupt comuniunea cu ea și interes față de cei care nu înțeleg glasul ei. Conștientă că ea reprezintă prezența vie a lui Hristos în lume, Biserica transformă iconomia dumnezeiască în fapte concrete, prin toate mijloacele disponibile, pentru a oferi o mărturie vrednică de crezare a adevărului, în rigoarea (acrvia) credinței apostolice. În acest spirit al înțelegerii datoriei de a mărturisi și de a oferi, *Biserica Ortodoxă a atribuit întotdeauna o importanță majoră dialogului, în special cu creștinii eterodocși*.

Prin intermediul acestui dialog, restul lumii creștine cunoaște mai bine Ortodoxia și autenticitatea tradiției ei. De asemenea, cunoaște că Biserica Ortodoxă nu a acceptat nicodată minimalismul teologic și nici nu a permis contestarea tradiției dogmatice și a etosului ei evanghelic. Dialogurile intercreștine funcționează ca o oportunitate pentru Orthodo-

<sup>6</sup> IPS Dr. Daniel CIOBOTEA, *Cuvânt înainte, Dăruire și dăinuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor*, Iași, Editura Trinitas, 2005.

xie de a-și prezenta respectul față de învățătura Părinților și de a oferi o mărturie vrednică de crezare a tradiției autentice a Bisericii celei Una, Sfântă, Soboronică și Apostolică. Dialogurile multilaterale purtate de Biserica Ortodoxă nu au însemnat, nu înseamnă și nici nu vor însemna niciodată un compromis în materie de credință. Aceste dialoguri sunt o mărturie despre Ortodoxie, întemeiată pe mesajul evanghelic „veniți și vedeți” (Ioan, 1, 46) că „Dumnezeu este iubire” (1 Ioan, 4, 8).

În acest duh, Biserica Ortodoxă din întreaga lume, fiind manifestarea Împărăției lui Dumnezeu în Hristos, trăiește întreaga taină a dumnezeieștii iconomii în viața ei sacramentală, centrată întotdeauna pe Sfânta Euharistie, în care ne oferă nu o hrană perisabilă și stricăcioasă, ci însuși Trupul dătător de viață al Stăpânului, „pâinea cea cerească”, care este leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Dumnezeu prin Iisus Hristos, curățire care depărtează răul. Sfânta Euharistie constituie nucleul central al funcționării sinodale a trupului eclezial, precum și confirmarea autentică a ortodoxiei credinței Bisericii”<sup>7</sup>.

Comuniunea euharistică cu Hristos, Care hrănește viața Bisericii, este, în același timp, comuniune și în cadrul Trupului lui Hristos, care este Biserica. Împărtășirea din aceeași pâine și din același potir la un moment dat demonstrează și realizează unirea celor care se împărtășesc cu Hristos și cu înaintașii lor, care s-au împărtășit din toate locurile și din toate timpurile. Astfel, prin Euharistie, comunitatea oamenilor lui Dumnezeu este pe deplin evidențiată. Slujirile euharistice au avut întotdeauna de-a face cu întreaga Biserică, iar întreaga Biserică este implicată în fiecare slujire euharistică locală<sup>8</sup>. Pentru a primi mesajul Împărăției lui Dumnezeu, trebuie ca acesta să fie unit cu Trupul lui Hristos, Biserica, al cărei autor și sprijinitor este Duhul Sfânt. Biserica trebuie să fie un semn pentru lume. Acestea trebuie să mărturisească așa cum a făcut și El. Astfel,

<sup>7</sup> *Enciclica Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*, traducere de Aurelian-Nicolae Iftimiu, București, Editura Basilica, 2017, p. 28-29.

<sup>8</sup> Ion BRIA, *Mergi în pace! Perspective ortodoxe în misiune*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2015, p. 147.



misiunea creștină este lucrarea Trupului lui Hristos în istoria omenirii – o continuare a Cincizecimii<sup>9</sup>.

Pentru a-și putea îndeplini menirea sa, pentru a restabili climatul armoniei, al păcii inițiale în care a fost dintru început răsădită, pentru a putea ținti spre desăvârșire, ființa umană a primit de la Dumnezeu și pozoarele care dau acea strălucire aparte darului vieții, fără de care ea nu s-ar fi diferențiat de restul elementelor cosmosului și nu ar fi avut capacitatea de a stăpâni asupra acestuia. Darul vieții i-a fost împodobit cu atributele superioare ale cugetării și sensibilității, cu puterea de a înțelege, a cunoaște, a vibra în fața suferinței, bunătații și frumuseții, a se bucura. În această dublă împuternicire pe care neamul omenesc a primit-o de la Dumnezeu – a stăpânit lumea, pe de o parte, și a o înțelege, a o cunoaște, pe de altă parte – este semnul evident al rolului pe care ni l-a stabilit Creatorul, prin care «ființa noastră se dovedește superioară lucrurilor ca obiecte»; astfel ea se actualizează și se dezvoltă «ca partener al dialogului cu Dumnezeu»<sup>10</sup>.

În drumul pe care omenirea l-a străbătut și pe care îl continuă, în ascensiunea sa de la afirmarea dreptului la viață și dreptului la pace către dobândirea deplină a acestor drepturi, s-a străduit fără încetare, atât în condițiile aspre ale unor epoci din trecut, cât și în climatul specific al vieții contemporane, să pregătească condițiile pentru asigurarea vieții și edificarea păcii statornice – în pofida tuturor adversitaților – spre a instaure în relațiile universale acel drept legitim: dreptul păcii<sup>11</sup>.

Nu exagerăm deloc când afirmăm că Istoria Bisericii universale și Viețile sfinților sunt pline de exemple de martiri pentru adevăr, uneori pentru un adevăr particular, cu privire la o singură problemă din Credo-

<sup>9</sup> Ion BRIA, *Mergi în pace! Perspective ortodoxe în misiune*, p. 128.

<sup>10</sup> Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 352.

<sup>11</sup> Nestor VORNICESCU, „În El era viață și viața era lumina oamenilor” (Ioan 1, 4), în *Orthodoxia*, anul XXXII, 1980, nr. 1, p. 30. Ideea este afirmată pregnant, anticipativ, în 1926, de marele jurist român, Vespasian V. Pella, specialist în drept internațional: „În timp ce, până în prezent, dreptul internațional public acorda o importanță egală dreptului păcii și dreptului războiului, în viitor această știință va fi transformată în chiar bazele sale neexistând decât un singur drept, dreptul păcii. Războiul este o crimă. Ar fi absurd de a mai concepe existența și a unui drept al războiului, adică un drept al crimei” (*La criminalité collective des états et le droit pénal de l'avenir*, Bucurest, 1926, p. 10-11).

ul confesiunii lui, problemă care fiind adevăr de credință, avea valoare de adevăr global. Și aceasta nu s-a întâmplat numai în veacuri de exaltare religioasă, sau de confruntare cu Cezarul, care putea crea reacții în replică, până la fanatism; aceasta s-a întâmplat și în veacuri mai luminate, unor umaniști care n-au vrut să abzică de la ceea ce credeau ei a fi adevărul lor religios. Au plătit credința în adevărul lor cu prețul vieții. Ar fi fost de ajuns să retracteze cu o vorbă, ca să scape cu viață, dar n-au făcut-o. La rândul lor și cei care pronunțau sentințele de condamnare la moarte și le executau, își puneau și ei în joc situația lor eternă, tot în numele adevărului, Al adevărului lor, altul decât cel al condamnatului, dar despre același subiect. Firește, situația judecătorului era mai comodă. Confruntarea lui cu Cel care urma să-l judece și pe dânsul și să-i confirme sau să-i infirme sentințele ce pronunța, urma să fie mai târziu. Riscul său era mai mic. Al condamnatului, care își susținea adevărul său diferit de cel oficial, era imediat. Rugul se ridica în timp ce inchiizitorul ancheta.

Suntem într-un domeniu în care din totdeauna s-a operat cu valori ultime. Adevărul fiind ultima valoare în confruntarea cu eroarea, corespondentul ei în confruntarea cu timpul era eternitatea. Adevărul te angajează pentru eternitate, de aceea nu te poți juca cu el. Orice compromis, compromite viața veșnică<sup>12</sup>.

În aceste câteva aspecte prezentate, fără-ndoială sumar și segmentar, am încercat să surprindem și să contextualizăm fapte și evenimente, idei și convingeri în dorința de-a ajunge în a înscrie fenomenul religios și adevărul istoric legat de Ortodoxie și în special „Unitatea vieții religioase ortodoxe”.

Vom încerca să prezentăm un segment din ceea ce reprezintă aspectul de unitate a vieții religioase ortodoxe și anume „cinstirea sfinților”. Cultul sau cinstirea sfinților ocupă un loc important în pietatea și viața ortodoxă. Sfinții care îi pomenim în calendarul ortodox și pe care îi cinstim în cultul Bisericii noastre reprezintă toate categoriile sociale ale lumii vechi, toate profesiunile și îndeletnicirile și toate vârstele de ambele sexe. Cultul creștin al sfinților începe cu cinstirea martirilor. În ordinea vechimii sau a înscrierii în calendare și sinaxarii, cei dintâi membri ai areopagului ceresc al sfinților sunt *martirii* (mucenicii), eroii suferinței creștine pentru credința lor religioasă. Pătimirea și jertfa vieții lor stau la temelia Bisericii lui Hristos. Ati-

<sup>12</sup> Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Ca toți să fie una*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 16-17.

tudinea lor eroică, bărbăția, curajul, răbdarea suferințelor și statornicia de care au dat dovadă în mărturisirea și apărarea credinței lor religioase au atras admirația și respectul profund al contemporanilor; uneori chiar și al celor păgâni<sup>13</sup>. Moartea lor martirică este considerată, atât de către ei cât și de creștinii supraviețuitori, ca momentul triumfului, al câștigării cununiilor pe care Dumnezeu le dă mucenicilor în ceruri, al intrării lor în slava cerească, descrise de Sfântul Ioan Evanghelistul, în viziunile sale din Apocalipsă (VII, 1; XIX, 4; XX, 1).

Manifestările de dragoste, de admirație și venerație față de martiri și mărturisitori, care stau la temelia cultului lor, sunt la început timide, discrete și modeste. Ele aveau caracter funerar, adică se concentrau de fapt în jurul morții și al locului de înmormântare a martirilor respectivi. Pe măsură ce sfera lor de influență se extinde la întreaga comunitate bisericească, ele devin din ce în ce mai ferme, se încadrează în cultul oficial, public, al Bisericilor locale respective și se exprimă prin forme stabile, uniforme și din ce în ce mai numeroase, practicate și acceptate de întreaga Biserică creștină<sup>14</sup>.

Cu timpul, dar mai ales din a doua jumătate a secolului al IV-lea înainte, pe locul mormintelor de mucenici se ridicau altare și biserici (paraclise) închinatelor lor și numite *martyrii*, în care creștinii se adună pentru slujbe și pentru cinstirea memoriei sfinților respectivi. Conform viziunii Sfântului Ioan Evanghelistul din Apoc. VI, 9, altarele acestor biserici se înălțau chiar pe mormintele sfinților respectivi, care serveau astfel ca jertfelnic sau Sfântă Masă pentru săvârșirea Sfintei Euharistii. De aici a rămas până astăzi datina sacră de a se așeza păticele din moaște de sfinți la piciorul (temelia) Sfintelor Mese din bisericile ortodoxe precum și în antimisele care ținneau la început locul altarelor în împrejurări excepționale, datină consfințită oficial prin canonul 7 al Sinodului al VII-lea Ecumenic de la Niceea, 787<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Ene BRANIȘTE, "Despre cinstirea Sfinților în Biserica Ortodoxă", în *Orthodoxia*, anul XXXII, 1980, nr. 1, p. 46.

<sup>14</sup> Ene BRANIȘTE, "Despre cinstirea Sfinților în Biserica Ortodoxă", p. 47.

<sup>15</sup> Ene BRANIȘTE, "Despre cinstirea Sfinților în Biserica Ortodoxă", p. 49, «... Câte cinstite biserici au fost consacrate fără sfintele moaște ale mucenicilor, hotărâm să se pună moaște într-însele pe lângă obișnuita rugăciune. Iar cel ce va consacra (vreo) biserică fără sfintele moaște să fie caterisit, ca unul care a călcat tradiția bisericească», la Nicolae MILAȘ, *Canoanele Bisericii ortodoxe însoțite de comentarii*, traducere de Dr. Nicolae Popovici și Uroș Kovincici, vol. II, partea I, Arad, 1934, p. 202-203.

Un mare avânt a luat din veacul al IV-lea *cultul sfințelor moaște*. În timp, pe lângă aniversările anuale ale morții martirilor și ale sfinților, în general, s-au consemnat în calendare și sinaxare (martirologii) și datele aflării, dezgropării, strămutării dintr-un loc într-altul și așezării definitive a moaștelor sau a altor relicve păstrate de la diverși sfinți.

Alte forme de cinstire, consemnăm: pomenirea și invocarea lor, a sfinților, în rugăciuni și imne; elogiul (lauda) sfinților, prin predici sau cuvântări solemne (festive); zugrăvirea chipurilor și a faptelor lor în icoane și picturi; adoptarea lor ca hramuri, patroni sau ocrotitori speciali; adoptarea numelor lor ca nume de botez<sup>16</sup>.

Biserica Ortodoxă, nu învață și nu practică cultul sfinților ca fiind o condiție a mântuirii. În doctrină, el este un omagiu adus lui Dumnezeu prin sfinți, lui Dumnezeu care este „minunat întru sfinții săi” (Ps. 67, 36), iar în pietatea practică un auxiliar necesar vieții noastre religioase și morale<sup>17</sup>.

Ritul liturgic bizantin, din aria căruia facem parte, devenit de mult cultul întregii creștinătăți ortodoxe, este nu numai simbolul și expresia cea mai concretă a unității în duh a Ortodoxiei de pretutindeni, ci și zestre ei cea mai de preț și titlul ei de glorie. Rânduiala logică și ordonată a slujbelor ortodoxe, valoarea tezaurului de tradiție biblică și patristică pe care îl conțin, legătura vie și neîntreruptă cu trecutul adânc din care provin, profunzimea și bogăția teologică și doctrinară a textelor liturgice, lirismul și pietatea ce transpiră din imnele și rugăciunile ei, precum și valoarea lor catehetică, morală și spirituală, în sfârșit bogăția, varietatea și frumusețea elementelor de artă pe care le pune în serviciul său extern și atâtea altele, sunt calități și merite pe care cunoscătorii apuseni ai cultului nostru, nu numai că le cunosc dar le și elogiază. Așa se și explică, nu numai admirația și numeroasele elogii directe, ci și studiile, edițiile și traducerile de texte liturgice orientale, din ce în ce mai numeroase în Apus, mărturii indirecte ale sporirii interesului apusenilor pentru cunoașterea și prețuirea cultului ortodox.

<sup>16</sup> Liviu STAN, „Despre canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă”, în *Ortodoxia*, anul II, 1950, nr. 2, p. 260-278.

<sup>17</sup> Teodor M. POPESCU, „Doctrina Bisericii Ortodoxe despre cultul sfinților, față de secta „Tudoristă”, în *Studii Teologice*, anul III, 1951, 5-6, p. 318.

### 3. Dar al comuniunii cu Hristos

În teologia românească, cel care a creat o adevărată teologie a comuniunii și a subliniat importanța sa actuală a fost Părintele Profesor Dumitru Stăniloae. În viziunea sa, dorul de a fi în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii este înscris în structura ontologică a omului. Comuniunea ca stare de conștiință, dar și ca mod de existență, nu are doar o conotație psihologică sau sociologică, ci este o realitate ființială, constitutivă omului ca persoană care poartă în ea chipul lui Dumnezeu-Treime. De aceea viața de comuniune a Prea Sfintei Treimi reprezintă pentru teologia creștină izvorul și temeiul comuniunii interumane. Taina comuniunii absolute a Prea Sfintei Treimi a fost descoperită lumii în mod deplin prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. De aceea numai prin El avem acces la o viață umană reală, adică la o viață în comuniune, deoarece prin El am primit Duhul lui Dumnezeu, care este Duhul comuniunii.

Ortodoxia a înțeles și a afirmat dintotdeauna că persoanele umane nu se pot salva de infernul singurătății și al morții decât prin comuniune cu Hristos în Duhul Sfânt (Romani 8, 15). Această comuniune sau viață în comuniune se realizează în Biserică, trupul tainic al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt<sup>18</sup>.

#### a) Noțiunea de comuniune în Vechiul Testament

În cazul concret al poporului Israel, ideea de comuniune se întemeiază, în primul rând pe răspunsul afirmativ al strămoșilor săi Avraam, Isaac și Iacov la chemarea lui Dumnezeu și, în al doilea rând, pe Legământul lui Dumnezeu încheiat cu ei. Evident că Legământul acesta nu este cu totul nou, ci este o înnoire a Legământului încheiat cu Noe după încetarea potopului (Gen. 9, 9-13 și Gen. 17, 10-11). Moise va sintetiza sensul acestui Legământ în cuvintele:

„Căuta-voi spre voi și vă voi binecuvânta; (...) vă voi înmulți și voi fi statornic în Legământul Meu” (Levitic 26, 9).

Noțiunea de Legământ (berith) este fundamentală pentru a înțelege semnificația ideii de comuniune în Vechiul Testament<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Gheorghe POPA, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Iași, Editura Trinitas, 2000, p. 8-9.

<sup>19</sup> Gheorghe POPA, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, p. 92-93.

## b) Noțiunea de comuniune în Noul Testament

În Vechiul Testament, comuniunea cu Dumnezeu se manifesta într-un mod simbolic și profetic. Datorită acestui fapt, Vechiul Testament constituie „umbra celor viitoare” (Coloseni 2, 17). Posterior din perspectiva timpului, dar anterior din perspectiva veșniciei, Cuvântul S-a descoperit mai întâi prin umbre și imagini simbolice în istoria Vechiului Testament, pregătindu-și astfel Întruparea. De aceea nu se poate interpreta Vechiul Testament decât prin revelația deplină a Noului Testament. Acesta a fost unul din principiile hermeneutice fundamentale ale teologiei patristice. Dacă „astăzi” s-au împlinit aceste cuvinte, atunci „astăzi”, vrea să spună Mântuitorul, se inaugurează Împărăția lui Dumnezeu. Dumnezeu nu mai este departe, ci este aproape, este vecinul „nostru”, Emanuel, adică „Dumnezeu este cu noi”.

Iisus Hristos, fiind Persoană și având un Nume, Dumnezeu nu rămâne într-o absolută transcendență față de lume: El este, în același timp, transcendent și immanent, „departe” și „aproape”. Din această cauză experiența întâlnirii cu El, așa cum au trăit-o profeții, nu se poate exprima decât într-un limbaj metaforic sau, mai bine spus, liturgic, singurul prin care se poate păstra conștiința prezenței și comuniunii tainice cu Dumnezeu, în istoria omului.

Cei care au intuit cel mai bine noul context istoric și spiritual în care se afla poporul Israel în fața Mântuitorului au fost Sfântul Evanghelist Ioan și, apoi, după întâlnirea sa excepțională cu Hristos, pe drumul Damascului, Sfântul Apostol Pavel. Sfântul Apostol Ioan cu sensibilitatea sa poetică și duhovnicească a intuit, mai mult decât ceilalți apostoli, faptul că Mântuitorul Iisus Hristos este Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu care coboară în lume, se întrupează, pentru ca lumea „viață să aibă” și „să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16)<sup>20</sup>.

Sfântul Apostol Pavel are o predilecție față de acest aspect al existenței creștine. Pentru a-l argumenta, el face mai întâi o paralelă între Adam și Hristos, fiecare reprezentând două planuri de existență umană colectivă<sup>21</sup>. Hristos este noul Adam, izvor și temei al unei noi umanități. El a cuprins în mod virtual în Sine întreaga umanitate pentru a o readuce la

<sup>20</sup> Gheorghe POPA, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, p. 94-104.

<sup>21</sup> Grigorie T. MARCU, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 133-140.

unitatea și comuniunea originară cu Dumnezeu. Pentru a exprima această unitate și comuniune Sfântul Pavel folosește diferite imagini (Romani 11, 16; Efeseni 2, 20-22), însă imaginea preferată este: „trupul lui Hristos”. Evident că această expresie nu trebuie înțeleasă în sens fizic sau ca o simplă unitate morală, ci ca o unitate – comuniune ce se realizează prin revărsarea harului, a vieții lui Hristos, în toți creștinii<sup>22</sup>.

### c) Crucea și Învierea în viața Bisericii

Legătura credincioșilor, prin Duhul Sfânt, cu Iisus Cel Răstignit și Înviat, este legătura tainică dar reală, duhovnicească, prin care se realizează mai mult decât o pomenire. Sfânta Euharistie nu e un fel de parastas, ci este întâlnirea cu Hristos Cel Înviat care se află, însă, până la sfârșitul veacurilor în stare de jertfă, de iubire jertfelnică. Suferința ca agonisire a experienței noastre spirituale rămâne pentru totdeauna întipărită în noi. Faptul de a fi suferit va face parte din structura noastră interioară. Noblețea unui om se vede după capacitatea lui de a îndura. În ritualul ortodox, în Sfânta și Marea Vineri cântăm lui Hristos „Slavă îndelung răbdării Tale Doamne”!

Biserica lui Hristos trăiește nu din simple învățături, nu din dogme lipsite de conținut, conținutul însuși al dogmelor fiind Hristos Cel Răstignit și Înviat. Pe noi nu ne salvează ideile frumoase, oricât de frumoasă ar fi o învățătură, ci ne mântuiește legătura vie cu Dumnezeu Cel veșnic viu, Care este Iisus Hristos. De aceea, când ne împărtășim din Trupul și Sângele Domnului, corul cântă: „Trupul lui Hristos primiți și din izvorul cel fără de moarte gustați”.

Cine trăiește legătura aceasta cu Hristos Cel Înviat face adesea experiența tăriei care vine omului credincios când poate îndura răutatea oamenilor fără a răspunde la rău cu rău. Aceasta este puterea sfinților. Iată de ce martirii seamănă cel mai mult cu Hristos Cel Răstignit și Înviat, fiind numiți de Biserică: „buni biruitori mucenici”.

O Biserică ortodoxă nu se poate construi decât dacă în masa Sfântului Altar se pun moaște ale martirilor, pentru că martiriul a experimentat până la capăt puterea Crucii ca putere care duce spre Înviere<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Gheorghe POPA, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, p. 105.

<sup>23</sup> IPS Dr. Daniel CIOBOTEA, *Dăruire și dăinuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor*, p. 43-44.



O altă formă de purtare a Crucii o constituie monahismul, încât călugăria a fost numită *martiriul cu sânge alb*, în sensul că nu este vorba de o persecuție sângeroasă, ci de o luptă jertfelnică liber acceptată prin asceză, prin răstignirea egoismului, prin pocăință, pentru a găsi bucuria Învierii, mai întâi a învierii sufletului din păcat. De aceea, în Acatistul Său, Iisus este numit „bucuria călugărilor”. În momentul în care cineva devine călugăr, el se prosternă în fața Sfântului Altar sub formă de cruce, în timp ce toată obștea ține lumânări în mâini. Este vorba de un fel de răstignire și de moarte a lui, ca după aceea să fie îmbrăcat în haină albă, care simbolizează haina Învierii, arătând că dacă se răstignește cineva astfel, se răstignește spiritual în vederea Învierii. Un călugăr, în general, poartă toată viața pe spatele său o bucată de pânză numită *paraman* pe care este înscris semnul Sfintei Cruci și literele grecești: „IS. HS. NI. KA” Iisus Hristos este biruitor. Aceleași litere sunt imprimate pe fiecare prescură sau ofrandă pentru Euharistie<sup>24</sup>.

#### **d) Liturghia, comunicare și comuniune**

Sinteză a limbilor pentru comunicarea credinței, Liturghia ortodoxă este, prin excelență, modelul comunicării pentru comuniune. În rugăciune iradierea Duhului Sfânt comunică poporului dreptcredincios puterea mântuitoare a lui Hristos și iubirea lui Dumnezeu-Tatăl. Există în Liturghie o comuniune a Cuvântului dumnezeiesc, săvârșită prin cântări și citiri sfinte. Această comunicare solemnă a Cuvântului, vestire și împlinire a Evangheliei, conduce către Sfânta Euharistie, incorporarea reală în Hristos a comunității bisericești. Însă Liturghia euharistică nu este paralelă cu Liturghia cuvântului, ci este de fapt eshatologizarea cuvântului istoric, vocea lui Hristos istoric, vocea Scripturii sfinte care a ajuns până la noi, nu doar ca „învățătură”, ci ca viață și ființă care trece dincolo de veacuri<sup>25</sup>.

„Credincioșii nu vin la Biserică pentru a asculta o expunere teoretică – fie că este vorba de o definiție infailibilă sau multiplele interpretări oferite de teologi – ci pentru a primi,

<sup>24</sup> IPS Dr. Daniel CIOBOTEA, *Dăruire și dăinuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor*, p. 44-45.

<sup>25</sup> Nicolae DASCĂLU, *Comunicare pentru comuniune. O perspectivă ortodoxă asupra mass-media*, Iași, Editura Trinitas, 2000, p. 125-126.



în rugăciune, puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. Comuniunea proprie Bisericii nu poate fi obiectul unei contemplații estetice sau al unei speculații abstracte, ea trebuie să fie un mod de întrajutorare a credincioșilor, întemeiat pe rugăciune, pentru nevoile lor concrete cele mai diverse; este o experiență comună a prezenței și ajutorului lui Dumnezeu resimțite datorită căldurii deosebite realizate în iubirea reciprocă”<sup>26</sup>.

Iar conștiința unității în rugăciune este întărită de schemele unificate ale Liturghiei ortodoxe, în pofida diversității limbilor și particularităților locale. Aceeași celebrare reunește credincioșii de pretutindeni în cadrul jertfei de laudă și comuniune. În fața unei culturi moderne de tip caleidoscopic, predispunând la scepticism și îndreptată către postularea absurdității existenței, Liturghia redă sensul vieții prin concentrarea pe „unicul necesar”. Numai în Dumnezeu omul și lumea întreagă își găsesc rațiunile lor veșnice.

#### **4. Rod al armoniei canonice**

##### **a) Ortodoxie și națiune**

Creștinismul se adresează persoanei. El nu se adresează națiunii, pentru că nu există o conștiință ipostatică, de sine stătătoare a națiunii. Dar persoanele omenesti nu sunt unități abstracte, dezbrăcate de orice determinare și, prin urmare, întru totul identice. Se pot detașa, desigur, de la orice persoană anumite determinate, ca accidentale și de suprafață. Dar sunt o serie de caracteristici de care nu poate fi dezbrăcată o persoană, chiar dacă am pătrunde până la ultimul ei sâmbure, la ceea ce numim eul ei.

Calitatea națională a eului omenesc nu este ceva accidental, de suprafață, aposterioric, ci face parte din destinul esențial al lui, se cuprinde printre determinatele imaginii lui eterne. Modelul ceresc al fiecărui om e modelul omului concret, precizat istoricește. Calitatea națională este însuși umanul într-o anumită formă a lui<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Dumitru STĂNILAOE, „L'Esprit Saint dans la théologie et la vie de l'Eglise orthodoxe”, în *Contacts*, XXV-le année, no 87, 3 e trimestre, p. 241, apud Nicolae DASCĂLU, *Comunicare pentru comuniune. O perspectivă ortodoxă asupra mass-media*, p. 126.

<sup>27</sup> Dumitru STĂNILAOE, *Ortodoxie și naționalism*, 2011 [în *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939], p. 27-28.

Există nenumărate nuanțe surprinse și prezentate de Părintele Dumitru Stăniloae, dar din rațiuni lesne de înțeles, nu le putem nici aborda și cu atât mai puțin, a le comenta, preferăm să ne exprimăm lapidar afirmând că Ortodoxia apare ca o mamă care-și întinde dragostea mântuitoare peste întreg omul, cu toate determinantele lui moștenite și dobândite, peste toată viața lui înrădăcinată într-un mediu viu și concret.

## **b) Biserica și lumea**

În zilele noastre, sectoare întinse ale societății trăiesc în afara Bisericii. Acestea nu-i cuprind numai pe necredincioși sau categoria creștinilor pasivi, ci și pe cei care nu L-au cunoscut niciodată pe Dumnezeu, sau care au pierdut „urma Lui”, sau înțelegerea valorilor umane. Știrile mass-mediei au luat locul rugăciunii și au înlocuit nevoia de a asculta glasul lui Dumnezeu. Este ușor să observăm cum bărbați și femei ai perioadei contemporane caută să găsească un înlocuitor pentru absolut în arte, erotism, droguri, tehnologie. Pentru această categorie umană, ideea de Dumnezeu a devenit lipsită de sens, singura realitate și valoare fiind lumea și preocuparea pentru progresul material. Prin urmare, trebuie pusă întrebarea cum noțiunile de Biserică și lume pot fi mai bine relateate, astfel încât misiunea noastră în lumea modernă să fie îmbunătățită.

Se impune dar o nouă abordare ca lumea să fie adusă înapoi la Dumnezeu, singurul izvor al bucuriei și al păcii<sup>28</sup>.

## **c) Întru răbdarea voastră vă veți mântui sufletul**

„Un cap de familie întărește toată familia. Un învățător sau un profesor face să aibă încredere în sine o școală întreagă. Un comandant de armată dă curaj din curajul său, avânt din avântul său, inimă din inima sa. Un preot, întărit de credință, de evlavie sa, de convingerea harului și a misiunii sale, are puterea sufletească, îndemnul și curajul de a-și lumina, ridica și întări sufletește pe credincioșii săi. Vechii creștini, în fața tuturor primejdiilor și greutăților făcute vieții lor de păgânii prigonitori, și-au păstrat și întărit credința și hotărârea de a se jertfi pentru Hristos, Care S-a jertfit El însuși pentru ei. Sunt numeroase și mișcătoare pildele de răb-

<sup>28</sup> Ion BRIA, *Mergi în pace! Perspective ortodoxe în misiune*, p. 81-82.

dare și de putere sufletească întăritoare pentru ei și mântuitor pentru păgâni”<sup>29</sup>.

Apostolul neamurilor, Sfântul Pavel, prin scrierile sale (Romani 5, 3-4; II Corinteni 6, 3-5; Galateni 5, 22-23; II Tesaloniceni 3, 5) oferă Bisericii și istoriei acesteia un adevărat reper și fundamentează valorile morale pe iubirea și jertfa mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu, Mântuitorul Iisus Hristos.

#### **d) Jaloane pentru o teologie a slujirii**

Antonie Plămădeală, viitorul mitropolit al Ardealului (1982-2005), cu acest titlu a susținut o conferință la Upsala – Suedia, în anul 1975. Profunzimea dogmatică, discursul oratoric, mesajul ecumenic și perspectiva unei teologii a slujirii străbat și împodobesc întregul conținut. „Unitatea tuturor în Biserică – Koinonia – implică deci îndatorirea de a se sluji unii pe alții. Firește, există între mădularele alcătuitoare și diferențe, dar acestea nu îndreptătesc alte relații decât angajarea tuturor, spre același scop, rolul fiecăruia, mai mare sau mai mic, fiind la fel de valoros și bucurându-se de aceeași cinste și de aceleași drepturi:

„Cel mai mare între voi să fie ca cel mai mic, și căpetenia ca acel care slujește” (Luca XXII, 25-26).

O teologie a slujirii trebuie să aibă în vedere individul și comunitatea, particularul și generalul, creștinul și Biserica, Biserica și lumea cu structurile ei față de care trebuie să ia poziție<sup>30</sup>.

#### **e) Sfintele canoane – garanția stabilității vieții bisericești**

Este cunoscut faptul că fondul doctrinar și moral apostolic al Bisericii Ortodoxe este păstrat în multiplele forme ale vieții bisericești. Între ele putem enumera, la loc de frunte, rugăciunea cultică și canoanele bisericești, adică legea sau norma rugăciunii este lege și normă pentru doctrină. Cărțile de cult ale Bisericii sunt normative pentru dreptarul sănătos al credinței. Euharistia validează și confirmă doctrina. Din istoria dogmelor știm că Liturgia (în înțelesul de ansamblu cultic și de experiență ecle-

<sup>29</sup> Teodor M. POPESCU, *Meditații teologice*, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1997, p. 213-214.

<sup>30</sup> Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Ca toți să fie una*, p. 436.

zială) a fost reperul care a confirmat sau, dimpotrivă, a infirmat învățăturile cu care comunitățile bisericești locale s-au confruntat în devenirea lor istorică. Formulându-și triadologia, hristologia ori pneumatologia, Biserica își împlinea oficiul învățătoresc în chip doxologic (cultic). Dar același rol l-au împlinit și așa-numitele *canoane bisericești*, adică acele canoane și reguli privind credința și rânduiala morală a vieții creștine, privind cultul, disciplina clerului, monahismul, organizarea și jurisdicția bisericească. Între doctrina ortodoxă și canoanele bisericești există o legătură și o unitate organică. Canoanele exprimă dreapta credință, iar dogmele configurează canoanele și le dau perenitate în timp. În acest sens, canoanele bisericești sunt o teologie esențială și îndeplinesc o dublă funcție în cadrul Bisericii: pe de-o parte, ele exprimă și păstrează în timp credința apostolică, iar pe de altă parte, sunt criterii și autoritate pentru viața practică a creștinilor. Nu la întâmplare colecțiile de canoane se numesc *Pidalioane*, sau *Cârma Bisericii*. Având capacitatea de a cuprinde viața bisericească în ansamblul ei, întrucât se referă la post, la cultul icoanelor și al sfinților, la problema Paștilor, la căsătorie, hirotonie, divorț, la conduita clerului și a monahilor, la rolul mirenilor în Biserică, la treptele ierarhice, la ordinea scaunelor episcopale, la relațiile interbisericești și relațiile publice ale membrilor Bisericii, etc, canoanele bisericești reprezintă unul din elementele cele mai vizibile prin care se exprimă însăși viața eclezială.

Prin canoane, formula Bisericii primare *lex orandi est lex credendi* se întregește fericit cu *lex vivendi*!

Fără dreptarul Canoanelor bisericești, formulate în Sinoadele Ecumenice și particulare, ori ale Sfinților Părinți, viața ortodocșilor s-ar dezintegra într-un cras individualism protestant. Canoanele sunt acelea care predau, din generație în generație, o viețuire ortodoxă unitară față de întreaga problematică umană.

Astfel, prezența canoanelor în Biserică este garanția stabilității și a neschimbabilității vieții bisericești în istorie<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> P. S. Episcop GURIE, *Sfintele canoane – garanția stabilității și a neschimbabilității vieții bisericești în istorie*, în vol. *Dreptul canonic în viața Bisericii. In memoriam preot profesor dr. Liviu Stan (1910-1973)*, Alba Iulia – Deva, Editura Reîntregirea a Arhiepiscopiei Alba Iuliei și Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2013, p. 5-7.

Studia Doctoralia

ISSN 2537 - 3668

An III (2018)/3/ pp. 417 - 438

## Unitatea minte-inimă-trup la Sfântul Grigorie Palama. Șansa vindecării lumii

**Pr. Drd. Radu SCÂNTEIE**

rscanteie@yahoo.com

### **Abstract**

*Although present in the patristics tradition as a continuous object, the matter of the relation between mind, heart and body finds its culmination and most plain wording in the teaching of Saint Gregory Palamas. He combines harmoniously the two anthropologies that were established at the moment: that of Saint Gregory of Nyssa, in which the center of the being was considered the mind (nous), and that of Saint Makarios of Egypt, in which the center of the being was considered the heart (kardia). The solution of the reconciliation of these two anthropologies was given in this way by Saint Gregory Palamas: the descent of the mind into the heart, which in fact is the unique matrix in which man can reach from the image of God to the likeness of Him, in the process of deification. The solution suggested and, really significant, lived by Saint Gregory, and actually by all Saints, concerns not only man's destiny, but the destiny of the world in its entirety.*

### **Keywords:**

*Mind, heart, body, unity, Saint Gregory Palamas, anthropology, Trinity, spiritual, descent, prolapse*

## 1. Preliminarii. Conceptele minte, inimă, trup până la Sfântul Grigorie Palama

În contextul în care omului i se propune ideologic, dar și ca atitudine existențială, un materialism excesiv (care refuză orice articulare sau aprofundare spirituală) pe de o parte, iar pe de altă parte o spiritualitate descarnată (care neagă materiei orice posibilitate de înduhovnicire), de dorit este echilibrul propus de Părinții Bisericii. Chiar dacă conceptele cu care operează, sau formulările, care sunt acoperite întotdeauna de o viață trăită în adevăr, sunt expuse într-o manieră paradoxală, balanța gândirii Sfinților Părinți recuperează într-o luciditate inspirată tot ceea ce înseamnă lumea și destinul omului care trăiește în ea, într-o relație vie cu Dumnezeu.

Între Părinții Bisericii, vorbind despre profunzimile și structura omului, cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa sunt deosebit de potrivite: „...unirea dintre cele ale duhului și cele ale trupului, formează o legătură cu neputință de înțeles și de exprimat, căci ea nu are loc nici în trup (pentru că ceea ce-i netrupesc nu poate fi stăpânit de trup) și nici în afară de el (pentru că duhul nu poate cuprinde ceva material), ci apropierea dintre duh și firea materială se face într-un mod neînțeles și mai presus de fire, unirea dintre ele petrecându-se atât în interior, cât și în exterior, fără să fie legată de un anumit loc și nici doar să se mărginească doar la acel loc”<sup>1</sup>.

Cu o acuratețe impecabilă, Părinții filocalici, într-un limbaj al trăirii mistice, au transpus precizările dogmatice cu privire la structura antropologică într-o analiză deplină, sesizând fiecare element și fiecare capacitate a omului în manifestarea pe care o are. Continuând cele precizate de Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Marcu Ascetul arată interdependența, în existența integrală a omului, dintre minte, trup și inimă. Dacă prin actul creației aceste elemente antropologice formau o suită substanțială în vederea desăvârșirii omului, continuându-se una pe alta prin prezența harului lui Dumnezeu, în realitatea căderii, deși se află într-o situație de dezbinare, ele sunt chemate la conlucrare prin despățimire. Adică nu se poate realiza curăția minții și a inimii fără despățimirea trupului, și nici invers:

<sup>1</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, în *Scrieri, partea a II-a*, colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, traducere Pr. Prof. Dr. Teodor BODOGAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 46.

„Cel ce se tulbură cu mintea și e liniștit cu trupul este asemenea celui turbat trupește și împrăștiat cu mintea. Tulburarea de bunăvoie fie a minții, fie a trupului, o sporește pe cealaltă, cea a minții pe cea trupească, și cea a trupului pe cea a minții”<sup>2</sup>.

La Părinții și Scriitorii bisericești s-au manifestat două antropologii: una intelectualistă cu influențe platoniciene, regăsită la Origen, Evagrie Ponticul și chiar Sfântul Grigorie de Nyssa, și alta biblică, adoptată de Sfântul Macarie Egipteanul. Termenul de „inimă”, folosit de Sfânta Scriptură pentru a desemna centrul a tot ce înseamnă viața psiho-fiziologică a omului, devine la Origen sau la Sfântul Grigorie de Nyssa un sinonim al lui *nous* (partea rațională a sufletului), în timp ce Macarie Egipteanul localizează *nous* în „inimă”<sup>3</sup>.

În concepția Părintelui Stăniloae, relația dintre minte și inimă vizează întotdeauna și trupul, aplicând în gândirea sa teologică antropologia integrală a Părinților, care vedeau trupul ca fiind pasibil de atingerea duhului, și nu ca o închisoare pentru suflet, așa cum era văzut în mediile gnostice și în direcția intelectualistă influențată de gândirea lui Platon. Acesta afirmă că:

„Duhul omului este în minte și în cuvânt, sau mintea și cuvântul lui sunt în duh. Duhul e legătura dintre minte și cuvânt. E însăși legătura de iubire dintre ele. Dar iubirea pe care o reprezintă duhul nu unește numai mintea și cuvântul, ci se întinde și asupra trupului, unind și trupul cu mintea și cu cuvântul”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> SFÂNTUL MARCU ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptătesc din fapte, în 226 de capete*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, ediție jubiliară, traducere din grecește, introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, p. 305.

<sup>3</sup> John MEYENDORFF, *O introducere în studiul vieții și operei Sfântului Grigorie Palama*, traducere din limba franceză de Măriuca și Adrian ALEXANDRESCU, Editura Nemira, București, 2014, p. 290.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VII, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Hu-

Sfântul Maxim Mărturisitorul face precizări importante în demersul clarificării antropologiei creștine, fiind unul din cei mai importanți Părinți care au adus un corectiv ortodox schemei antropologice propuse. Necesitatea dogmatică cu privire la structura antropologică a omului: suflet și trup, este ilustrată de Sfântul Maxim în cuvintele:

„Omul rămâne om în întregime în suflet și în trupul său și devine Dumnezeu în întregime, în sufletul și în trupul său, prin har”<sup>5</sup>.

Starea de interdependență dintre minte, inimă și trup, pe care o găsim analizată într-un mod generos la Sfântul Grigorie Palama, e enunțată anticipativ de Sfântul Maxim Mărturisitorul în cuvintele:

„Simțirea trimite, zice, minții imaginea (reprezentarea) celor văzute, spre înțelegerea rațiunilor din lucruri, ca un organ ce servește minții să treacă spre cele inteligibile”<sup>6</sup>.

## 2. Sinteza Sfântului Grigorie Palama

Având ca temelie Sfânta Scriptură, Sfântul Grigorie Palama identifică structura harică a firii umane. Adică, încă din actul creației, omul este definit ca o ființă harică, având harul dumnezeiesc constitutiv în alcătuirea sa. Tâlcuind sintagma „suflet viu”, Sfântul Grigorie Palama spune despre acesta că înseamnă:

„nepieritor, nemuritor, adică rațional și înțelegător, pentru că tot ceea ce este nemuritor e rațional și înțelegător – și pe deasupra, plin de binecuvântata însuflare a harului dumnezeiesc. Așa este sufletul viu”<sup>7</sup>.

---

manitas, București, 2008, nota 718, p. 409.

<sup>5</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, apud John MEYENDORFF, *O introducere în studiul vieții și operei Sfântului Grigorie Palama*, p. 291.

<sup>6</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. III, ediție jubiliară, traducere din grecește, introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, p. 45.

<sup>7</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opera completă*, vol. I, ediție bilingvă, traducere,



Harul dumnezeiesc, posibilitatea nemuririi, strălucirea slavei dumnezeiești înglobează și trupul. Prin teologia sa, bazată pe echilibrul Părinților de dinainte, Sfântul Grigorie Palama depășește dualismul antropologic amintit mai sus. Argumentul tare pe care Sfântul Grigorie îl folosește este chiar miezul descoperirii dumnezeiești: întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin care Acesta asumă întreaga structură antropologică. El spune:

„Că precum comună este trupului și sufletului dumnezeirea întrupatului Cuvânt al lui Dumnezeu, prin sufletul [cel] mijlociu îndumnezeind carnea, încât și lucruri ale lui Dumnezeu [ajung] să se săvârșească prin ea, [tot] așa [și] în oamenii duhovnicești harul Duhului – trecut la trup prin sufletul cel mijlociu – dă și acestuia a pătimi cele dumnezeiești și [în chip] fericit a împreună-pătimi cu sufletul ce pătimește cele dumnezeiești, [suflet] care, de vreme ce *pătimește*, [negreșit înseamnă că] și are o parte *pătimitoare* [vrednică] de laudă și dumnezeiască; mai bine zis, una fiind în noi partea pătimitoare, i s-a și dat a se face astfel; răzbind [ea], așadar, la fericită desăvârșirea aceasta, și trupul îl îndumnezeiește, nemaimișcată [ea] atunci de trupestile și aplecatele spre materie patimi – deși așa li s-ar părea [că se mișcă] celor ce nu au cercarea [lucrului acestuia] -, ba, mai mult, ea întorcând la sine însăși trupul și abătându-l de la legătura cu cele [ce sînt] mai rele și ea, prin ea însăși, însuflându-i sfințirea și îndumnezeirea cea de neluat [de la el], [de-neluat sfințire și îndumnezeire] a căreia limpede dovadă sînt moaștele cele de minuni făcătoare ale sfinților”<sup>8</sup>.

De la Întrupare, trupurile noastre sunt revendicate ca „temple ale Duhului Sfânt Care este în noi” (I Cor. 6, 19) și deci frământarea duhovni-

---

note, studiu introductiv: pr. Cristian CHIVU, Editura Patristică, București, 2005, p. 205.

<sup>8</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, ediție bilingvă, introducere, traducere și note de Cornel COMAN, Adrian TĂNĂSESCU, Cristian CHIVU, Cristina-Costena ROGOBETE, Caliopie PAPACIOC, Editura Gândul Aprins, București, 2015, p. 393.

cească a omului trebuie căutată și în trupul lui, care se sfințește prin Sfintele Taine, făcându-se cu adevărat mădular viu al Trupului lui Hristos<sup>9</sup>.

În concepția Sfântului Grigorie, relația dintre suflet și trup se bazează pe raportul proniator al lui Dumnezeu cu lumea, și cu omul în special. El afirmă că în suflet există prin insufierea lui Dumnezeu puterile și capacitățile proniatoare ale trupului<sup>10</sup>:

„...și după cum sufletul nu este puterile proniatoare, ci are puteri proniatoare, tot așa și Dumnezeu”<sup>11</sup>.

În privința sufletului, Sfântul Grigorie accentuează o noutate: structura triadică a acestuia. Chipul lui Dumnezeu din om, deși se referă și la trup, are centrul de greutate în suflet. Sufletul poartă pecetea Sfintei Treimi, pentru că Dumnezeu, al Căru chip este înrădăcinat în om, este Treime de Persoane. Precum este un singur Dumnezeu adevărat și desăvârșit în Trei Ipostasuri adevărate și desăvârșite (minte, cuvânt și duh), tot astfel sufletul are și el trei puteri (minte, suflet și duh)<sup>12</sup>.

O altă precizare inedită a Sfântului Grigorie cu privire la suflet și care aduce multă lumină în problematica unității dintre minte, inimă și trup este învățătura despre esență și energii, care se aplică și sufletului omenesc. Sufletul, deci, se împarte în mod inseparabil în esență și energii. Sufletul omului are atât esență (ființă), cât și energie (lucrare):

„El are viața nu numai ca lucrare, ci și ca ființă, întrucât sufletul e viu prin el și pentru el însuși. ...De aceea, chiar desfăcându-se trupul, sufletul nu se destramă. Iar pe lângă

<sup>9</sup> John MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, traducere de Angela PAGU, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 89.

<sup>10</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinților Părinți*, ediția a II-a, traducere de Irina Luminița NICULESCU, Editura Partoș, Timișoara, 2016, p. 114.

<sup>11</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. IV, ediție bilingvă, introducere, traducere și note de Cornel COMAN, Adrian TĂNĂSESCU, Cristian CHIVU, Editura Gândul Aprins, București, 2016, p. 177.

<sup>12</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinților Părinți*, p. 108.

faptul că nu se destramă, mai rămâne și nemuritor, întrucât nu se arată să fie pentru altul, ci are viața prin sine ca ființă”<sup>13</sup>.

În privința termenului de „minte”, Sfântul Grigorie îl folosește în două sensuri – atât ca suflet în ansamblu, cât și ca putere a sufletului<sup>14</sup>:

„Căci nu în întocmirea trupului stă acest chip (chipul lui Dumnezeu din om), ci în structura minții, decât care nimic nu este mai bun după fire”<sup>15</sup>.

Prin această identificare, mintea are aceleași calități și structură ca ale sufletului. Are o structură triadică, și are esență și energie.

„Atunci când unitatea minții este triunitară, rămânând totuși una, ea este unită cu Unitatea treimică dumnezeiască. Unitatea minții devine treimică atunci când se întoarce la sine și se ridică prin sine la Dumnezeu”<sup>16</sup>.

Distincția esență-energii aplicată minții este absolut necesară. Aceasta ne ferește și de imobilitatea unei minți esențiale, rigidă, fixată în statutul ei, dar și de risipirea ei în gânduri fără un fond la care să se facă referire. Sfântul Grigorie, vorbind despre lucrarea de coborâre a minții în inimă, răspunde reproșurilor contemporanilor astfel:

„Aceștia nu-și dau seama că altceva e ființa minții și altceva lucrarea ei”<sup>17</sup>.

Când ne vorbește despre localizarea minții, Sfântul Grigorie îl valorifică atât pe Sfântul Grigorie de Nyssa, care spune că mintea, fiind imaterială, nu se află în trup, cât și pe Sfântul Macarie, care afirmă că mintea și toate gândurile din suflet ființează în inimă ca într-un mădular firesc. El demonstrează că textele acestea nu se contrazic, ci se îngemănează ar-

<sup>13</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre cunoștința naturală*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VII, p. 403.

<sup>14</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 123.

<sup>15</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre cunoștința naturală...*, p. 401.

<sup>16</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 124.

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 169.

monic<sup>18</sup>. Folosind cheia distincției esență-energii, Sfântul Grigorie ne arată că mintea ca esență se află în inimă, iar ca energie iese afară din trup, lucrând în gânduri și concepând chipurile lucrurilor. În condiții firești, mintea ca lucrare intră în inimă (mintea ca esență), înălțându-se în acest chip spre Dumnezeu<sup>19</sup>. Fiind imaterială, mintea se găsește atât în afară de trup, cât și în trup, folosindu-se de inimă în chip tainic „ca de primul organ trupesc al minții”<sup>20</sup>.

Relația dintre minte și trup este atât de importantă, încât ea depășește problematica poziționării. Există într-un fel o situație de interdependență. Mintea care contemplă cele dumnezeiești își păstrează și trupul curat de patimi. Dar și mintea se despătimește în măsura în care și trupul este angajat într-un efort ascetic de eliberare de sub tirania patimilor. Sfințindu-se, mintea va fi transformată dimpreună cu trupul de care este legată, pentru a-l îndumnezei și pe acesta, în sensul în care se desăvârșește „absorbirea trupului de către Duh în veacul viitor”<sup>21</sup>.

Trecând de la mintea care asumă într-un mod responsabil trupul, Sfântul Grigorie analizează inima. Dacă mintea este ochiul sufletului, inima este centrul făpturii umane și centrul lumii duhovnicești. Când analizează purificarea minții, Sfântul Grigorie face referire la purificarea inimii<sup>22</sup>.

Potrivit învățăturilor patristice, inima duhovnicească este situată în inima trupească. Mai mult, Sfântul Grigorie Palama afirmă că „inima noastră este vistieria părții cuvântătoare și întâiul organ trupesc cuvântător (rațional)”<sup>23</sup>. Inima este partea principală. Ea are stăpânire asupra trupului și în ea a pus Ziditorul sursa căldurii înăscute<sup>24</sup>. Oricare ar fi obârșia căldurii inimii, ea se transmite și trupului<sup>25</sup>.

Precum harul dumnezeiesc care se află în suflet se transmite și în trup (fața lui Moise care strălucea cu lumină dumnezeiască sau fața Sfântului

<sup>18</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 133.

<sup>19</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 133.

<sup>20</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, p. 433.

<sup>21</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, p. 225.

<sup>22</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 162.

<sup>23</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, p. 113.

<sup>24</sup> John MEYENDORFF, *O introducere în studiul...*, p. 305.

<sup>25</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 198.

Ștefan, care arăta ca cea a unui înger), la fel se întâmplă și cu căldura inimii (dovadă a prezenței harului dumnezeiesc): ea se transmite și în trup,

„care este și el în mod negrăit înălțat și încălzit; celor care privesc un astfel de trup, li se pare că iese din focul unui cup-tor pe care-l văd aievea”<sup>26</sup>.

Trupul omului e altceva decât întreaga materie a universului. Este chemat prin actul creator special al lui Dumnezeu la o viață mai înaltă. I se dăruiește posibilitatea de a fi nu numai realitate permeabilă pentru slava luminii dumnezeiești, ci copărtaș în viața veșnică la cunoașterea inepuizabilă a lui Dumnezeu.

Gândirea Părintelui Stăniloae reliefează, pe coordonate patristice, valențele extraordinare ale trupului uman în această lume care îl cuprinde:

„Trupul omenesc e o raționalitate palpabilă specială, prin faptul că are de la început în sine lucrarea specială a sufletului, imprimată în el cu toată complexitatea activităților raționale și a formelor lui de sensibilitate.

Trupul ca raționalitate plasticizată încetează odată cu moartea. Sufletul însă nu e una cu această raționalitate palpabilă și specială a trupului și de aceea nu încetează să existe odată cu trupul. Căci sufletul, a cărui prezență dă raționalității palpabile a materiei calitatea de trup propriu-zis, e o raționalitate subiectivă, conștientă, depășind toată raționalitatea și sensibilitatea pasivă a naturii.

Prin aceasta, chiar trupul ca participant la subiectivitatea conștientă și liberă a omului, nu e una cu însăși raționalitatea plasticizată a naturii generale. Trupul se deosebește de toată natura materială prin prezența sufletului în el. Trupul nu e numai o parte a raționalității materializate a naturii generale, ci un trup uman străbătut de suflet. Dar el are în natură ca raționalitate materializată o realitate în oarecare fel aptă de a fi transformată într-un trup capabil de o raționalizare și sensibilizare specială, sau de participare la raționalitatea conștientă și liberă a sufletului”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 199.

<sup>27</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 258.

Sfântul Grigorie Palama condamnă teoria lui Varlaam, care vedea mintea care Îl întâlnește pe Dumnezeu ca o minte abstractă, detașată de persoana integrală. Mintea pe care o apără Sfântul Grigorie este una în care se concentrează sau în care vibrează întreaga persoană alcătuită din suflet și trup<sup>28</sup>.

Când se vorbește, în lumea filocalică, de relația minte-trup, Părinții prevăd două direcții: una nefirească, în care mintea e înrobită trupului, și cealaltă, în care mintea înduhovnicită preface trupul. Cert este că cele două elemente nu pot funcționa într-o separare netă.

Sfântul Grigorie, dând glas tradiției filocalice isihaste, aduce lumină în paradoxul pe care Varlaam nu-l putea primi:

„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 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 nestricându-se prin participarea la trup, preschimbă trupul și-l face duhovnicesc. Căci acesta leapădă în acest caz poftele trupești cele rele și nu mai atrage 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). Toate acestea se fac vădite prin experiență”<sup>29</sup>.

Trupul, în concepția Sfântului Grigorie, este participant la rugăciune. Această certitudine e prezentă pe de o parte în strădania omului de a se despătimi<sup>30</sup>, iar pe de altă parte în starea de isihie dobândită de om după acest efort:

<sup>28</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 263.

<sup>29</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VII, p. 217-218.

<sup>30</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, p. 211-214.

„Dar tămăduirile și puterile n-ar putea ajunge la lucrare, nerugându-se sufletul celui ce o lucrează pe fiecare, în primul rând cu mintea, dar uneori dând sunet și trupul. Dar împărtășirea Duhului se lucrează nu numai când e prezentă rugăciunea în suflet, și anume rugăciunea care înfăptuiește tainic unirea celui ce se roagă cu izvorul nesecat al acestui mare dar, deci nu numai când e prezentă rugăciunea ce se lucrează cu mintea; fiindcă nu se poate spune ce grăiau cu acest prilej apostolii cu gura (Fapte XVIII, 1); deci împărtășirea aceea se lucrează nu numai când sufletul se roagă cu mintea, ci și când lucrează totodată și trupul prin mâinile care împărtășesc pe Duhul prin atingerea celui ce se află sub el”<sup>31</sup>.

Unitatea minte-inimă-trup este una dintre structurile de bază în teologia Sfântului Grigorie Palama. Dincolo de polemica cu Varlaam, care a fost contextul în care s-a cristalizat conceptual această certitudine teologică, Sfântul Grigorie a expus de fapt ceea ce se trăia prin experiență: viața isihastă. Numai în această perspectivă se poate salva integralitatea persoanei umane în comuniune cu Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Grigorie ne adresează următoarea întrebare:

„Vezi că este de cea mai mare trebuință celor ce au ales a lua aminte – în liniște [în isihie] – la ei înșiși [faptul de] a-și întoarce și a-și închide mintea în trup, și chiar în trupul cel mai dinlăuntrul trupului, pe care îl numim *inimă*?”<sup>32</sup>

Pentru ca acest proces, al coborârii minții în inimă, cu participarea trupului, să fie posibil, e necesară întoarcerea în sine. Dar nu întoarcere la sinele omului căzut, ci la sinele omului restaurat sacramental în Hristos. Întorcându-se în sine, un om care nu se află în unitate sacramentală și reală cu Hristos nu poate contempla decât umanitatea căzută și supusă greșelii<sup>33</sup>.

Sfântul Grigorie Palama remarcă rătăcirea gravă a celor care încearcă o întoarcere la sinele căzut:

<sup>31</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, p. 224-225.

<sup>32</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, p. 113.

<sup>33</sup> John MEYENDORFF, *O introducere în studiul...*, p. 310.

„Iar ca să-ți și descopăr ceva din adâncul groaznic al vicleniei filosofilor dinafară [află că] cel viclean și cei în chip viclean «înțelepțiți» de el au furat un dicton de-al nostru foarte folositor și ca pe momeală vicleană o pun înainte: anume «ia aminte la sineți» și «cunoaște-te pe tine însuși»; iar de vei căuta care este pentru ei scopul dictonului acestuia, vei afla bulboana ereziei. Căci ei, dogmatizând metempsihoele cred că ai dobândit cunoașterea de sine și ai împlinit destul acest dicton atunci când știi de care trup ai fost legat, și unde ai locuit cândva, și ce ai făcut, și cum te chema – și pe acestea le afli dacă ascuți de duhul rău, ce ți-a șoptit acestea cu vicleșug. Așadar, la aceasta împingându-i prin «cunoaște-te pe tine însuși» pe cei ce nu-s în stare să-și dea seama de vicleșug, sînt socotiți [de către aceia] a vorbi în conglăsuire cu Părinții noștri”<sup>34</sup>.

În formularea teologiei isihaste, care recuperează fiecare element al existenței omului într-o unitate fundamentată pe întâlnirea reală cu Dumnezeu în Cele Trei Persoane, Sfântul Grigorie Palama nu adoptă „o concepție pasivă a contemplării” și în același timp este

„străin de orice substituție pelagiană și messaliană a vreunui «merit» omenesc efectelor harului”<sup>35</sup>.

Pentru a cuprinde cât mai bine concepția Sfântului Grigorie în acest sens, redăm aici cuvintele unui mare analist al vieții și operei Sfântului Părinte. Așadar, John Meyendorff spune:

„Am văzut că, la el, diferitele tendințe și diferitele terminologii ale tradiției isihaste se integrează într-o antropologie hristocentrică. Ca și la Evagrie, mintea (voûç) este partea alcătuirii omenești care posedă facultatea de «a se depăși» și de a ajunge la har; rugăciunea adevărată rămâne o «rugăciune a minții» (νοερά προσευχή), pentru că mintea voûç constituie fondul însuși al persoanei, καθ’ ἑαυτὸν

<sup>34</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, p. 63-64.

<sup>35</sup> John MEYENDORFF, *O introducere în studiul...*, p. 314.



[sinele] omului: «Rugăciunea celor desăvârșiți este, prin excelență, o lucrare intelectuală; mintea lor, într-adevăr, nu este îndreptată nici către trup, nici către ceea ce se referă la trup; ea nu acționează prin simțuri, nici prin imaginația legată de simțuri; ea nu se adâncește cu rațiunea și facultatea sa de contemplare în studierea ființelor; ci stăruie doar în rugăciune». Tot mintea este chipul lui Dumnezeu în om, și ea este cea care «Îl cunoaște pe Dumnezeu»<sup>36</sup>.

Progresul duhovnicesc realizat prin unificarea celor trei elemente – minte, inimă, trup – disparate prin cădere, culminează cu vederea lui Dumnezeu. Aceasta este dovada că fiecare dintre cele trei este la locul ei și funcționează conform darului pe care Dumnezeu l-a pus în ele. Deci, Sfântul Grigorie mărturisește:

„Așadar, nu doar *negare* și *apofază* este vederea [de Dumnezeu], ci *unire* și *îndumnezeire*, făcută – tainic și negrăit – prin harul lui Dumnezeu după înlăturarea tuturor celor ce – de jos – întipăresc mintea, mai bine zis: după odihnirea – care și este superioară – negării; pentru că negarea [nu] este [altceva decât o] icoană a acelei odihniri; astfel că faptul de a-L despărți [sau distinge] pe Dumnezeu de toate zidirile este [ceva dat] oricărui credincios, pe când odihnirea lucrării înțeleghătoare și unirea – următoare ei – cu lumina cea de sus (care [unire] este ca o patimă și ca un sfârșit îndumnezeitor) este doar a celor curățiți – și cu har dăruți – la inimă. Și ce zic de unire[a cu lumina aceea], când și scurtă vederea [ei] i-a cerut [doar] pe cei aleși dintre ucenici, și pe aceștia [nu oricum, ci] ieșiți [fiind ei afară] din toată percepția simțită și înțeleghătoare și – prin faptul de a nu vedea nicidecum – primitori înlăuntrul lor a faptului de a vedea cu adevărat și mutați la faptul de a pătimi [în chip] necunoscut simțirea celor mai presus de fire»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> John MEYENDORFF, *O introducere în studiul...*, p. 315.

<sup>37</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, p. 187.

### 3. Spargerea unității prin cădere

Căderea nu aduce doar un prejudiciu fapturii umane. Sfântul Grigorie Palama, ca de altfel toți Părinții Bisericii văd în căderea protopărinților un eșec existențial, o contrafacere a vieții, a existenței. Nu are loc doar o deviere a firii, ci se începe prin cădere o mișcare împotriva firii.

„Scoțându-se protopărinții neamului omenesc pe ei înșiși de bunăvoie de la pomenirea și vederea lui Dumnezeu și ne-socotind porunca Lui, pe de altă parte unindu-se în cuget cu duhul cel mort al Satanei și mâncând din pomul oprit, contrar voii Ziditorului, au fost dezbrăcați de veșmintele luminoase și de viață făcătoare ale strălucirii de sus și s-au făcut, vai, și ei ca și satana, morți cu duhul ...fiindcă Satana nu e numai duh mort, ci și duh care omoară pe cei ce se apropiie de el”<sup>38</sup>.

Sfântul Grigorie Palama apreciază că în războiul nevăzut mintea este prima care suferă – ea e atacată mai întâi. Datorită neînfrânării, mintea pune celelalte patimi în mișcare: folosindu-se de simțuri, în special de cel al văzului, ea așează în suflet închipuiri ale simțurilor și plăceri față de acestea<sup>39</sup>.

Căderea se exercită prin reaua întrebuințare a puterilor sufletului, dând naștere patimilor înfricoșătoare. Sfântul Grigorie afirmă că atunci când o parte a sufletului cade, atunci căzut este tot sufletul. În acest fel se sparge, se surpă unitatea sufletului și a firii. Puterile omului luptă una împotriva celeilalte, aducând în existența lui haos. Mintea, din cea care trebuie să fie, adică conducătoarea puterilor omului spre Dumnezeu, devine roabă a trupului. Trupul devine opac și netransparent la descoperirea lui Dumnezeu, luptând împotriva minții și îngreunând inima. Inima devine un abis de răzvrătire:

„Mintea – spune Sfântul Grigorie – care s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu devine animalică sau demonică, iar după ce s-a răzvrătit împotriva legilor firii, poștește la cele care aparțin altora”<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre cunoștința naturală...*, p. 415.

<sup>39</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 267.

<sup>40</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, apud MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS,

Divorțul dintre minte și inimă în om are consecințe catastrofale. Intră sub semnul întrebării identitatea omului și posibilitățile ce le are ca om. Se poate vorbi de eșecul existenței omului.

Un diagnostic al unui astfel de om este foarte pertinent surprins de Părintele Ioja Cristinel:

„Identificarea minții cu rațiunea sau oprirea exclusivă la puterile rațiunii de către omul modern și conceperea unei existențe în afara minții și a inimii este rezultatul pierderii legăturii cu tradiția biblică și patristică care este în măsură să ofere omului o privire de ansamblu asupra constituției și existenței sale ca ființă teologică. O minte întunecată de patimi și o inimă redusă la un sentimentalism facil nu reușesc să ofere omului contemporan o viziune autentică asupra rostului și destinului său. Principiul agapic al minții smerite în inimă, ca centru al persoanei, a fost înlocuit cu o inteligență limitată la aspectul de raționalitate instrumentală, fapt ce a dus la caricaturizarea ființei umane lăsată pradă raționalismului, sentimentalismului și senzualismului”<sup>41</sup>.

Căderea omului se permanentizează în patimile pe care le trăiește și-l rup de Dumnezeu. Gustând moartea prin patimi, omul nu face altceva decât lucrează sfășierea făpturii sale:

„Căci «cel ce iubește nedreptatea urăște sufletul său» (Ps. X, 5). Acela, rupând și stricând chipul lui Dumnezeu, se împovărează cu o patimă asemănătoare cu a acelor care-și sfășie în chip jalnic trupurile lor și cu o nebunie care-i face nesimțitori. Căci și el își surpă, fără să simtă, și-și sfășie în chip jalnic frumusețea lui firească, sfârtecând nebunește po-doaba treimică și mai presus de lume a sufletului său, po-doabă întregită prin dragostea lăuntrică”<sup>42</sup>.

---

*Psihoterapia ortodoxă...*, p. 39.

<sup>41</sup> Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Antropologia ortodoxă în teologia românească*, mss, curs an I, doctorat, fila 27.

<sup>42</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre cunoștința naturală...*, p. 410.

#### 4. Posibilități de refacere. Soluția Sfântului Grigorie Palama

Refacerea omului în sensul mântuirii este posibilă. Dacă moartea prin păcat și patimi înseamnă ruperea unității dintre minte, inimă și trup, viața mântuitoare înseamnă refacerea acestei unități și trăirea ei în relație vie cu Dumnezeu. În viziunea Sfântului Grigorie Palama, refacerea unității e posibilă urmând o cale unică – coborârea minții în inimă – și folosind metodele probate de Părinți de-a lungul vieții Bisericii: păzirea poruncilor, pocăința, penthosul (întristarea după Dumnezeu), paza minții, dobândirea virtuților, unirea cu Dumnezeu prin rugăciune. Între toate acestea, rugăciunea ocupă cel mai important loc<sup>43</sup>.

În studiul introductiv la „Sfântul Grigorie Palama. Opere complete”, volumul I, pr. Cristian Chivu concentrează în câteva cuvinte întregul demers pe care omul trebuie să-l parcurgă pentru refacerea unității existențiale:

„De aceea, Sfântul Grigorie vine cu soluția isihastă a unirii existențiale a omului prin coborârea minții în inimă. După cum se știe, în tradiția patristică există două tendințe referitoare la centrul omului, prima cea alexandrină, care vede centrul omului în minte, iar cea de-a doua a Sfântului Macarie Alexandrinul, care vede centrul omului în inimă. Sfântul Grigorie Palama reușește magistral să le îmbine, vorbind despre coborârea minții în inimă, pentru că numai așa poate fi reunificat omul cel scindat de păcat. Credinciosul, spune Sfântul Grigorie Palama, se întoarce și se concentrează în inimă pentru că visteria unde trebuie să se concentreze mintea omului este inima. Este necesară izgonirea tuturor gândurilor, adunarea minții și menținerea tăcerii mintale, fără de care nu poate fi reușită teoptia. Deci, trebuie să scoatem orice gând, chiar și bun, pentru că ne împiedică la o relație directă cu Dumnezeu și aceasta se poate realiza folosind metoda pazei minții, numită de Sfântul Grigorie trezvie în spiritul tradiției ascetice. Atunci când credinciosul se roagă cu mintea curățită de orice gând «dobândește și vede în sine harul cel făgăduit celor ce și-au curățit inima»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Pr. Cristian CHIVU, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opera completă*, vol. I, p. 49-54.

<sup>44</sup> Pr. Cristian CHIVU, în SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opera completă*, vol. I, p. 51-52.

Restaurarea omului presupune în fapt o vindecare, o recuperare a sănătății primordiale și mai mult decât atât o recâștigare în har. Nu se urmărește doar ameliorarea firii în stare naturală, ci transfigurarea ei sacramentală și reală în lumina lui Dumnezeu. Nu se urmărește, deci, o omorâre a părții pătimitoare, ci mutarea acesteia de la cele rele la cele bune:

„Dar noi nu am învățat, o, filozoafe, că nepătimirea e omorârea laturii pătimitoare, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și lucrarea ei îndreptată, prin deprindere, spre cele dumnezeiești, după ce s-a întors cu totul de la cele rele și s-a îndreptat spre cele bune. Și pentru noi nepătimaș este cel ce a pierdut deprinderile rele și s-a îmbogățit în cele bune, «cel ce s-a întipărit de virtuți, ca cei împătimiți de plăcerile rele», cel ce și-a supus iuțimea și pofta – care alcătuiesc împreună latura pătimitoare a sufletului – puterii cunoscătoare, judecătoare și raționale a sufletului, așa cum cei împătimiți și-au supus puterea rațională laturii pasionale. Căci reaua întrebuintare a puterilor sufletului e cea care dă naștere patimilor vrednice de dezaprobare, așa după cum reaua întrebuintare a cunoașterii lucrurilor dă naștere înțelepciunii celei nebune.

Iar dacă cineva se folosește bine de acestea, prin cunoașterea lucrurilor înțelese duhovnicește dobândește cunoștința de Dumnezeu, iar prin latura pătimitoare a sufletului, când se mișcă pentru ceea ce a fost făcut de Dumnezeu, lucrează virtuțile corespunzătoare: prin poftă dobândește în inimă iubirea, iar prin iuțime agonisește răbdarea”<sup>45</sup>.

Pătimirea sfântă care se săvârșește asupra firii umane prin asceză, nu prin omorâre, ci prin învierea celor omorâte prin păcat, nu vizează doar mintea și inima, ci ating în mod substanțial și trupul. În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae, comentând viziunea Sfântului Grigorie Palama, spune:

<sup>45</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, p. 231-232.

„Continuând să laude rolul pozitiv pe care-l primește latura pătimitoare a ființei umane, arată că prin ea harul îndumnezeiește trupul când ea nu se lasă furată de patimile trupești stăpânite de plăcere, ci ridică trupul la treapta de răbdare prin harul care s-a întipărit în ea. Numai prin latura pătimitoare poate fi făcut și trupul să pătimească în chip curat, și prin aceasta poate fi sfințit. Iar fără sfințirea trupului nostru nu se poate ajunge nici la sfințirea noastră în totalitatea ființei noastre. Latura pătimitoare e canalul prin care trece harul de la minte la trup”<sup>46</sup>.

În mod concret, Sfântul Grigorie ne atenționează că

„este necesar să liniștim acele simțuri care sunt mișcate de cele din afară, când ne întoarcem spre cele dinlăuntru”<sup>47</sup>. Această lucrare se realizează cu ajutorul ascezei, ostenețelor, postului, acceptării durerii<sup>48</sup>.

Pentru a ajunge la contemplare – starea în care mintea se manifestă conform capacităților ei – omul trebuie să treacă mai întâi printr-un stadiu negativ de curățire a minții<sup>49</sup>. Purificarea minții nu se reduce doar la depistarea gândurilor care au intrat în ea și au îmbolnăvit-o, ci constă în lepădarea de ele, lucru care nu se întâmplă prin abstractizări și articulări intelectuale ale minții, ci numai prin rugăciune, și mai cu seamă rugăciunea lui Iisus.

„Căci cel ce respinge începutul rugăciunii, care este starea de frică, de adâncă durere, plină de multă suspinare întru zdrobire de inimă, susținută cu mintea în tăcere vreme îndelungată din întristarea cea după Dumnezeu, și rugăciunea cu lacrimi și cu străpungerea inimii, însoțită de durerea postului și a nesomnului în simțul pipăitului, și datoria începătorilor de a înălța mintea împărțită la o rugăciune mai

<sup>46</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VII, nota 326, p. 222-223.

<sup>47</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, p. 213.

<sup>48</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, p. 212.

<sup>49</sup> John MEYENDORFF, *O introducere în studiul...*, p. 295.

unificată și deci corespunzătoare, cel ce disprețuiește toate acestea va socoti, drept urmare, și sfârșitul rugăciunii și, simplu, rugăciunea întreagă ca ceva rău și se va lupta să o desființeze cu desăvârșire”<sup>50</sup>.

Purificarea minții nu aduce după sine automat vindecarea întregului uman. După mărturia Sfântului Grigorie, mintea este lesne purificată prin rugăciunea lui Iisus. Când apare necurăția inimii, trebuie să angajăm toate celelalte puteri în rugăciune: puterea lucrătoare se curățește prin practică, partea cognitivă prin cunoaștere, iar partea contemplativă prin rugăciune<sup>51</sup>. Numai așa se poate dobândi

„adevărata, temeinica și desăvârșita curăție a inimii și a minții, pe care nu o câștigă nimeni altcum decât prin desăvârșire în faptă, neîncetată smerenie, contemplare și rugăciune contemplativă”<sup>52</sup>.

În Omilia rostită la Duminica Vameșului și a Fariseului, Sfântul Grigorie descrie rugăciunea vameșului ca fiind prototip al rugăciunii isihaste<sup>53</sup>. Rugăciunea lui Iisus este rugăciunea desăvârșită; ea se rostește în duh de învinovățire și ocărare de sine și trebuie să fie însoțită de pocăința neștirbită a sufletului și de participarea trupului, care se împărtășește și el de harul dumnezeiesc<sup>54</sup>.

„Căci precum e comună trupului și sufletului dumnezeirea Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu, îndumnezeind trupul prin mijlocirea sufletului, încât se săvârșesc prin trup fapte ale lui Dumnezeu, așa la bărbații duhovnicești harul Duhului trecând prin mijlocirea sufletului la trup îi dă și acestuia să pătimească cele dumnezeiești și să pătimească în chip fericit împreună cu sufletul, care pătimește cele dumnezeiești și care, o dată ce pătimește cele dumnezeiești, are și ceva pătimitor, lăudabil și dumnezeiesc... fiindcă înain-

<sup>50</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, p. 226-227.

<sup>51</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 202.

<sup>52</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, apud MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 202.

<sup>53</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 338.

<sup>54</sup> MITROPOLIT HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă...*, p. 339.

tând la împlinirea acestui rost fericit al ei latura pătimitoare îndumnezeiește și trupul, nefiind mișcată de patimile trupești și materiale, chiar dacă așa li se pare celor lipsiți de experiență, ci mai degrabă ea însăși, întorcând spre sine trupul și atrăgându-l de la plăcerea pentru cele rele, și însuflându-i prin sine o sfințenie și o îndumnezeire de care nu mai poate fi jefuit”<sup>55</sup>.

Doar unificarea puterilor și o viziune integratoare poate salva existența omului în taina nemuririi pe care Dumnezeu i-o împărtășește acestuia.

„Omul este o ființă teologică și misterul ființei lui poate fi sesizat numai din perspectiva misticii răsăritene, care subliniază caracterul personal, unic și irepetabil al persoanei umane, precum și viziunea integrală a ființei umane, unde relația interioară dintre trup, suflet, minte, rațiune, inimă, cuvânt rămâne fundamentală”<sup>56</sup>.

## 5. Unitatea omului. Soluția pentru lume

Mintea căzută de la Dumnezeu își procură un centru fals, în funcție de care ea se așează față de lume și față de Dumnezeu. Își produce un fel de autonomie care o descentrează de pe axa Revelației și o aruncă în neantul relativizărilor. Autonomia rațiunii duce la o cultură autonomă, care promovează superioritatea rațiunii față de revelație și opoziția dintre rațiune și mistică<sup>57</sup>.

Sfântul Grigorie aseamănă relația dintre suflet și trup cu relația dintre Dumnezeu și lume<sup>58</sup>. Rezultă, deci, o condiționare. Lumea trăiește armonia dată de Dumnezeu dacă și armonia suflet-trup este existentă. Adică se cere unitatea minte-inimă-trup.

Lumea poate fi răscumpărată în taina mântuirii dacă omul devine transparent dinspre Dumnezeu și aplică în lume verticalitatea Revelației. Omul duhovnicesc este și un om al rugăciunii, dar participă activ și în

<sup>55</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, p. 222.

<sup>56</sup> Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Antropologia ortodoxă...*, fila 28.

<sup>57</sup> Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, *Antropologia ortodoxă...*, fila 29.

<sup>58</sup> SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. IV, p. 177.



viața societății, pe baza transfigurării care s-a întâmplat în el. Cel mai elocvent exemplu este chiar Sfântul Grigorie Palama, în care se proba și viața contemplativă, dar care intervenea și în viața lumii. Implicarea lui în viața politică, atâta cât a fost, s-a întâmplat din motive de credință și din spirit de pacificare, împotriva decadenței bizantine și mai ales din poziția unui om cu o viziune globală<sup>59</sup>. Sfântul Grigorie avea conștiința că verticalitatea unei decizii politice ține de onestitatea celor care sunt implicați. Isihasmul, ca mod de viață, nu l-a împiedicat să fie prezent și în mersul lumii<sup>60</sup>.

Despățimirea, în sensul unificării firii umane, nu e doar un simplu exercițiu etic, ci angajarea acestei lupte la un nivel profund, dar cu aplicabilitate în toate sferele existențiale, între coruptibilitate și incoruptibilitate<sup>61</sup>. Prezența oamenilor cu viziune duhovnicească, asemeni Sfântului Grigorie Palama, în umbra liderilor momentului este mai mult decât necesară<sup>62</sup>.

Curățenia inimii este absolut necesară în orice fel de demers social. Poruncile evanghelice nu sunt doar eticisme sociale, ci au trimiteri ontologice<sup>63</sup>. Minunea ridicării firii omenești la posibilitatea nemuririi va potența pe toți creștinii, indiferent de orice fel de critici și atacuri ar veni asupra lor<sup>64</sup>.

Recursul la Părinții Bisericii pentru a afla echilibrul uman într-o societate atât de tulburată și de bulversată este absolut necesar<sup>65</sup>.

## 6. Concluzii

Gândirea patristică depășește întotdeauna dialectica limbajului și a conceptualizărilor. Ea se leagă direct de Revelație. În dreptul ei nu se pune problema de reinterpretare. Sfântul Grigorie Palama, folosind metoda apodictică în demersul teologic, ne dezvăluie că orice articulare teologică trebuie să țină exclusiv de descoperirea reală a lui Dumnezeu.

---

<sup>59</sup> Pr. Roger CORESCIUC, *Pastorație și politică. Răspunsuri teologice ale Sfântului Grigorie Palama la dilemele contemporane*, Editura Doxologia, Iași, 2015, p. 163-165.

<sup>60</sup> Pr. Roger CORESCIUC, *Pastorație și politică...*, p. 165.

<sup>61</sup> Pr. Roger CORESCIUC, *Pastorație și politică...*, p. 166.

<sup>62</sup> Pr. Roger CORESCIUC, *Pastorație și politică...*, p. 165.

<sup>63</sup> Pr. Roger CORESCIUC, *Pastorație și politică...*, p. 168.

<sup>64</sup> Pr. Roger CORESCIUC, *Pastorație și politică...*, p. 172.

<sup>65</sup> Pr. Roger CORESCIUC, *Pastorație și politică...*, p. 180.

Descoperirea lui Dumnezeu e receptată deplin doar în condițiile de integritate și integralitate ale firii umane. Mintea, inima, trupul formează un singur sistem, o singură structură, care viază în posibilitatea și lucrarea harului lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie evidențiază de multe ori în scrierile sale capacitatea acestora de a trăi în profunzime taina descoperirii și vederii lui Dumnezeu în lumina necreată, dovadă clară a îndumnezeirii.

Eșecul căderii aduce în firea omului nu numai o deviere de la valențele firești, ci răstoarnă capacitățile acestuia în așa fel încât ele se întorc împotriva lui. Mintea omului nu devine doar o minte întunecată, ci o minte răzvrătită. Inima căzută devine un abis al fărădelegii, iar trupul o permanentă piedică în făptuirea binelui,

Refacerea și transfigurarea acestor capacități presupun un efort de despățimire. Dar nu în sensul anulării lor, ci a întoarcerii laturii „pătimitoare” de la cele rele la cele bune, proces care culminează cu coborârea minții în inimă.

Dacă neascultarea omului devine un eșec al lumii – în virtutea recapitulării universului în taina existenței omului – răscumpărarea omului în Hristos se răsfrânge în mod direct și asupra lumii. Așadar, omul înduhovnicit, îndumnezeit, ale cărui minte, inimă și trup conlucrează unitar în devenirea omului de la chip la asemănare, este un punct de echilibru și de refacere, de regenerare a întregii lumi.

## Unitatea de credință după Părinții Apostolici

**Pr. Drd. Tudor BUDEANU**

prtudor@yahoo.com

### **Abstract**

*The faith unit has always preoccupied the Church as one of its fundamental attributes, mentioned after three centuries of embarrassment in the Niceo-Constantinopolitan symbol. Throughout history, the Church has managed, through sustained effort, to preserve unity by being able to respond to all challenges. The unity of the Church is a matter of life because the Church is the only possibility of salvation as emphasized in the third century, the Saint Cyprian Bishop of Carthage, almost half a century before the first ecumenical council. The very name of the Church / Ecclesia means unity, the union of all for the Eucharistic sacrifice. I want to present through this study that the unity of the church has always existed since the Incarnation of the Word and will be preserved throughout its historical existence. Thus, the teaching that the Church is one, the apostles taught it, and I refer in particular to the apostolic synod of Jerusalem, where the apostles, elders and brothers were in one thought and then the apostolic parents, about the writings we will refer to in this study.*

### **Keywords:**

*unity, ecclesiae, salvation, apostolic synod, elders*

## 1. Introducere

Unitatea bisericii se referă în mod direct la viața oamenilor luați în ansamblu, ea fiind o problemă imediată pentru viața tuturor oamenilor referindu-se la modul de existență al omului „după natură și după adevăr”.<sup>1</sup> Spre deosebire de unitatea bisericii, unirea bisericilor se poate realiza fără schimbare esențială în viața oamenilor, astfel se poate uniformiza ceremonialul religios, se poate ajunge la o uniformizare administrativă, toate acestea *neavând nici o legătură cu problema existențială a omului*. Christos Yannaras menționează că adevărul existențial al unității Bisericii trebuie să devină premiză a unirii bisericilor, vorbind despre „*unitate ca mod de viață a omului după natură și după adevăr*”;<sup>2</sup> fără de care creștinismul ar rămâne o ideologie socială, un adaos religios al vieții umane. Biserica a avut mereu conștiința că unitatea sa nu este un simplu rezultat al unei organizări, ea fiind constituită prin comuniune euharistică, ca o garanție a unității în duh și adevărul revelat. Denumirea greacă a bisericii **ekklesia**, înseamnă adunare, unitate, reuniune a celor ce mărturisesc, au mărturisit și vor mărturisi adevărul revelat prin Hristos, că Dumnezeu S-a făcut om, Logosul S-a făcut trup. Întruparea Cuvântului constituie baza bisericii descoperind adevărul despre Dumnezeu și în egală măsură adevărul despre om, omul fiind văzut în directă legătură cu Dumnezeu prin Hristos și în perfecta unitate cu ceilalți oameni tot prin Hristos. Unitatea este Biserica, unde firea dumnezeiască și omenească au un mod comun de existență prin Hristos, omul participând la unitatea Bisericii devenind mădular al acestui trup tainic, nu prin simplă aderare intelectuală la anumite principii sau reguli impuse instituțional ci prin naștere, prin dăruire totală, prin participare la un nou mod de viață, viața în Hristos.

„Unitatea nu este un acord exterior de opinii și, mai ales, diferențiate de credința cea primită și de tradiția descoperită, ci este un rod al Sfântului Duh, împărtășirea Sfântului Duh este unitatea de credință. Prin urmare, în Biserică nu este posibil să fie distruse, „de dragul unității”, eclezologia ortodoxă, teologia ortodoxă și, în final, să fie subminată toată credința descoperită. Când stăpânește abaterea de la

<sup>1</sup> Christos YANNARAS, *Adevărul și unitatea Bisericii*, Editura Trinitas, București, 2008, p. 14.

<sup>2</sup> Christos YANNARAS, *Adevărul și unitatea Bisericii*, p. 15.

credință, unitatea nu este de laudă. Dimpotrivă, acela care păzește credința descoperită păzește unitatea. La fel, pe subiecte bisericești nu poate nimeni să urmeze diplomația și să retracteze, să schimbe de fiecare dată opiniile și să caracterizeze această mentalitate drept contribuție la unitate”<sup>3</sup>

## 2. Unitatea Bisericii după Învățătura celor doisprezece Apostoli

Conștiința că unitatea Bisericii este în deplină legătură cu întruparea Logosului divin, cu modul în care cele două firi divine și umană se unesc în Hristos, **Biserica** fiind rezultat al acestei lucrări teandrice, poate fi găsită în toate scrierile cu referire la taina mântuirii. Cele mai importante referiri sunt desigur cele din Biblie, atât cele din Evanghelii și mă refer la rugăciunea arhierescă din Sfânta Evanghelie după Ioan, unde Mântuitorul se roagă ca „*toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis*”(In 17,21) cât și la epistolele Sfântului Apostol Pavel care în epistola către Efeseni îndemna: „*Silindu-vă să păziți unitatea Duhului, întru legătura păcii*”(Efes 4,3) pentru că avem, „*un Domn, o credință, un botez*”(Efes 4.5). Un text relevant pentru preocuparea marelui apostol pentru păstrarea unității este tot din epistola către Efeseni în care se menționează direcția clară a vieții creștine *până vom ajunge toți la „unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*”(Efes 4,13).

Unitatea ființei dumnezeiești este sursă și model al unității comunității creștine. Iubirea înseamnă comuniune, unitate. Situația de a fi mădule vii ale Trupului lui Hristos - care este Biserica, după imaginea promovată de Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale - presupune, desigur, unitatea credincioșilor. O astfel de înțelegere a trăirii creștine o putem regăsi în viața primei comunități creștine din Biserica-mamă de la Ierusalim: „*Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una*” (Fapte 4, 32). Iar Sfântul Apostol Pavel vorbește în secțiunea despre harisme din Epistola I către Corinteni de diversitatea darurilor în unitatea aceluiași Duh (1 Corinteni 12, 4) și subliniază că harismele trebuie lucrate „*spre zidire*” a întregului (1 Corinteni 14, 26). Așadar, este nevoie de conștiință eclesială, conștiință care este rezultatul comuniunii în iubire cu Dumnezeu și cu oamenii. Pericolul dezbinării este un risc permanent.

<sup>3</sup> Hierotheos VLACHOS, <https://doxologia.ro/cuvantul-ierarhului/de-dragul-unitatii>.

Căderea din iubire duce la pierderea comuniunii, la autonomizare, și astfel, inevitabil, la dezbinare. Același mare Apostol atrage atenția clericilor din zona Efesului asupra pericolului dezbinării care poate veni din afară, dar și din interior:

„Căci după plecarea mea vor intra între voi lupi îngrozitori, care nu vor cruța turma. Și dintre voi înșivă se vor ridica bărbați grăind învățături răstălmăcite, ca să tragă pe ucenici după ei” (Fapte 20, 29-30).

*Răstălmăcirea învățăturii* de care vorbește aici Apostolul vizează

„încercarea de a pătrunde tainele iconomiei mântuirii în afara comuniunii cu Dumnezeu. O astfel de încercare este sortită întotdeauna eșecului. Istoria ereziilor cu care s-a confruntat comunitatea creștină este o istorie a unor astfel de încercări. În afara trăirii vii întru Hristos, în afara comuniunii în iubire, dogmele credinței creștine pot fi răstălmăcite”<sup>4</sup>

În acest sens, în epistolele pastorale, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre „învățătura cea sănătoasă” (2 Timotei 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1) care trebuie păstrată și ferită de orice răstălmăcire (1 Timotei 4, 1; 6, 3-5). În general, Sfinții Părinți au legat dezbinarea de erezie. Așadar ortodoxia înseamnă nu numai o anumită învățătură, ci dragoste smerită. Dragostea smerită este condiția rămânării în adevăr, iar acesta din urmă nu este un concept gol, ci o persoană este Hristos - „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6). Asemenea lui Hristos în grădina Ghetsimani, Biserica se roagă în fiecare dumnezeiască Liturghie pentru unitatea credinței, adică pentru rămânerea în dragostea și comuniunea cu Hristos.

Primele secole creștine au fost pline de frământări generate de persecuții dar și de controverse cu referire la reprimirea celor căzuți de la credință sau a lapsilor, cu privire la data ținerii Sfintelor Paști sau a modului de administrare a Sfintelor Taine, în special cea a hirotoniei, a respectării autonomiei teritoriale și a jurisdicției, probleme ce au generat vii dispute dar care au demonstrat și capacitatea Bisericii de a da răspuns tuturor acestor provocări. Preocuparea cea mai importantă a Bisericii în soluționarea acestor probleme a fost tocmai păstrarea unității. În stu-

<sup>4</sup> Marian VILD, <http://ziarullumina.ro/ramanem-in-adevar-prin-unitatea-credintei-102034.html>.

diul de față voi încerca o scurtă trecere în revistă a textelor părinților apostolici, care înainte de primul sinod ecumenic, au subliniat unitatea bisericii ca „*fiind taina comuniunii omului cu dumnezeirea*”<sup>5</sup>. Sunt numiți de teologi **părinți apostolici** scriitorii creștini din a doua jumătate a secolului al doilea, care au fost ucenici ai sfinților apostoli sau au fost în apropierea acestora. Scrierile părinților apostolici sunt creații ale unor împrejurări speciale ale epocii în care au apărut „*fiind oglinda transmisă peste veacuri a viețuirii creștine în primele două veacuri*”.<sup>6</sup>

Didahia celor doisprezece apostoli, Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul, Epistola zisă a lui Barnaba, Epistolele Sfântului Ignatie Teoforul, Epistola către Filipeni a Sfântului Policarp al Smirnei, Păstorul lui Herma și Epistola către Diognet, sunt toate scrieri de o importanță covârșitoare în stabilirea modului de viațuire creștină. În cele ce urmează voi încerca o scurtă analiză ale acestor texte, în ordinea menționată de părintele Dumitru Fecioru, în Scrierile Părinților Apostolici, din colecția Părinți și Scriitori Bisericești, volumul I, analiză ce se va axa în special pe aspectul unității de credință, ca fiind un aspect prioritar a bisericii primare.

Textul poate fi considerat primul catehism creștin, fiind descoperit de către mitropolitul Filotei Vrienios în 1873, în biblioteca Sfântului Mormânt din Constantinopol. Ulterior manuscrisul a fost depus la Biblioteca Patriarhiei din Ierusalim, fiind proprietatea acesteia. Autorul este necunoscut, dar acest fapt nu influențează cu nimic importanța lucrării, care apare potrivit „*criticii de text în mijlocul secolului doi, cel mai probabil în Antiohia*”<sup>7</sup> Prin conținutul său autorul Didahiei, transmite idealul generației sale, aflate în plină perioadă a persecuțiilor, dar având clare preocupări pentru păstrarea unității de cult în Biserică. Antichitatea creștină a cunoscut foarte bine această scriere și a prețuit-o, fiind utilizată uneori fără a fi precizat numele scrierii. Astfel textul Didahiei apare la Pseudo Ciprian –*Adversus aleoatores*, este citat de Eusebiu al Cezareii,

<sup>5</sup> Hristos YANNARAS, *Adevărul și unitatea Bisericii*, p. 29.

<sup>6</sup> Pr. Dumitru FECIORU, *Scrierile Părinților Apostolici*, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, Vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 9.

<sup>7</sup> *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, traducere, note și indici de pr Dumitru FECIORU, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 20.

Sfântul Atanasie cel Mare o socotește importantă, apare citată la Nichifor al Constantinopolului, și la Ioan Zonara în Comentariu la Epistola 39 a Sfântului Atanasie cel Mare.

Cele 16 capitole pot fi împărțite în patru părți ; primele patru capitole abordează probleme de morală creștină, fiind descrise cele două căi, calea vieții și calea morții ( unii autori văd aici influențele învățăturilor rabinice sau a comunității Qumran, dar fără dovezi solide). Partea a doua, cuprinsă între capitolele VII-X abordează probleme de liturgică și oferă îndrumări pentru efectuarea corectă a Tainelor, fiind enunțate aici poate primele norme canonice referitoare la botezul creștin, euharistie, post, rugăciune, spovedanie. Partea a treia, capitolele XI-XV sunt dedicate ierarhiei bisericești, care este descrisă cu precizie, oferind informații prețioase despre treptele clericale în perioada apostolică. Partea a patra este eshatologică, accentul principal în capitolul XVI cade nu atât de mult pe a doua venire a Mântuitorului cât pe pregătirea creștinilor pentru acest moment despre care nimeni nu știe când va veni.

Pentru studiul de față subliniez mai ales capitolele care se referă la unitatea credinței și a cultului creștin , deci la partea a doua a și a treia a lucrării. În partea dedicată sfintelor taine, avem descrierea precisă a botezului are conform Didahiei, se face prin cufundare, în numele Sfintei Treimi, în apă proaspătă. Se face și mențiunea că botezul prin turnare este acceptat numai în caz de necesitate iar după botez urmează împărtășirea celui botezat. Textul despre botez se aseamănă foarte mult cu textul canoanelor ulterioare, ceea ce demonstrează preocuparea continuă a Bisericii pentru păstrarea unității canonice, dogmatice și cultice, canoanele nefiind adaosuri ulterioare ci expresia vie a tradiției, a vieții practice. Cu privire la botez „*așa să botezați , în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, iar dacă nu ai apă proaspătă, botează în altă apă....iar dacă nu ai de ajuns nici de una, nici de alta toarnă pe cap de trei ori...*”<sup>8</sup> rostind desigur aceeași formula.

Euharistia, expresie a unității Bisericii este prezentată în rugăciunea de la frângerea pâinii, în perspectiva vieții veșnice și a comuniunii în unitate în Împărăția lui Dumnezeu „ *după cum această pîine frântă era împrăștiată prin munți și fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de al marginile lumii în Împărăția Ta.*”<sup>9</sup> Euharistia fiind taina

<sup>8</sup> *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 28.

<sup>9</sup> *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 29.



unității, nu trebuie oferită decât celor botezați în numele Domnului „*căci cu privire la aceasta a spus Domnul „nu dați ceea ce este sfânt câinilor”*”<sup>10</sup>

Referire la unitate, avem și în rugăciunea de după împărtășire

„adu-ți aminte Doamne și de Biserica Ta ca să o izbăvești de tot răul și să o desăvârșești în dragostea Ta și adună din cele patru vânturi această Biserică sfințită în Împărăția pe care ai pregătit-o...”<sup>11</sup>

Analizând textul Didahiei, părintele Dumitru Fecioru, cel care a tradus și comentat această lucrare menționa câteva detalii importante despre ierarhia bisericească: astfel distinge ierarhia itinerantă, alcătuită din apostoi, profeți și învățători, fața de care creștinii trebuiau să adopte un comportament anume la primirea lor în comunități. Aceștia au parte de cinste, trebuind să fie primiți ca însuși Domnul, dar nu trebuie să rămână într-un loc mai mult de două zile. Pe lângă ierarhia itinerantă, Didahia menționează și ierarhia stabilă, îndemnând creștinii să aleagă cu grijă episcopii și diaconii, care pentru a putea sluji Biserica au nevoie de anumite calități

„hirotoniți-vă vouă episcopi și diaconi vrednici de Domnul, bărbați blânzi neiubitori de argint, adevărați și încercați...”<sup>12</sup>

Toate aceste elemente privind grija cu care creștinii sunt chemați la cele sfinte, fie că ne referim la botez, euharistie sau preoție vin să sublinieze atenția cu care se urmărea păstrarea unității bisericești. Ne aflăm în plină perioadă a persecuțiilor, dar și în perioada luptei împotriva primelor erezii cum ar fi gnosticismul, disputele privitoare la primirea celor lepădați de la credință în timpul persecuțiilor, sau a stabilirii datei paștilor, când preocuparea conducătorilor bisericești era canalizată spre acest aspect al unității, dezvoltat ulterior de părinții care vor prelua destinele creștinilor, ca Sfântul Grigorie Taumaturgul sau Sfântul Ciprian, episcop al al Cartaginei, care vor continua lupta pentru păstrarea unității Bisericii.

<sup>10</sup> *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 29.

<sup>11</sup> *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 29.

<sup>12</sup> *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 31.

### 3. Unitatea Bisericii după Epistola către Romani a Sfântului Clement Romanul

După Eusebiu al Cezareii, Clement a fost unul dintre ucenicii direcți al Sfântului Apostol Pavel, care îl menționează, în Epistola către Filipeni

„Clement și cu ceilalți împreună-lucrători cu mine, ale căror nume sunt scrise în cartea vieții” (Filip 4,3), fiind ales episcop al Romei în al „doisprezecelea an de domnie a lui Domițian”<sup>13</sup> fiind urmaș al papei Anaclet, între anii 92-101. Tot Eusebiu menționează faptul că acest episcop a scris o epistolă către Corinteni

„această epistolă era folosită în adunările obștești de altădată și tot așa s-a continuat până azi”<sup>14</sup>

având probabil o mare autoritate, fiind o vreme înglobată în codicii Bibliei.

Sub numele lui Clement episcop al Romei s-au transmis mai multe lucrări, însă doar Epistola I către Corinteni aparține episcopului Romei. Celelalte cinci epistole numite clementine, Epistola a doua către Corinteni, cele două epistole către fecioare, sunt atribuite probabil din dorința de a conferi acestor scrieri o autoritate mai mare în Biserică. Despre prima epistolă către Corinteni există mențiunea clară făcută de episcopul Dionisie al Corintului care pe la anul 170 într-o scrisoare către Sotir episcopul Romei ( 166-175) spunea

„ astăzi am sărbătorit sfânta zi de duminică, când am citit scrisoarea voastră: vom continua să o citim mereu pentru zidire sufletească așa cum de altfel o facem și cu prima epistolă pe care a scris-o Clement”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri partea I, Istoria Bisericească Martirii din Palestina*, traducere, studiu, note, pr.prof. Teodor BODOGAE, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol 13, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 117.

<sup>14</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri partea I, Istoria Bisericească Martirii din Palestina*, traducere, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol 13, p. 117.

<sup>15</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, , traducere, note și indici de pr Dumitru FECIORU, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. *Părinți și Scrii-*

Epistola a fost socotită inspirată fiind la mare cinste și în vremea lui Eusebiu al Cezareii care nu are dubii asupra paternității scrierii analizând-o cu atenție

„în ea întâlnim multe idei și uneori chiar pasaje întregi din Epistola către Evrei prin care se arată limpede că avem de a face cu o scriere compusă recent”<sup>16</sup>

Nu se cunoaște nimic despre moartea martirică a lui Sfântului Clement, decât unele date de proveniență mai târzie care menționează exilul său în timpul lui Traian, care a și poruncit să fie aruncat în mare legat de o ancoră.

Epistola adusă în discuție a fost scrisă după persecuția lui Domițian între anii 96-98. Motivul scrierii era tocmai un incident ce periclita unitatea bisericii din Corint și risca să aducă prejudicii și altor comunități. În Corint unii s-au răsculat împotriva preoților, iar incidentul a fost auzit până la Roma. Epistola a fost scrisă cu scopul de a restabili ordinea în biserica din Corint, amintindu-le acestora despre invidiile care distrug unitatea

„din invidie și pizmă au fost progoniți cei mai mari și drepti stâlpi ai Bisericii, luptând până la moarte”<sup>17</sup>

Autorul exemplifică acest adevăr comparând viețile proorocilor din Vechiul Testament și cea a apostolilor care sunt numiți atleți ai credinței, cu faptele petrecute în comunitatea din Corint, comunitate care datorită invidiei a avut mult de suferit pentru a câștiga Biserica lui Hristos. Aducerea aminte a faptelor strălucite ale înaintașilor și îndemnurile primite de la Clement au avut efectul așteptat, cel al întoarcerii la credință a Corintenilor dezbinăți. Epistola propune o întorcere la tradiție

„ să părăsim grijile deșarte și zadarnice și să revenim la îndreptarul cel slăvit și sfânt al tradiției noastre, să vedem ce este bun, ce este plăcut și ce este primit înaintea celui ce ne-

---

*tori Bisericești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1979, Vol. 1, p. 39.

<sup>16</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri partea I, Istoria Bisericească Martirii din Palestina*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol 13, p. 141.

<sup>17</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 39.

a făcut pe noi.....să străbatem cu mintea toate generațiile și să vedem că Stăpânul a dat loc de pocăință celor care vor să se întoarcă la El”<sup>18</sup>

Continuitatea chemării la pocăință a generațiilor întregi în viziunea episcopului Romei, este cheazășia urmăririi unei căi bătătorite și sfinte, vorbind deja din această perioadă de existența unui îndreptar al credinței, despre o standardizare treptată a cultului, despre o generalizare a celebrării anumitor sărbători, despre o dependență ierarhică, episcopii având acest rol de veghetori asupra unității de credință, administrativ disciplinare sau cultice, având rânduiele sfinte demne de urmat. Pocăința tuturor, este liantul unității „*ca toți cei care-L iubesc pe El, să aibe parte de pocăință*”<sup>19</sup>. Prin urmarea atitudinii bărbaților din vechime a căror viață poate fi imitată se face tainica legătură cu toți cei care au trait cuvios în decursul timpului, a căror smerenie, simplitate dar și curaj, adus izbăvire celor mulți. Tot astfel corintenii sunt chemați să viețuiască în chip vrednic privind mereu la binefacerile primite de la Dumnezeu, ca nu cumva pentru aces bine primit și neapreciat cum se cuvine să vină pedeapsa

„dacă nu viețuim în chip vrednic de El și dacă nu facem în unire unii cu alții cele bune și plăcute Lui”<sup>20</sup>

Biserica primară avea această conștiință de participare la o lucrare ce este mai presus de orice lucrare omenească, lucrare ce este condusă de oameni special aleși și instituiți, meniți pentru a asigura o viață nouă și unită în Hristos. În acest sens Clement menționa

„Să ne alipim dar de aceea cărora li s-a dat de la Dumnezeu harul, să ne îmbrăcăm cu unirea, smerindu-ne, depărându-ne de vorbire de rău și clevetire fiind drepti prin fapte nu prin cuvinte”<sup>21</sup>

<sup>18</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 50.

<sup>19</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 50.

<sup>20</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 57.

<sup>21</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 61.

Făcând analogie cu slujirea cetelor cerești descrise în cartea lui Isaia

„Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!” (Is 6,3)

autorul propune adunarea creștinilor în unire asemeni cetelor cerești

„Și noi dar adunându-ne în unire și într-un cuget în acelaș loc, să strigăm ca dintr-o gură, cu stăruință către El ca să ne facem părtași marilor și slăvitelor Lui făgăduințe”<sup>22</sup>

referire posibilă și la practica liturgică de frângere a pâinii unde creștinii se adunau într-un gând, fiind una cu cetele cerești, credință exprimată ulterior în cele două liturghii răsăritene păstrate până azi. Epistola către Corinteni exprimă unitatea ce trebuie să fie păstrată între credincioși asemanând biserica cu trupul omenesc

„să luăm ca pildă trupul nostru; capul fără picioare nu este nimic, la fel nici picioarele fără cap, iar celelalte mai mici mădulare ale trupului nostru sunt de neapărată trebuință și folositoare întregului trup, dar toate mădulare se înțeleg și au nevoie de o unică supunere pentru buna stare a întregului trup”<sup>23</sup>

Autorul epistolei arată prin această analogie că așa cum organele trupului omenesc colaborează într-un mod intim petru binele întregului corp așa și Biserica trebuie să fie una pentru ca întreg trupul să se mântuiască în Hristos, fiecare în supunere față de semenul său în funcție de harisma fiecăruia. Capitolul XL (40) păstrează referiri la cultul creștin care avea deja o anumită uniformitate tocmai pentru păstrarea unității, astfel creștinii sunt chemați să le facă toate după rândulială și la vremuri rânduite, astfel darurile aduse și liturghiile să nu fie slujite la întâmplare ci la anumite timpuri și ceasuri. Autorul exprimă conștiința Bisericii că rânduiala aceasta este de la Dumnezeu cel ce a rânduit ca toate acestea să fie săvârșite cu incuviințarea Lui, pentru a putea fi primite. Nu oricine poate aduce aceste daruri, dar mai ales nu oricum, ci

<sup>22</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 64.

<sup>23</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 66.

„cei ce aduc la vremile rânduite darurile lor de jertfă sunt bine primiți și fericiți”<sup>24</sup>.

Unitatea bisericii este exprimată și în capitolul XLII, unde se face referire clară la succesiunea apostolică. Epistola Sfântului Clement reprezintă cea mai veche scriere în acest sens. Textul este foarte clar formulat

„apostolii ne-au vestit Evanghelia primită de la Domnul Iisus Hristos, iar Domnul Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu. Hristos dar a fost trimis de Dumnezeu, iar apostolii de Hristos. Amândouă s-au făcut în bună rânduială din voința lui Dumnezeu. Predicând dar în țări și în cetăți, au pus episcopi și diaconi pentru cei ce aveau să creadă, pe cei care au crezut întâi în propovăduirea lor, după ce au fost probați de Domnul”<sup>25</sup>

Părintele Dumitru Fecioru menționează în parte introductivă a Epistolei către Corinteni, că textul din capitolul XLII, este forțat interpretat de către catolici, care văd în el premisele primatului papal, însă epistola nu a fost scrisă cu o astfel de autoritate ci din dragoste și îngrijorarea frățască pentru creștinii din Corint, la fel cum va proceda și Ignatie al Antiohiei în epistolele sale pe care le vom cita. Disputele din Corint sunt tratate de episcopul Romei, cu mare grijă, pentru a nu dezbină și mai mult comunitatea. De aceea le reamintește că apostolii înșiși au știut prin inspirație că pentru dregătoria de episcop vor fi certuri, de aceea au rânduit în această slujire bărbați drepecți, încercați și validați de întreaga biserică, iar cei aleși la sfârșitul vieții lor au făcut la fel cum au fost învățați de apostoli. De aceea nu e drept, nu este după rânduială ca ei să schimbe episcopul după bunul plac, pentru că ei sunt cei care au adus cu cuvioșie daruri lui Dumnezeu.

Criteriile selecției lumesci a determinat îndepărtarea din slujire oameni cu viața îmbunătățită, care au cinstit demnitatea episcopală fiind fără prihană. Cei care au făcut dezbinarea în biserica din Corint sunt chemați la supunere, la ascultare față de preoți

<sup>24</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 67.

<sup>25</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 68.

„așadar voi cei care ați făcut începutul dezbinării, supuneți-vă preoților și pedepsiți-vă cu pocăința...învățați-vă să vă supuneți lepădând obraznicia cea mândră și îngâmfată a limbii voastre”<sup>26</sup>

Întreaga epistolă poartă pecetea grijii deosebite pentru realizarea unității între membri comunității din Corint, iar finalul ei reia prin binecuvântarea apostolică credința că prin Hristos va domni din nou pacea și înțelegerea.

#### 4. Unitatea Bisericii după Epistolele Sfântului Ignatie Teoforul

Despre Sfântul Ignatie, deși este citat de scriitorii creștini ca Irineu, Origen, Ieronim, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare sau Ioan Gură de Aur, cunoaștem puține lucruri. În Istoria Bisericească, Eusebiu al Cezareii oferă câteva date despre Sfântul Ignatie, deși unele din ele sunt puse sub semnul întrebării. Eusebiu numește printre bărbații strălucitori din timpul domniei lui Traian pe Policarp al Smirnei cel care a cunoscut pe Apostoli, pe Papia episcop al bisericii din Ierapolis și pe Ignatie episcop al Antiohiei, pe care îl numește a fi „*al doilea urmaș al lui Petru*”<sup>27</sup> pe scaunul acestei cetăți, deși Sfântul apostol Petru nu a fost episcop al Antiohiei. Tadiția menționează că a fost dus sub arrest de la Antiohia la Roma, iar îndrumul său prin cetăți întârea comunitățile creștine, încercând să-i ferească de erezie și tot în această călătorie spre mucenicie a scris și epistolele sale către biserica din Magnezia aflată pe râul Meandru *Büyükmenderes, în Turcia de azi*<sup>28</sup>, către cea din Trales, Efes, Filadelfia, Smirna sau Roma, în care pe lângă sfaturile privind păstrarea unității biseicii, le cere creștinilor să nu intervină cu nimic pentru eliberarea sa din mâinile persecutorilor, deoarece vedea mucenicia început al uceniciei sale în Hristos

„abia acum încep să fiu ucenic, să nu mă împiedice nici o faptură din cele văzute și cele nevăzute, de a vedea pe Hris-

<sup>26</sup> SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola întâi către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 75.

<sup>27</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri partea I, Istoria Bisericească Martirii din Palestina, Părinți și Scriitori Bisericești*, vol 13, p. 137.

<sup>28</sup> <http://www.turcia-online.ro/index.php/geografia-turciei>.

tos.....să mi se macine întreg trupul,și să vină peste mine toate chinurile diavolului, numai să dobândesc pe Iisus Hristos”<sup>29</sup>

Dorința lui de a mărturisi pe Hristos s-a împlinit la Roma, murind în arenă sfâșiat de fiarele sălbatice. Oasele lui au fost luate și duse cu evlavie de creștini, ca pe „o neprețuită comoară”<sup>30</sup>

Policarp al Smirnei amintește de epistolele lui Ignatie în scrisoarea sa către comunitatea din Filipi, cărora le timite la cerere spre întărire aceste scrieri, amintind că aici vor găsi evlavie, credință și întărire.

Scopul scrierii acestor epistole este cel de a întări comunitățile în fața ereziilor și a căderii din credință în timpul persecuțiilor, transmitându-le sentimentul unității creștine prin temele abordate într-o perioadă dificilă pentru Biserică. Exceptând Epistola către Romani, toate celelalte îndeamnă la păstrarea unității de credință, fapt ce a determinat pe P.Th. Camelot (Piere Thomas) să-l numească doctor al unității. Unitatea credinței se păstrează conform Epistolelor Sfântului Ignatie Teoforul prin ascultarea și supunerea față de episcop, care este considerat centrul vieții bisericești. Astfel în Epistola către Efeseni scria

„De aceea și voi trebuie să mergeți împreună cu voința episcopului lucru pe care îl și faceți, că venerabila voastră preoțime vrednică de Dumnezeu, este așa de unită cu episcopul ca coardele cu chitara, de aceea este cântat Iisus Hristos în unirea voastră și în armoniasa voastră dragoste. Fiecare din voi deci să fiți un cor și în armonia înțelegerii dintre voi, luând în unire melodia lui Dumnezeu să cântați pri Iisus Hristos cu un glas Tatălui, ...Vă este dar de folos să fiți într-o unire fără prihană pentru ca să aveți parte și de Dumnezeu”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri partea I, Istoria Bisericească Martirii din Palestina*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol 13, p. 138.

<sup>30</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistole*, traducere, note și indici de pr Dumitru FECIORU, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, vol. 1, p. 149.

<sup>31</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 159.



Mântuirea însăși depinde de comuniunea cu ierarhia deoarece unirea cu ierarhia este de fapt unirea cu Hristos

„Dacă eu în scurtă vreme am avut o legătură ca aceasta cu episcopal vostru, nu omenească ci duhovnicească, cu cât mai mult vă fericesc pe voi că sunteți atât de uniți cu el cum e unită Biserica cu Iisus Hristos și cum e unit Iisus Hristos cu Tatăl, pentru ca toate să fie în acord prin unire”<sup>32</sup>.

Numai în unitate și în Biserică există posibilitatea mântuirii, deoarece Biserica este locul sfânt unde este jertfelnicul

„dacă cineva nu-I înăuntrul unde este jertfelnicul, este lipsit de piinea lui Dumnezeu. Dacă rugăciunea unuia sau doi are atâta putere, cu cât mai mult rugăciunea episcopului și a întregii Biserici. Cel ce nu vine la adunare este îngâmfat și singur s-a și despărțit .....să ne străduim să nu ne împotrivim episcopului, ca să fim supuși lui Dumnezeu”<sup>33</sup>.

În Epistola către Magnezieni le cere acestora să nu facă nimic fără învoiala episcopului, textul acestei epistole fiind deosebit de cuprinzător în ceea ce privește unitatea comunității

„După cum Domnul nu a făcut nimic nici prin el Însuși nici prin Apostoli fără Tatăl, cu care era unit, tot așa nici voi să nu faceți nimic fără episcopi și fără preoți: nici să nu încercați să vi se pară că este binecuvântat a face ceva de unul singur, ci în comun: o singură rugăciune, o singură cerere, o singură minte, o singură nădejde în dragoste, în bucuria cea neprihănită care este Iisus Hristos, decât care nu este nimic mai bun. Adunați-vă cu toții ca într-un templu al lui Dumnezeu, ca la un altar, în jurul unuia Iisus Hristos, carea a ieșit de la Unul Tatăl, Care este Unul și la Tatăl s-a întors”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 159.

<sup>33</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 159.

<sup>34</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Magnezieni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 167.

Unirea dintre Dumnezeu Tatăl și Hristos este model pentru unitatea creștinilor, care pretrec viața întreagă în unire cu Dumnezeu

„să vă străduiți să le faceți toate în unire cu Dumnezeu, având întâistător pe episcop, care este în locul lui Dumnezeu, pe preoți care sunt în locul soborului Apostolilor și pe diaconi care-mi sunt așa de dragi, cărora s-a încredințat slujirea lui Iisus Hristos.....să nu fie nimic între voi care să vă poată dezbinda, ci uniți-vă cu episcopul și cu întâistătorii voștri, potrivit chipului și învățaturii nestrăicătoare”<sup>35</sup>

Păstrarea adevăratei învățături, precum și împotrivirea la învățăturile greșite apare ca o luptă pentru păstrarea unității la fel ca și în Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul, unde accentul cade pe rânduială și timpurile rânduite pentru aducerea jertfei. În viziunea Sfântului Ignatie, creștinii trebuie să participe la o singură euharistie, ceea ce întărește concepția despre unitate

„Căutați așadar să participați la o singură euharistie, că unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este potirul spre unirea cu sângele Lui. Unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoții și cu diaconii cei împreună cu mine robi, pentru ca ceea ce faceți, s-o faceți după Dumnezeu”<sup>36</sup>

Nu este îngăduită slujirea după bunul plac, deoarece creștinii aveau deja un îndreptar al credinței. Învățătura dezvoltată ulterior de Sfântul Ciprian că în afara Bisericii nu este mântuire și că Biserica este acolo unde este episcopul și preoții, este tratată clar de Sfântul Ignatie în Epistola către Smirneni, unde îndeamnă pe toți creștinii să urmeze pe episcop ca pe Dumnezeu Tatăl, preoții fiind considerați ca Apostolii. Euharistia este socotită bună numai dacă este slujită de episcop sau de trimisul acestuia. Pentru prima oară în istoria creștină Ignatie utilizează termenul de **biserică universală**

<sup>35</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Magnezieni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 166.

<sup>36</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Filadelfieni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 178.

„unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos acolo este și Biserica universală”<sup>37</sup>

Importanța ierarhiei este subliniată și de faptul că nu se putea oficia nimic fără prezența episcopului, sau a preoților, iar cel care cinstește pe episcop este cel iubit de Dumnezeu.

Unitatea credinței se păstrează prin lupta și împotrivirea față de erezii. Astfel în epistola către Magnezieni, sfântul Ignatie spune

„sunt unii dintre voi care obișnuiesc să poarte numele (de creștin) cu viclenie condamabilă, făcând și alte fapte nevrednice de Dumnezeu: de aceștia trebuie să fugiți ca de fiare, pentru că sunt câini turbați, care mușcă pe furiș: trebuie să vă feriți de ei, că mușcăturile lor sunt greu de vindecat”<sup>38</sup>

## 5. Unitatea Bisericii după Păstorul lui Herma

La fel ca și Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul, Păstorul, reprezintă o scriere cu mare autoritate în Biserica primară, fiind socotită inspirată în primele două secole și așezată imediat după cărțile Noului Testament, așa cum este găsită în Codex Sinaiticus. Sfântul Irineu și Clement Alexandrinul o numesc *scriptură* iar Origen identifică autorul acestui text cu Hermaș, ucenic al Sfântului Apostol Paveal, menționat în Epistola către Romani

„Îmbrățișați, pe Asincrit, pe Flegon, pe Hermes, pe Patrova, pe Hermaș și pe frații care sunt împreună cu ei”(Rom. 16,14)

făcându-l contemporan cu apostolii, alți autori îl consider contemporan cu Clement Romanul, deoarece numele acestuia apare în vedenia descrisă în lucrare, iar Canonul Muratori menționează că Herma, ar fi fratele episcopului Romei Pius, deci între anii 140-155.

<sup>37</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Smirneni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 184.

<sup>38</sup> SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Magnezieni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 159.

Lucrarea apare în documente importante ca Codex Sinaiticus, Manuscrisul de la Athos, Codicele de la Michigan, ceea ce demonstrează importanța pe care scrierea a avut-o în primele două secole.

Nu este o scriere teologică ci o scriere de duhovnicie, care dorește să are te că botezul este taina prin care intrăm în Împărăția lui Dumnezeu, că după botez mai există iertarea prin pocăință și că Dumnezeu așteaptă întoarcerea fiecărui suflet. Lucrarea este una autobiografică și aparține unui om încercat de viață, unul care a cunoscut căderea dar și pocăința. Ridicarea lui din păcat și primirea harului lui Dumnezeu au determinat scrierea acestei cărți.

Unitatea bisericii este abordată în mod simbolic în vedenia a treia, vedenia construcției turnului, care în interpretarea părintelui Dumitru Fecioru „*reprezintă Biserica*”<sup>39</sup>. Turnul este zidit pe apă deoarece botezul este temelia Bisericii iar pietrele de construcție sunt creștinii buni, care au păstrat legătura harului baptismal.

## 6. Unitatea Bisericii după Epistola către Diognet

Timp de câteva secole, epistola era considerată ca aparținând Sfântului Iustin Martirul și Filozoful, deoarece în manuscrisul care cuprindea epistola, Argenteratensis 9, editată pentru prima oară la Paris în anul 1592 și care cu siguranță reproducea unul mai vechi probabil din secolul VII, Epistola către Diognet era așezată imediat după scrierile Sfântului Iustin, cu mențiunea „*a aceluiaș*”<sup>40</sup> de unde se deduce paternitatea iustiniană a textului amintit. Timp îndelungat nimeni nu pune la îndoială apartenența textului, însă ulterior în secolul XVII se demonstrează că Iustin nu poate fi autorul ei din cauza modului de redactare și de stil. Mai mult, nici un scriitor bisericesc nu menționează scrierea ca fiind al lui Iustin. Autorul rămâne așadar necunoscut, iar destinatarul numit Diognet este identificat de unii critici cu filozoful stoic Diognet, cu împăratul Aurelian sau cu procuratorul din Alexandria numit Clau-

<sup>39</sup> HERMA, *Păstorul*, traducere, note și indici de pr Dumitru FECIORU, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, vol. 1, p. 222.

<sup>40</sup> *Epistola către Diognet*, traducere, note și indici de pr Dumitru FECIORU, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, vol. 1, p. 333.

dios Diognetos după care epistola a și fost datată ca timp și loc de scriere, Alexandria în jurul anului 200 . Textul este însă valoros, atât prin datarea lui timpurie cât și prin conținut. Autorul anonim răspunde la trei întrebări fundamentale puse de Diognet, despre ce anume este religia creștinilor, care ar fi natura dragostei între creștini și cum a apărut această religie tocmai acum și mai înainte.

Pentru a putea cunoaște adevărul creștin, Diognet este invitat să renunțe la toate ideile pe care le avusese înainte , pentru a fi un om nou ce va primi o învățătură nouă, ce trebuie privită cu ochii și înțeleasă cu inima.

Cultul creștin, care începe deja să se contureze pe coordonatele unității de credință, canonice, dogmatice și cultice, este clar diferit de cel iudaic, cu care încercau unii să asimileze creștinismul. Cultul creștin este diferit de cel iudaic, iar această rupere de sinagogă a avut loc din primele secole creștine. Epistola către Diognet nu face excepție în a demonstra adevărul creștin, la fel ca și celelalte scrieri din studiul de față. Autorul, prin incursiunea sa în religia iudaică demonstrează clar detașarea de ei

„despre frica lor cu privire la mâncăruri, la superstiția lor cu privire la sâmbete, la mândria tăierii împrejur, la batjocorirea postului.....toate sunt de răs și nu merită să vorbesc de ele”<sup>41</sup>

Cultul iudeilor nu este cu nimic mai mult decât cel al păgânilor, deoarece deși cinstesc pe unul și singurul Dumnezeu, expresia cultului este identică cu cea păgână.

Viața creștină este viața cea adevărată, creștinii deși sunt în trup au viețuire deosebită de toți ceilalți oameni, pentru că ceea ce este sufletul pentru trup, sunt creștinii pentru lume. Învățătura creștină nu este născocire pământească ci este de la Dumnezeu. Din această cauză creștinii păzesc credința lor cu atât de multă grijă. Învățătura adusă de Hristos este singura care poate spune ceva despre Dumnezeu, pentru că „*cine dintre oameni a știut ce este Dumnezeu înainte de venirea Lui*”<sup>42</sup> El este iubitor de oameni, pentru că pe oamei Dumnezeu i-a creat după chipul Său.

<sup>41</sup> *Epistola către Diognet, în Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 339.

<sup>42</sup> *Epistola către Diognet, în Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 342.

Învățătura creștină conform Epistolei este lăsată de Dumnezeu prin Apostoli

„nu caut să grăiesc lucruri fără temei, sunt învățător al păgânilor, fiind ucenic al Apostolilor: slujesc cu vrednicie cele predate ucenicilor Adevărului.....în sfârșit frica de lege este lăudată, harul profeților este cunoscut, credința Evangheliilor întărită, tradiția Apostolilor păzită, iar harul Bisericii saltă de bucurie”<sup>43</sup>

exprimându-se într-un mod cât se poate de clar, succesiunea apostolică, garanția unității Bisericii

„Mântuirea se arată, Apostolii se înțelepțesc, Paștile Domnului premerge, vremile se adună ; Cuvântul prin care este slăvit Tatăl, se unește cu lumea și învățând pe sfinți se bucură....”<sup>44</sup>

Epistola către Diognet transmite mai departe învățătura Bisericii conform căreia omul devine membru al trupului tainic al lui Hristos, participând la unitatea Bisericii, în care oamenii sunt membrele trupului iar Hristos capul, într-un mod tainic, teandric.

## 7. Concluzii

Scrierile Părinților Apostolici, în mare parte scrise pentru întărirea vieții Bisericii, pentru corectarea unor stări de fapt cum a fost cea din Corint ce a determinat pe Clement episcopul Romei să scrie epistola, sau pentru a îndemna pe creștini la pocăință ca în Păstorul, sunt de importanță covârșitoare pentru tema abordată, cea despre unitatea Bisericii, urmărită îndeaproape de scriitorii menționați. Cu mult timp înaintea sinoadelor ecumenice, care au reglementat cu cea mai înaltă autoritate toate aspectele vieții bisericești, elaborând canoane respectate până azi, Părinții Apostolici au reușit să exprime într-un mod autentic, adeseori plastic, adevărul Bisericii prin care firea noastră supusă stricăciunii se transformă prin unire cu Hristos în Sfintele Taine, în nestricăciune. Erezia, eșecul în viața cea adevărată, distruge unitatea Bisericii, de aceea în viziunea Părinților Apostolici creștinii trebuie să lupte perma-

<sup>43</sup> *Epistola către Diognet*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 346.

<sup>44</sup> *Epistola către Diognet*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 346.

nent pentru păstrarea dreptarului credinței, *îndreptarul cel slăvit și sfânt al tradiției noastre* cum numea Clement Romanul rânduiala apostolică a credinței. Viețuirea în unitate cu episcopul și membri clerului, ascultarea și buna rânduială sunt pentru acești vrednici atleți ai lui Hristos premise ale mântuirii. Adunarea în Biserică și participarea la Taina Sfintei Euharistii, dar mai ales Împărtășirea cu Hristos euharistic duc la unirea omului cu Dumnezeu și cu semenii. Nu ne putem imagina Biserica fără Euharistie, după cum nu ne putem imagina Euharistia fără Biserică. Creștinii care se împărtășesc cu Trupul și Sângele lui Hristos se împărtășesc practic cu Biserica, reunită într-o zi specială și într-un loc cu totul special, cu Hristos fiind Capul trupului, în numele episcopului, care el însuși este unit cu toți ceilalți episcopi din cadrul Sinodului Bisericii unei țări, ca dealtfel cu episcopii din întreaga lume, ceea ce arată unitatea deplină între cler-credincioși și Hristos, Cel ce este unitate deplină.

## Rolul Bisericii Ortodoxe Române în dezvoltarea limbii Române și a Culturii Naționale

**Pr. Drd. Ionuț-Viorel BORDEIAȘI**

bordeiasiionut@yahoo.com

### **Summary:**

*The beginning of the written culture of the Romanians is closely related to their spiritual life, faith in God and the reporting to the divinity of each individual. The only problem that arises in this period is the fact that Romanian religious writings are, first, books of Slavonic language, which will later become cult books in Romanian. This passage is manifested firstly by the act of translation, then by the act of individual creation, either in the church, as a religious literature or outside it, as a literature of religious inspiration. At this important moment of the Romanian culture, the church representatives had an important role, who had a long translation of the Slavonic books in Romanian.*

### **Keywords:**

*church, Romanian language, culture, church books.*

### **1. Preambul:**

**L**ucrarea de față își propune să prezinte chiar această trecere, de la primele tipărituri în limba română, până în momentul introducerii definitive a limbii române în biserică, ca limbă oficială a serviciului divin. Astfel, în acest sens, vor fi evidențiate principalele personalități care au contribuit la îndeplinirea acestui obiectiv, și vor fi prezentate principalele opere ale lor, care au făcut posibil tot acest proces.



Acest drum, acela de instaurare a limbii române ca limbă oficială pentru toate bisericile ortodoxe, a fost deschis de către diaconul Coresi, prin „Catehismul”, apărut în anul 1559. Chiar dacă acesta nu a reușit să îndeplinească obiectivul în totalitate, el a avut un rol important, fiind cel dintâi care a întemeiat o unitate de limbă.

Munca lui Coresi, care a tipărit cărți în Transilvania, a fost continuată, după cum vom vedea, de către mitropolitul Varlaam, în Moldova, acesta urmând cu succes acest drum, mai ales prin „Cazania” sa, succes care a fost culminat cu operele mitropolitului Dosoftei, acesta fiind și cel care a reușit să instaureze definitiv limba română ca limbă oficială de predică în bisericile din Moldova. Procesul de unificare a limbii române în biserică va fi terminat de către Antim Ivireanul, care, cu ajutorul operelor sale, în special a „Didahiilor”, va introduce definitiv limba națională în cultul ortodox din Țara Românească.

## **2. Primele încercări de înlăturare a limbii slavone din serviciul divin**

Creștinismul a reprezentat întotdeauna o problemă importantă și îndelung dezbătută de către specialiști. Astfel, potrivit credințelor ortodoxe, creștinarea românilor a fost făcută de Constantin cel Mare, în anul 313, prin Edictul de la Milano, care asigura libertatea și victoria creștinismului în Imperiul Roman. În lumea geto-dacă, până în secolul al-III-lea, creștinismul era răspândit, aproape exclusiv, în centrele de limbă greacă, un fapt care explică răspândirea sa puternică la Dunărea de Jos.

În secolele IV și V, din Moesia Superior și până la Tomis, la Marea Neagră funcționau 19 episcopate în sudul Dunării. Majoritatea dintre ele, exceptând episcopia Tomisului, propovăduiau creștinismul latin<sup>1</sup>.

Creștinismul daco-roman nord-dunărean este o continuare al celui din sudul Dunării, acesta nefiind rodul misionarismului, ci al unității economice și culturale între Dacia Nord-dunăreană și Imperiul Roman. Legarea creștinismului românesc de Orientul bizantin a fost înfăptuită în timpul împăratului Iustinian, un fapt care explică ortodoxia bisericii române păstrată până în zilele noastre.

De la romani am moștenit noțiunile fundamentale ale credinței, nu însă și cele privitoare la organizarea bisericii, acestea fiind însușite

---

<sup>1</sup> Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Editura Trinitas, Iași, 2004, p. 105-110.

din limba slavă. Astfel, în secolul al X-lea, liturghia slavă a fost adaptată și de români, aceasta transformându-se, mai târziu, în fenomenul de slavonism cultural. Până în secolul al XVII-lea, românii au folosit ca limbă oficială a bisericii, limba slavă bisericească.

Problema slavonismului cultural la români are un caracter cultural și social, dar nu și un caracter etnic. Adaptarea limbii slave, care era vechea bulgară vorbită în Macedonia în secolul al IX-lea, ca limbă literară de către poporul român se face de la sud spre nord, în a doua fază a difuzării acestei limbi literare prin centrul cultural de la Preslav. Existența unei populații slave neasimilate în Dacia, precum și influența la nordul Dunării a primului Imperiu Bulgar, au contribuit la adoptarea slavonei, care a devenit, prin tradiție, limba oficială a clasei stăpânitoare din țările românești.

Poporul român, născut din coloniștii aduși de Traian în Dacia și din dacii ce au rămas în provincie, își face alcătuirii politice și bisericești doar după o lungă conviețuire cu slavii. Din această cauză, limba statului și a bisericii a fost limba slavă, iar limba română se întrebuițina numai în cadre restrânse.

Prin secolul al XVI-lea, stăpânirea limbii slavone începe să fie din ce în ce mai puțin pregnantă, acest lucru fiind cauzat de doi factori. Unul dintre acestea era faptul că slavonismul trebuia susținut și alimentat, fiind o formă strânsă de închinare. Susținerea acestuia era făcută de către călugării bulgari, care imigrau în principate, iar, din cauza numărului tot mai mic de mănăstiri slavonești de peste Dunăre, se împuținează și numărul celor ce aduceau la noi învățătura slavonă. Cel de-al doilea factor este reprezentat de faptul că, pe măsură ce slavonii care veneau la noi se împuținează, locul acestora este luat de alți străini, grecii. Relațiile culturale cu grecii încep mult mai înainte de domnia lor politică, acestea constituind un prilej pentru greci de a lupta pentru suprimarea influenței slavone, ajutând, astfel, limba română. Intenția acestora era ca, după înfrângerea slavonismului, să impună influența lor.

După căderea Constantinopolului, grecii vor imigra, ca și în Occident, în Țările Române. Influența lor se exercită, în primul rând, în politică, apoi în biserică.

Această slăbire a puterii curentului slavon făcea din ce în ce mai grea întrebuițarea limbii slavone între români, cunoscătorii acestei

limbi fiind din ce în ce mai puțini. Din această cauză, a apărut ideea unor traduceri românești ale cărților religioase.

Impunerea treptată a limbii române în viața publică, în literatura scrisă și, în cele din urmă, în Biserică, este privită de istorici și filologii români ca un proces de emancipare de sub dominația culturii slavo-bizantine, început în ultimele decenii ale secolului al XV-lea, prin practicarea scrisului în unele domenii ale vieții publice, și finalizat în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, prin generalizarea întrebuințării limbii române în Biserică. Cele mai vechi texte românești cu caracter literar, manuscrise din secolul al XVI-lea, precum Codicele Voronețean sau Psaltirea Scheiană, sunt traduceri ale textelor creștine elementare și, de aceea, inițiativa elaborării lor a fost explicată de diverși oameni de cultură. Astfel, Sextil Pușcariu și Nicolae Iorga au explicat acest fenomen prin influența husitismului, iar Ovid Densusianu, Ion Bălan, Alexandru Rosetti și Nicolae Drăganu prin influența luteranismului sau calvinismului. De asemenea, P.P. Panaitescu și Gheorghe Ivănescu au explicat inițiativa elaborării traducerilor textelor creștine printr-o inițiativă a călugărilor români din mănăstirea Peri din Maramureș, în condițiile luptei lor de emancipare de sub autoritatea episcopiei ucrainiene de la Muncaci. Sigur și atestat documentar este faptul că eforturile principilor maghiari ai Transilvaniei, deveniți calvini, de a-i converti pe români la această confesiune, au avut succes printre românii din zonele Hunedoarei, Banatului și Hațegului, unde, aproape timp de un secol, au activat comunități de români calvini, care au redactat mai multe texte, unele dintre acestea fiind redactate cu litere latine și ortografie maghiară.

### **3. Primele tipărituri românești; diaconul Coresi**

Un alt factor important în înlăturarea limbii slavone din Biserica ortodoxă română și, implicit, în instaurarea limbii române în această instituție, este reprezentat de apariția primelor tipărituri românești, la sfârșitul secolului al XVI-lea. În prima jumătate a secolului al XV-lea, între anii 1508-1588, slavonii încearcă să-și întărească influența în Țările Române, motiv pentru care, se tipăresc numai cărți slavonești. Dar, în această perioadă, reforma religioasă pătrunde în Ardeal, pe de o parte prin sașii luterani, iar pe de altă parte prin ungurii calvini, un fapt care îi silește pe aceștia să facă prozeliți printre români. În acest scop, în anul

1544, la Sibiu, se tipărește un Catehism, cunoscut sub numele de Catehismul românesc. Această tipăritură are un impact puternic deoarece este prima carte românească.

În această situație, judele săsesc din Brașov, Ion Benker, stabilește aici o tipografie, unde îl aduce ca tipograf pe diaconul Coresi de la Târgoviște. Astfel, în perioada 1559-1581, el a tipărit, la Brașov și în alte orașe ardelenene, numeroase cărți slavonești și românești. Chiar numai ca tipograf, Coresi era cunoscut între români, fiind solicitat de domnii și mitropoliții Țării Românești și ai Moldovei. După anul 1569, însă, Coresi tipărește o serie de cărți care nu-i mai sunt comandate, editând, pe cont propriu, textele de cult în limba română, pe care el le considera necesare. Prin epiloguri „care probabil îi aparțin în majoritate atestă că era conștient de necesitatea introducerii limbii române în biserică, pentru că toată lumea să înțeleagă slujba”<sup>2</sup>.

Traducerile au o proveniență diferită, semn că tipografia lui Coresi devenise „centrul de gravitație”<sup>3</sup> al unei vaste activități de românizare a culturii religioase. Limba textelor era unificată și corectată, fiind mult clarificate și simplificate comentariile ce le însoțeau, Coresi înlăturând, pe cât posibil, particularitățile arhaice și dialectale, transpunând textele în graiul muntean, fiind, astfel, o limbă literară.

Prima carte tipărită de Coresi la Brașov este „Catehismul”, sau „Întrebare Creștinească”, în anul 1559, și reprezintă „un compromis între catehismul luteran și cel ortodox”<sup>4</sup>. De-a lungul timpului, s-a presupus că această carte este o retipărire a „Catehismului românesc”, apărut la Sibiu. Nicolae Cartoian<sup>5</sup> redă spusele diaconului Coresi din prefața „Catehismului”, cuvinte care relevă necesitatea tipăririi acestei cărți în limba română:

---

<sup>2</sup> \*\*\**Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 217.

<sup>3</sup> \*\*\**Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 217.

<sup>4</sup> \*\*\**Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 217.

<sup>5</sup> Nicolae CARTOIAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, pp. 102-103.

„...Nește creștini buni socotiră și scoaseră cartea den limba sârbească pre limba românească, cu știrea mării lui Crai «adică Ioan Sigismund Zapolia» și cu știrea Episcopului savei țărăei ungurești. Și scoasem sfânta Evanghelie și zeace cuvinte și Tatăl nostru și credința apostolilor să înțeleagă toși oamenii cine-su rumâni creștini”

În 1561, Coresi tipărește „Tetraevanghelul românesc”, „în care au fost folosite texte românești vechi, iar pentru porțiunile lacunare a recurs la traduceri proprii”<sup>6</sup>. De aceea, la momentul respectiv, limba nu era unitară, aceasta păstrând, în mare parte, caracterul arhaic, greu inteligibil, al traducerilor de pe originalele slavone. O altă lucrare a lui Coresi este „Lucrul sfinților apostoli”, care s-a păstrat în exemplare incomplete, motiv pentru care, lipsesc datele apariției „Se pare că a apărut în 1565 sau prin 1566-1567 și s-au utilizat traduceri fragmentare vechi și noi din slavonește”<sup>7</sup>. Una dintre cărțile care a stârnit cele mai multe discuții a fost cea care cuprinde „Tâcul evangheliilor” și „Molitvenicul”, deoarece se credea că aceasta este un succes al calvinismului și o mărturie sigură că acestui curent i se datorează și introducerea limbii române în biserică. Se credea acest lucru deoarece Coresi a tipărit aceste cărți sub influența reformei calvine, adoptată de unguri, care se despart de sași. Ungurii încearcă să-i atragă și pe români să adopte reforma calvinistă, ajutând, astfel, la tipărirea cărților bisericești în limba română, dar aceștia încearcă să și impună forțat organizarea bisericii după regulile calvine. Textele acestei cărți sunt traduceri și compilații făcute după lucrări calvine și ortodoxe, constituind o dovadă de folosire a mai multor originale și traduceri.

În 1570, Coresi tipărește alte două cărți importante pentru cultul ortodox, „Psaltirea românească” și „Liturghierul românesc”. Cea din urmă este „prima carte de rit tipărită în românește, probabil opera traducătorilor de la biserica din Scheii Brașovului, după un original slavon”<sup>8</sup>. În 1577, Coresi încearcă să apropie cultura română de folosirea limbii pro-

<sup>6</sup> \*\*\**Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 217.

<sup>7</sup> \*\*\**Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 217.

<sup>8</sup> \*\*\**Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 217.

prii și tipărește „Psaltirea slavo-română”, cu texte bilingve. Acest lucru este dovedit de cuvintele rostite de Coresi în epilogul „Psaltirii slavo-române”, vorbe preluate de Nicolae Cartoian<sup>9</sup>:

„eu diacon Coresi, deaca văzui că mai toate limbile au cuvântul lui Dumnezeu în limba «lor», numai noi, rumânii, n-avăm...derept aceia, frații miei preuților, scrisu-v-am aceste Psăltiri cu otveat, de-am scos den psăltirea sârbească pre limba rumânească, să fie de înțelegătură”<sup>10</sup>.

Ultima carte a lui Coresi este și cea mai importantă din întreaga activitate a sa, atât din punctul de vedere al tehnicii și artei tipografice, cât și din cel al contribuției la dezvoltarea limbii literare. Astfel, „Evanghelia cu învățătură”, apărută în 1581, este un evangheliar, „în care fiecare evanghelie este urmată de o învățătură”<sup>11</sup>. Aceste evanghelii marchează un adevărat progres lingvistic „sub aspectul fluidității și expresivității”<sup>12</sup> și reprezintă, de asemenea, întoarcerea diaconului Coresi la ortodoxie, pentru mult timp, acesta fiind nevoit să respecte normele impuse de reforma calvină.

Cu toate că tipăriturile lui Coresi au avut o circularitate mare, acestea nu asigură introducerea limbii române în biserică, pentru că acesta a tipărit, în aceeași perioadă, și cărți slavone. Astfel, între anii 1508-1588, în Țările Române se tipăresc 38 de cărți, acestea fiind atestate, dintre care 28 slavone, doua slavo-române și numai opt românești.

Chiar dacă nu a reușit să impună limba română în Biserică, mișcarea începută de Coresi are o importanță foarte mare, deoarece toate traducerile și tipăriturile au fost făcute de Coresi, care venea din Muntenia să trăiască în Transilvania și în celelalte Țări Române, întemeindu-se, astfel, o unitate de limbă.

<sup>9</sup> Nicolae CARTOIAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 106.

<sup>10</sup> Nicolae CARTOIAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 106.

<sup>11</sup> \*\*\* *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 217.

<sup>12</sup> \*\*\* *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 217.

#### 4. Activitatea mitropolitului Varlaam

Activitatea lui Coresi a fost continuată de către Varlaam, mitropolit al Moldovei timp de 21 de ani. Înainte de a deveni mitropolit, Varlaam a fost egumen al mănăstirii Secu, județul Neamț, între anii 1609-1613, unde a învățat limbile greacă și slavonă.

Prin cunoștințele sale de limbi străine, prin cultura religioasă și prin educația sa, Varlaam reușește să câștige încrederea și respectul domnitorului Moldovei, Miron Barnovschi, căruia îi va fi duhovnic. Acest fapt îl ajută pe Varlaam să devină arhimandrit la Suceava, în 1629. În 1628, domnitorul îl trimite în fruntea unei solii numeroase, la țarul Rusiei. Această solie trece prin Kiev, unde Varlaam primește scrisori de recomandare de la Petru Movilă, mitropolitul Kievului, pentru țarul Mihail Feodorovici Romanov și pentru patriarhul moscovit Filaret Nikitici. În momentul în care se întoarce în țară, Miron Barnovschi nu mai era domnitorul Moldovei, motiv pentru care, Varlaam se retrage la Secu. Datorită calităților sale duhovnicești și fiind recomandat de Filaret Nikitici și de Petru Movilă pentru serviciul adus domnitorului Alexandru Ilieș, pe care acesta îl împacă cu boierimea autohtonă, Varlaam este ales mitropolit, la Iași, fără să mai treacă prin rangul de episcop.

Succesorul la tronul Moldovei al lui Miron Barnovschi a fost Vasile Lupu, acesta fiind și cel care a instaurat prima tipografie a Moldovei, numita Sfinții Trei Ierarhi, și care era instalată în chiliile mănăstirii Treisfetele. Prima carte ieșită din această tipografie a fost „Cazania. Carte românească de învățătură, Dumenecele preste an și la praznice împărătești, și la svânți mari”, care aparține mitropolitului Varlaam. Prin Cazania, care cuprinde 74 de predici, pentru toate duminicile dintr-un an și pentru sărbătorile mai importante ale bisericii, Varlaam depășește etapa tipăririi cărților în limba slavonă, vrând să răspândească cărțile românești. De asemenea, Cazania include și câteva legende hagiografice, care povestesc viața unor sfinți, precum Dimitrie, Nicolae, Gheorghe, Petru și Pavel, dar și viața unor sfinți din biserica Moldovei, precum Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava și Sfânta Paraschiva din Iași. Predicile Cazaniei pornesc de la pasajul din Evanghelie citit la slujba respectivă și conțin sfaturi moralizatoare pentru înfrânarea viciilor și a patimilor, Varlaam făcând aluzie la dorința de îmbogățire a boierimii, dar îndeamnă și la înfrățirea oamenilor și ajutorarea aproapelui. Varlaam se sesizează, de asemenea, față de anumite evenimente din Țările Române și față de problemele religioase



ale vremii, atacându-i pe cei care s-au îndepărtat de tradiția bisericii ortodoxe, din cauza protestantismului.

„Cazania are un triplu caracter: omiletic, liturgic și hagiografic”<sup>13</sup>, iar, „în cea mai mare parte, Cazania se întemeiază pe izvoare bizantine, aparținând unor scriitori neogreci integrați curentului umanisto-renascentist din secolul al XVI-lea. Varlaam a apelat, de asemenea, la marea tradiție a culturii bisericești slavone și n-a rămas străin nici de literatura omiletică rusă, ucraineană sau de cea polonă, cu înrăuriri baroce”<sup>14</sup>.

Chiar dacă Varlaam nu a impregnat un caracter original și personal Cazaniei sale, acesta are un rol foarte important în formarea limbii literare. Astfel, „limba Cazaniei lui Varlaam este limba populară”<sup>15</sup>, aceasta putând fi citită cu ușurință. În textul său, Varlaam a inserat traduceri religioase românești mai vechi, printre care și tipărituri ale lui Coresi, din această cauză, cuvintele și expresiile slavone sunt foarte puțin folosite, cu toate că limba bisericească din acea vreme era slava.

În predoslovie, Varlaam, fiind conștient de însemnătatea acțiunii sale, afirmă că are datoria de a face cunoscute adevărurile bisericii în limba română, limba națională, susținând, de asemenea, unitatea limbii și a poporului român.

În Dicționarul Literaturii Române de la origini până la 1900, autorii acestuia au preluat spusele lui Varlaam, care consideră că lucrarea sa este un „dar limbii românești”, făcut, „cătră toată semenția românească”, tocmai pentru a reliefa dorința lui Varlaam de a nu destrăma unitatea spirituală a neamului<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> \*\*\* *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 883.

<sup>14</sup> \*\*\* *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 883.

<sup>15</sup> Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 194.

<sup>16</sup> \*\*\* *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 883.



Pe lângă Cazania, Varlaam a mai tipărit și alte cărți, printre care se numără „Cele șapte taine”, care era o „carte privitoare la tainele instituite de biserică”<sup>17</sup>, având scopul de a aduce pe drumul cel bun „sufletele păcătoase”<sup>18</sup> ale credincioșilor, sau „Răspunsul la Catehismul calvinesc”, aceasta fiind ultima carte cu caracter religios publicată de mitropolit, în anul 1645. Aceasta avea menirea „de a menține unitatea spirituală a neamului și de a apăra ortodoxia românilor aredeleni, amenințată de calvinismul maghiar”<sup>19</sup>. Prin „Răspunsul la Catehismul calvinesc”, Varlaam a creat primul text polemic redactat în limba română, acesta fiind o pledoarie pentru unitatea spirituală a neamului, în condițiile în care românii din Ardeal erau amenințați de încercările calviniștilor de a-i converti la această religie.

Încă din Predoslovie, Varlaam își prezintă intențiile de luptă împotriva Catehismului calvinesc și împotriva ideilor impuse de acesta, dar și dorința de întregire a neamului, această Predoslovie fiind adresată conaționalilor săi:

„Credincioși pravoslavnici și adevărați fii svintei ai noastre beseareci apostolești, iubiți creștini și cu noi de un neam român, pretutinderea tuturor ce se află în părțile Ardealului, ce «sînteți cu noi într-o credință, cu dreptatea Dumnedzăului și-a mântuitorului nostru, lui Isus Hristos, dar voao și pace, să se înmulțască întru cunoștința domnului nostru, lui Isus Hristos», iară de la smereniia noastră, ca a nește fii iubiți întru Hristos, blagoslovenie, rugă și iertăciune și de vecie de la Dumnedzău iertare de toate păcatele!”<sup>20</sup> .

Prin această operă, dar și cu ajutorul celorlalte, Varlaam a dobândit o valoare deosebită în istoria societății și culturii românești, dar acesta nu a putut să instaureze limba română ca unică limbă de predică în biserici,

<sup>17</sup> Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 194.

<sup>18</sup> Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 196.

<sup>19</sup> Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 197.

<sup>20</sup> VARLAAM, *Opere: răspunsul împotriva catihismului calvinesc*, Ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mirela Teodorescu, Editura Minerva, București, 1984, p. 185.

deoarece nu se găseau traduse în limba noastră toate cărțile de ritual necesare serviciului divin. Munca lui a fost continuată de alți români interesați de conservarea caracterului unitar al credinței neamului, cei mai importanți dintre aceștia fiind mitropolitul Dosoftei în Moldova, și Antim Ivireanu în Țara Românească.

## 5. Viața și activitatea lui Dosoftei

Pe la jumătatea secolului al XVII-lea, în societatea românească se remarcă faptul că limba slavonă nu mai era cunoscută de către cler, cu toate că aceasta încă era limba oficială de predică în bisericile române. Acest fapt se datorează, în primul rând, încetării puterii slave în sudul Dunării, pentru că, în acest mod, nu mai era posibilă o nouă influență slavonă în cultura românească. În acest moment atât de important din viața bisericii române, un rol de marcă l-a avut mitropolitul Dosoftei, acesta fiind cel care a avut dificila misiune de a introduce limba română în biserica din Moldova și de a asigura, astfel, unitatea spirituală a neamului.

Prima versiune a „Liturghierului”, cea care are numai textul Liturghiei lui Ioan Gură de Aur, este cea tipărită de Coresi, în anul 1570, la Brașov, aceasta fiind continuată prin traducerea lui Dosoftei, în 1679, și, ulterior, retipărită, în anul 1683. „Liturghierul” lui Dosoftei conține cele trei Liturghii traduse din limba greacă, ce se oficiază în Biserica Ortodoxă: „Liturghia Sfântului Ioan Chrisostom”, care este cel mai des întrebuințată, „Liturghia Sfântului Vasile” și „Liturghia Sfântului Grigore Dialogul, Papa de la Roma”.

„Liturghierul” a avut două ediții. Prima dintre acestea a fost tipărită în anul 1679, la Iași, fiind efectuată de Vasile Stadniski, numele acestuia fiind indicat la sfârșitul cărții<sup>21</sup>. Această primă ediție conține, în afară de cele trei Liturghii, și anumite rugăciuni, precum „Molitva colivelor”, „Molitva cărnii la Paști” sau „Molitva de spovadă”. Din cauza faptului că materialul tipografic al acestei prime ediții nu era de o calitate foarte mare, Dosoftei s-a decis să mai tipărească încă o ediție, în anul 1683. Această nouă ediție conține, pe lângă cele trei Liturghii, și rugăciuni pentru oficierea slujbelor în Biserică, dar și o parte dintre rugăciunile „Agheasmatului” și „Ceașlovului”, precum „Rânduiala sfintirii Antiminselor”,

<sup>21</sup> DOSOFTEI, *Dumnezeiasca Liturghie*, 1679, Ediție critică de N. A. URSU, Studiu introductiv de Î. P. S. TEOCTIST, arhiepiscop al Iașilor, mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1980, p. 240.

„Molitva celor ce-și aduc dar la Sfânta Biserică, „Molitva la culesul viilor”, sau „Ecfonisele de paști”. Această nouă tipărire conține și unele rugăciuni publicate mai întâi în „Molitvănic de-nțăles”, din 1681.

Încă din introducerea „Liturghierului”, Dosoftei prezintă motivul pentru care a decis să tipărească și să traducă această carte „să-nțeleagă toți care nu înțeleg sârbește sau elinește”<sup>22</sup>. De asemenea, Dosoftei, afirmă că „cu blagoslovenia Sfinției sale Parthenie, (...) luând de la Svinția sa voie, tâmplându-sa în Ias Svinția sa, am tipărit această sfântă carte, să-nțeleagă creștinii Sfintele Taine”<sup>23</sup>.

Ambele ediții conțin începuturile unor rugăciuni și a unor răspunsuri citate în limba slavonă, pentru ca preoții să recunoască în traducerea românească textele corespunzătoare în limba slavonă, cu care aceștia erau obișnuiți.

„Liturghierul” lui Dosoftei s-a bucurat de o mare circularitate, în prezent, existând, un număr mare de exemplare din această carte.

Prin această operă, Dosoftei a dorit să le ofere creștinilor o slujbă religioasă în limba lor, limba română, ajutându-i, astfel, pe preoți să introducă limba română în biserică, ca limbă de cult.

„Molitvănicul de-nțăles”, care a fost tipărit în 1681, conține toate textele necesare ofierii unei slujbe adevărate, printre acestea numărându-se rânduiala Sfintelor Taine, a Logodnei și Cununiei, Botezului, Mirungerii și a Sfântului Maslu, rânduiala înmormântării, mai cuprinde și rugăciuni multiple legate de tot felul de necesități cerute de credincioși: când sunt cuprinse de suferințe și boli sau pentru ploaie.

Opera lui Dosoftei, de a tipări cărți în limba română și de a introduce limba națională în biserică din Moldova, începută de Coresi, prin tipărirea unui „Molitvenic”, în 1567-1578, și a unui „Liturghier” în anul 1570, în Transilvania, este continuată de mitropolitul Antim Ivireanul, în Țara Românească, prin publicarea unei ediții revizuite a „Molitvenicului” și a „Liturghierului”, în „Evhologhionul”, apărut în 1709.

<sup>22</sup> DOSOFTEI, *Dumnezăiasca Liturghie, 1679*, Ediție critică de N. A. URSU, Studiu introductiv de Î. P. S. TEOCTIST, arhiepiscop al Iașilor, mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1980, p. 4.

<sup>23</sup> DOSOFTEI, *Dumnezăiasca Liturghie, 1679*, Ediție critică de N. A. URSU, Studiu introductiv de Î. P. S. TEOCTIST, arhiepiscop al Iașilor, mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1980, p. 323.

Din întreaga operă a lui Dosoftei, două traduceri „depășesc problema introducerii limbii naționale în biserică și interesează (...) istoria literaturii noastre”<sup>24</sup>, „Psaltirea în versuri” și „Viața și petrecerea svinților”.

„Psaltirea în versuri” reprezintă cea mai importantă operă a lui Dosoftei, aceasta oferind „întâiul monument de limbă poetică românească”<sup>25</sup>. Astfel, Dosoftei este primul scriitor român care a versificat un text biblic de aproximativ 9.000 de versuri într-o literatură care nu avea nicio tradiție în acest sens. De asemenea, Dosoftei a decis să traducă acest text biblic în română, și nu în slavonă, continuând, astfel, în Moldova, activitatea lui Coresi și a lui Varlaam. Nicolae Manolescu<sup>26</sup> preia, în acest sens, cuvintele mitropolitului, care afirmă că

”în biserică mai voia mi-i cinci cuvinte cu mintea să grăiască, ca și pre alții să-nvăț, decât dzeace mii de cuvinte într-altă limbă”.

Dan Horia Mazilu<sup>27</sup> consideră că, probabil, „Psaltirea în versuri” a fost versificată după proză, aducând, în acest sens, o serie de argumente. Printre acestea se numără acela că, în titlul cărții, Dosoftei afirmă că „tocmirea pe versuri” a durat foarte mult, „5 ani cu osârdie mare”, un fapt care sugerează că textul în proză exista deja. Un alt argument este reprezentat de faptul că o versiune modernă a Psaltirii arată că mulți psalmi au sub titlu o indicație numerică, un lucru care trimite cititorul către numărul de silabe al fiecărui vers, iar virgula dintre cifre indica locul cezurii, Dosoftei pregătindu-se, astfel, pentru o lectură orală, în care cezura devenea foarte importantă.

„Psaltirea în versuri” presupune un moment important pentru cultura românească, reprezentând traducerea unui text biblic în limbajul comun, în limba națională, acest fapt presupunând o înțelegere mai bună a textului literar. Astfel, „Psaltirea” nu a fost tradusă numai pentru a fi folosită la slujbele bisericești, ci aceasta este destinată și lecturii individuale,

<sup>24</sup> Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 205.

<sup>25</sup> Nicolae MANOLESCU, *Istoria critică a literaturii române*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, ediție revizuită, p. 32.

<sup>26</sup> Nicolae MANOLESCU, *Istoria critică a literaturii române*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, ediție revizuită, p. 32.

<sup>27</sup> Dan Horia MAZILU, *Introducere în opera lui Dosoftei*, Editura Minerva, București, 1997, p 57.

motiv pentru care, Dosoftei a trebuit să creeze texte ușor de memorat și de receptat.

Traducerea versificată a lui Dosoftei, care era un slujitor al lui Dumnezeu și al bisericii, păstrează, în cea mai mare parte, ideile textului biblic original, însă, acesta intervine deseori în text, suprimând pasaje redundante sau adăugând noi secvențe pentru a sublinia o idee. Mulți specialiști consideră că un text bisericesc este un text sacru, care nu acceptă intervenții personale, chiar dacă secvențele introduse de Dosoftei sau celelalte modificări nu afectează înțelesul sau mesajul psalmului. De fapt, toate aceste intervenții ale lui Dosoftei relevă originalitatea și talentul acestuia, ele nefiind folosite pentru a schimba semnificația textului, ci doar pentru a-i schimba forma. Din această cauză, „Psaltirea în versuri” a stârnit anumite controverse în istoriografia românească.

## 6. Viața și activitatea lui Antim Ivireanul

Mitropolitul Dosoftei este primul care a deschis drumul limbii românești în bisericile din Moldova, literatura religioasă din această zonă atinând punctul său culminant în timpul activității culturale a mitropolitului. În Țara Românească, această menire îi revine lui Antim Ivireanu, care va continua munca începută de Dosoftei în Moldova.

Antim Ivireanul este o personalitate de seamă a bisericii românești din secolul al XVII-lea, dar, cu toate acestea, există foarte puține date biografice despre viața lui înainte de venirea în Țara Românească. Astfel, în acest sens, Gabriel Ștrempel<sup>28</sup> prezintă ca sigure două izvoare care atestă originea georgiană a lui Antim. Primul dintre acestea este cartea florentinului Anton-Maria del Chiaro, „Istoria revoluțiilor Țării Românești”. Del Chiaro, care a fost secretar de limbă italiană al domnilor Constantin Brâncoveanu, Ștefan Cantacuzino și Nicolae Mavrocordat, a venit în țară în anul 1709, cunoscându-l personal pe Antim Ivireanul, în timpul activității acestuia ca mitropolit. În afară de datele oferite de florentin, mai există și mărturisirea lui Antim, care, în majoritatea cărților tipărite sau traduse de el, precizează originea sa georgiană, numindu-se fie Antim Ivireanul, Antim, georgian de neam sau Antim ieromonahul, tipograful din Iviria.

În schimb, nu se cunosc deloc date despre vârsta sau locul de naștere al lui Antim. O informație sigură pe care Del Chiaro o furnizează este re-

<sup>28</sup> Gabriel ȘTREMPHEL, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 35-36.

feritoare la numele său mirean, care este Andrei. Se mai cunoaște și numele părinților lui Antim Ivireanul, informație preluată din „Așezământul Mănăstirii Antim”, aceștia numindu-se Ioan și Maria. Potrivit lui Gabriel Ștrempel<sup>29</sup>, în pagina 13 a acestui manuscris, care se referă la copiii săraci, școlarizați la Mănăstirea Antim pentru a deveni preoți, este scris:

„Să i se dea «aceluia» deosebi alți 13 taleri: opt taleri să-i dea să se hirotonească diacon și preot și cinci taleri să-i rămână lui să facă el însuș un sărindariu și să pomenească pre domnul, carele va fi, și aceste 5 nume: Ioann, Mariia, Macarie ieromonah, Theodosie arhiereu și Anthim, păcătosul, arhiereu”.

Ștrempel precizează că acestea sunt numele părinților lui Antim conform tradiției ortodoxe, care afirmă că primele numele pomenite sunt ale părinților.

În afară de originea sa georgiană, del Chiaro mai oferă încă un detaliu biografic despre Antim Ivireanul, susținând că acesta, în tinerețe, a devenit sclavul unui popor, dar nu precizează care. Însă, se crede că ar fi vorba de poporul turc. În perioada robiei sale, se presupune că Antim Ivireanul a învățat câteva limbi, printre care se numără greaca, în care va tipări și va corespunda cu patrarhii de la Ierusalim și de la Constantinopol, araba și slava veche, în care va tipări, de asemenea, cărți, dar și limba turcă, în timpul șederii lui la Constantinopol.

Misterul vieții lui Antim Ivireanul continuă cu venirea lui în Țara Românească. Primele informații despre acesta datează din anul 1691, când Antim tipărește o carte de literatură parenetică „Învățăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său Leon”, motiv pentru care, se presupune că acesta a venit în Țara Românească între 9 noiembrie 1688, data înscăunării lui Constantin Brâncoveanu, și apariția acestei cărți. Se presupune că acesta a fost adus de însuși domnitorul Constantin Brâncoveanu, unde a învățat arta tipografiei de la fostul episcop Mitrofan al Hușilor, care ocupa, în vremea aceea, funcția de conducător al tipografiei domnești de la București. Această tipografie „a apărut în anul 1678, când apare prima carte bucureșteană din secolul al XVII-lea, «Cheia Înțeleșului» și care, zece ani mai târziu, va imprima integral Biblia”<sup>30</sup>. Biblia este tipărită de către Mitrofan, care mai deținea o tipografie și la Buzău, care funcțio-

<sup>29</sup> Gabriel ȘTREMPPEL, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 37-39.

<sup>30</sup> Gabriel ȘTREMPPEL, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 65.

nează între anii 1697-1702, unde se tipăreau cărți de ritual bilingve, atât slavone, cât și românești. Acest fapt se datorează epocii, această perioadă fiind considerată una de tranziție, în care limba slavonă nu mai era înțeleasă de cler, iar limba română nu era, încă, instaurată total în bisericile românești.

În cei trei ani ca și conducător al tipografiei din București, Antim va tipări trei cărți. Prima dintre acestea este „Slujba sf. Paraschiva și a sf. Grigorie Decapolitul”, care apare în anul 1692, în grecește, a doua este reprezentată de „Evangheliarul greco-român”, imprimată în anul 1693, aceasta fiind „una dintre cele mai monumentale opere tipografice din întreaga activitate a lui Antim”<sup>31</sup>. A treia carte care iese din această tiparniță este „Psaltirea românească”, care apare în 1694, în limba română, și care este dedicată lui Constantin Brâncoveanu, protectorul său și cel care l-a adus în Țara Românească.

Începând cu anul 1694, Antim Ivireanul este transferat la mănăstirea Snagov, domnul și mitropolitul țării dorind să înființeze aici o tipografie, pentru a-i ajuta pe creștinii care erau stăpâniți de turci. Doi ani mai târziu, în anul 1696, Antim devine egumen al Snagovului, funcție pe care o va deține până în anul 1701. În acest timp, în noua tipografie înființată de Antim, au fost tipărite 14 cărți, șapte în limba greacă, patru în limba română, una greco-română și una greco-arabă. Prima carte care a ieșit din această tipografie a fost una românească, „Orânduiala slujbei sfinților Constantin și Elena”, care a apărut în anul 1696 și care a fost dedicată domnului Constantin Brâncoveanu.

În 1697, din tipografia de la Snagov vor ieși cinci cărți. Prima dintre acestea este „Anthologion”, care este imprimat în grecește și care cuprinde și „Octoihul”, „Ceaslovul”, „Triodul”, „Penticostarul”. A doua carte este „Evangheliarul românesc”, aceasta fiind urmată de „Manual despre câteva nedumeriri și soluțiuni”, care era scrisă de Ioan Cariofil și prefătată de Antim Ivireanul. A patra carte care va fi imprimată în 1697, la Snagov, este panegiricul lui Gheorghe Maiota, care este scris în cinstea împăratului Constantin cel Mare. Această carte este urmată de „Dreptatea alcătuire a gramaticii slavonești”, o carte care apare imediat după ce Constantin Brâncoveanu a înființat o școală pentru învățarea limbii slavone. Nicolae Cartoian<sup>32</sup> prezintă cuvintele rostite de Antim Ivireanul în

<sup>31</sup> Gabriel ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 71.

<sup>32</sup> Nicolae CARTOIAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale



prefața acestei cărți, în care acesta explică necesitatea apariției ei: „...în bisericile dumnezeiești, noi ne-am oicinuît a ceti slavonește; dar necunosând această limbă, care ne este străină, nu a noastră, putem de multe ori să cădem în greșeli...”<sup>33</sup>

Antim Ivireanul a mai tipărit și alte cărți la Snagov, printre care se numără „Floarea darurilor”, care va avea o circulație foarte mare, acesta fiind „cel mai vechi text românesc păstrat (...) și printre cele mai vechi cărți populare traduse în românește, din limba slavonă, dacă nu cumva cea mai veche”<sup>34</sup>. Dintre cărțile apărute la Snagov fac parte și „Eortologhion”, care a apărut în 1701, și „Liturghierul greco-arab”, imprimat în același an.

În 1701, Antim Ivireanul va reveni la București, unde își va relua activitatea de tipograf până în 1705. În acest timp, el va tipări 15 cărți, 11 dintre acestea fiind în limba greacă, două sunt în limba românească, una este slavo-română și una greco-arabă. Printre aceste cărți se numără „Pănegiricul la ziua Sf. Constantin”, care înfățișa o dedicație de patru versuri adresată lui Constantin cel Mare, doua versuri fiind în greacă și două în latină, „Ceaslovul greco-arab”, care era destinat preoților din Patriarhia Antiohiei, dar și „Noul Testament”, imprimat în românește, în 1703, care este „prima tipărire integrală separată, în Țara Românească, a acestei opere”<sup>35</sup>.

Datorită calităților sale și a muncii depuse în Țara Românească, la 16 martie 1705, Antim Ivireanul este numit episcop de Râmnic. Odată cu înscăunarea sa, Antim va aduce la Râmnic tipografia de la Snagov, creând, astfel, prima tiparniță din această zonă. În 1705, din tipografia de la București va ieși cartea „Slujba sfântului Visarion”, aceasta fiind singura tipăritură realizată de Antim la tipografia din București, în calitate de episcop al Râmnicului.

La Râmnic, Antim Ivireanul a dus o activitate culturală care a avut un rol foarte important în folosirea limbii române în biserică, tipărind zece cărți, dintre care trei românești, trei slavo-române și mai multe cărți de slujbă, printre care se numără un „Liturghier” și un „Molitvenic”. Prima carte scoasă de sub tiparul de la Râmnic a fost „Tomul bucuriei”, în 1705.

---

Române, București, 1996, p. 408.

<sup>33</sup> Gabriel ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 72.

<sup>34</sup> Gabriel ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 108.

<sup>35</sup> Gabriel ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 123.



În 1705, cu acordul mitropolitului țării și cu domnitorul Constantin Brâncoveanu, Antim Ivireanul va începe tipărirea a mai multor cărți, menite să introducă definitiv limba română în biserică și să înlocuiască, astfel, limba slavă, care era limba de cult în bisericile românești. Din această cauză, Antim Ivireanul nu se mai ocupă cu aceeași intensitate de tipărirea cărților, ocupându-se mai mult de traducerea cărților cele mai importante de cult, din grecește în română.

După trei ani de episcopat la Râmnic, la 22 februarie 1708, Antim Ivireanul este înscăunat mitropolit, în urma morții mitropolitului Teodosie, acesta exprimându-și dorința de a-i lăsa locul său lui Antim. Cu prilejul înscăunării sale, Antim a rostit o cuvântare în limba română, „cu toate că erau prezenți doi patriarhi greci și alți arhieri tot greci”<sup>36</sup>, care era un răspuns la felicitările și la urările domnului țării, Constantin Brâncoveanu. Această cuvântare a fost așezată la începutul „Didahiilor”, opera cea mai importantă a lui Antim Ivireanul, pe care acesta o intitulează „Aceasta o am zis când m-am făcut mitropolit”.

În timpul perioadei cât a fost mitropolit, Antim Ivireanu a îndeplinit mai multe funcții, a fost îndrumător al tiparnițelor, traducător de cărți liturgice, ctitor, patriot, om politic, dar s-a ocupat și de instaurarea limbii române în biserică.

Antim, „primul demnitar al țării”<sup>37</sup>, l-a urmat pe Constantin Brâncoveanu, având, astfel, două reședințe, una la Târgoviște și una la București. După alegerea sa ca mitropolit, Antim a decis să transfere tipografia de la Râmnic la Târgoviște. Din tiparnița de la Târgoviște vor ieși cărți precum „Evangeliarul”, tipărit în 1709, și „Liturghierul georgian”, care a apărut în 1710.

Tipăriturile lui Antim au fost întrerupte de evenimentele politice ale vremii, de războiul dintre turci și ruși. Antim Ivireanul era antiotoman și era nemulțumit de faptul că domnitorul țării, Constantin Brâncoveanu, nu mai era convins de susținerea rușilor, luând în considerare și posibilitatea de aliere cu turcii. Din această cauză, Antim se aliază cu Cantacuzinii, care, în afara acestui motiv, erau nemulțumiți și de îndelungata domnie a lui Brâncoveanu pe tronul Țării Românești, unde doreau să fie instalat unul din familia lor. Bănuindu-l de trădare, Brâncoveanu dorește să-l înlăture pe Antim din scaunul de mitropolit, acesta fiind ajutat de

<sup>36</sup> Gabriel ȘTREMPER, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 171.

<sup>37</sup> Gabriel ȘTREMPER, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 174.

episcopul Mitrofan de Nisa, care dorea funcția pe care o deținea Antim. Ca răspuns la acest lucru, Antim Ivireanul a redactat două apărări în fața lui Constantin Brâncoveanu, în 13 ianuarie și 3 februarie 1712, în care se scuza față de acuzațiile care îi erau aduse. Antim Ivireanul a mai avut un conflict politic cu Hrisant Notara, patriarhul Ierusalimului, care dorea ca mănăstirile și bisericile din Țara Românească, care ajutau cu bani patriarhia Ierusalimului, să depindă numai de acest stat, mitropolitul fiind nemulțumit de amestecul acestuia în biserica Țării Românești.

Trecând peste toate problemele, care îi amenințau poziția de mitropolit, Antim Ivireanul își reia activitatea de tipograf, astfel că, în 1712, la Târoviște, va tipări cartea „Octoih”, în limba română, dar și „Rugăciuni în toate zilele săptămânii”. În această perioadă, Antim Ivireanul intensifică munca pentru introducerea definitivă a limbii române în biserică, fiind conștient că limba slavă nu mai putea fi menținută în biserică, iar limba grecească nu va putea deveni limbă de cult în biserică. Apariția limbii greacă ca limbă de oficiere a serviciului divin în unele biserici este cauzată de influența unor patriarhi și cărturari greci de la curtea lui Constantin Brâncoveanu și a lui Șerban Cantacuzino,

„întemeietori ai Academiei grecești și sprijinitori ai ortodoxiei în Orientul oprimat sub stăpânirea turcească”<sup>38</sup>.

În acest scop, de a instaura limba română în biserică, se tipărește, la Târgoviște, o nouă ediție a „Molitvenicului” românesc, tradusă de Antim Ivireanul, dar și un „Liturghier”, a cărui tipărire a fost făcută de Gheorghe Radovici, tipograful lui Antim.

După moartea lui Constantin Brâncoveanu, în 1714, Antim își intensifică activitatea culturală, astfel că, sub domnia lui Ștefan Cantacuzino, se vor tipări trei cărți, „Capete de poruncă”, „Ceaslov slavo-român” și „Catavasier românesc”. Ultimele două cărți, „Ceaslov slavo-român” și „Catavasier românesc”, reprezintă ultimele cărți liturgice tipărite în românește de Antim Ivireanul, acestea culminând cu încheierea procesului de introducere a limbii române în biserică. La câțiva ani după acest moment, Antim Ivireanul este înlocuit din funcția de mitropolit al Țării Românești de Mitrofan de Nisa, în vremea domnitorului Nicolae Mavrocordat, în urma unor conflicte politice. În acest moment, Antim își reia numele mi-

<sup>38</sup> Nicolae CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 408.

renesc de Andrei, iar activitatea sa se sfârșește, fiind omorât din ordinele domnitorului Nicolae Mavrocordat. Ca și restul vieții sale, și moartea lui Antim este învăluită de mister, neștiindu-se data exactă a acesteia.

## **7. Concluzii**

Prin argumentele prezentate, lucrarea de față a încercat să demonstreze rolul pe care cărțile religioase l-a avut în unificarea limbii române literare și în instaurarea acesteia ca limbă oficială de predică a serviciului divin.

Lucrarea a urmărit punctual și sugestiv fiecare perioadă importantă din procesul de introducere a limbii române în bisericile ortodoxe, în primul rând contextul apariției influenței slave în procesul de formare a limbii române și influența slavonă exercitată asupra bisericii ortodoxe. Odată stabilit acest lucru, se urmărește evoluția limbii române în biserică, începând cu primele tipărituri în limba română, realizate de diaconul Coresi, în Transilvania, urmate de traducerile și tipăriturile mitropolitului Varlaam, în Moldova.

Apoi este prezentat mitropolitul Dosoftei, cel care a reușit să instaurze limba națională ca limbă de cult în serviciul divin din Moldova, în urma traducerii și tipăririi mai multor cărți liturgice în limba română.

În final este redată imaginea mitropolitului Antim Ivireanul, cel care a avut menirea de a introduce definitiv limba română în biserică, stabilind, astfel, unitatea națională de care poporul român avea atâta nevoie.

Cei menționați nu sunt și singurii care au ajutat la îndeplinirea obiectivului de a pune bazele săvârșirii unei slujbe religioase în limba națională, însă, aceștia au fost cei care au avut rolurile cele mai însemnate. Se poate spune că ei s-au completat reciproc, pornind de la prima publicație a lui Coresi, „Catehismul”, care a pus, astfel, bazele limbii române literare, continuând cu „Cazania” lui Varlaam, care evidențiază limba română scrisă, dar și cu întreaga activitate a lui Dosoftei, prin care a reușit să introducă limba națională în biserică din Moldova. Această evoluție se încheie cu activitatea culturală a lui Antim Ivireanul, care, prin „Didahiile” sale, a îndeplinit obiectivul dorit de toți românii, acela de a oficia serviciul divin în limba națională, prin instaurarea limbii române în bisericile din Țara Românească.

## Puterea unificatoare a minții în Teologia Sfântului Maxim Mărturisorul și ideologia scientistă manifestată în neuroștiințe (repere)

**Drd. Alexandra SĂFTOIU**

alexandra\_saftoiu@yahoo.com

### **Abstract**

*The theme of mind-body relationship, which in turn determines man-God relationship, is treated in Christian anthropology, especially in the writings of Saint Maximus the Confessor but also in today's research in neurosciences, cognitive sciences, psychology. In the latter, the main issues that are distinguished (but not unanimously) are: a materialistic approach to mind and consciousness, consideration of thinking as an algorithmic process, explanations aimed at "demonstrating" the soul's inexistence.*

### **Keywords:**

*consciousness, soul, mind, mind-body reciprocity, spiritual intellect, analytic intellect, reductionism, ideology.*

### **1. Preliminarii**

**D**efinirea vieții mentale, a conștiinței sau a gândirii prin metoda reducionista din cercetarea științifică de astăzi, chiar dacă nu este unanimă, implică grave consecințe asupra modului de înțelegere a persoanei, în sensul acceptării reducerii acesteia la o noțiune psihoso-

matică, a naturalizării minții prin identificarea acesteia cu creierul<sup>1</sup>. În acest context doresc să menționez nu doar critica adusă acestui mod reduționist de către alți cercetători cu autoritate în domeniul științific (Roger Penrose, John Eccles, John Searle, Charles Scott Sherrington, Wilder Penfield, Christian Poirel), ci și contribuția teologiei patristice la înțelegerea corectă a relației dintre minte și trup, precum și profunzimea abordării acestei teme, în mod special de către Sfântul Maxim Mărturisitorul care tratează despre natura și *forța integratoare a minții* ca primă putere a sufletului, prin care omul se unește cu Dumnezeu.

Problema relației minte-trup a trecut de la registrul tradițional al reflecției filosofice și al teologiei, la domeniul faptic (empiric) al cercetării științifice, unde se urmărește demonstrarea identității între cele două și pe cale de consecință *inexistența sufletului și nu numai a acestuia*. Astfel obiectul care aparținea în mod obișnuit metafizicii (care între timp a fost eliminată) *a fost furat* și a devenit domeniu de cercetare larg răspândit în neuroștiințe, neurofilosofie, cognitivism și în domeniul inteligenței artificiale, iar apoi *negat*.

Părinții Bisericii Creștine, care au tratat pe tema antropologiei, au subliniat distincția și reciprocitatea relației dintre suflet și trup, precum și rolul fundamental (*pe care știința modernă îl anulează*) al *puterii integratoare a minții, facultate a sufletului*, în vederea cunoașterii lui Dumnezeu.

Tema suflet/minte-trup, sub aspectul identității, dar și al distincției și al relației de reciprocitate, a fost abordată de către autori de specialitate din domeniul științific, din filosofie și din teologie. Față de motivația temei alese, îi consider reprezentativi pe Francis Crick (*The Astonishing Hypothesis*), Eric Kandel (*Psihiatrie, psihanaliză și noua biologie a minții*), Patricia și Paul Churchland (*Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*) – din neuroștiințe și neurofilosofie, cu abordare reduționistă, Daniel Dennett (*Tipuri Mentale*) din filosofie cu aceeași poziție, Christian POIREL (*Le cerveau et la pensée. Critique des fondements de la Neurophilosophie*), John ECCLES (*Evolution of the Brain, Creation of the Self, The Human Psyche*), John Searle (*The Mystery*

---

<sup>1</sup> Christina ERNELING, David MARTEL JOHNSON, *The Mind as a Scientific Object: Between Brain and Culture*, Oxford, University Press, 2005, pp. 66-67.

of *Counsciousness*) din neuroștiințe și filosofie, care critică atitudinea reduționistă privind relația minte/conștiință-trup, la fel ca Roger Penrose (*The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Mind and The Laws of Physics*). În literatura patristică, lucrările reprezentative pe această temă sunt cuprinse în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, precum și în volume separate ale Sfinților Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama, Grigorie al Nyseei, ale lui Evagrie Ponticul.

În lucrarea de față voi prezenta pe scurt modul în care Sfântul Maxim Mărturisitorul tratează despre natura sufletului și a minții (*vovč*) ca primă putere a acestuia, prin care omul stabilește legătura nemijlocită cu Dumnezeu, mintea fiind considerată pecetea care nu poate să fie ștersă dinlăuntrul omului, prima facultate a sufletului și principiul unității fizice (trup-suflet) și spirituale a omului cu Dumnezeu (*Mystagogia*).

În opoziție indirectă cu antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, și nu numai a lui, a modului în care ne este descrisă natura minții, a rațiunii s-a constituit o mare parte în cercetarea științifică, ce cuprinde mai multe domenii de investigare a psihicului, a sistemului nervos, de studiere a inteligenței, prin care se susține naturalizarea minții și se explică un nou statut al omului - pur biologic, fără suflet.

## **2. Perspective ale puterii unificatoare a minții în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul în contrast cu cercetarea reduționistă**

Sfântul Maxim Mărturisitorul tratează persoana umană ca pe o realitate complexă, nelipsită de unitate și nici de unicitate (ipostasul), fundamentul acestei complexități fiind sufletul prin minte, pentru că el își continuă existența ca persoană și după despărțirea de trup. În acest sens a precizat că mișcările firii umane care țin de activitatea minții, gândirea, vorbirea, trebuie folosite în principal ca mijloace de manifestare ale actelor divine, care înalță la această slujire firea umană, fără să o anuleze ca mișcare proprie a ipostasului respectiv, ci cu acordul conștient al acestuia<sup>2</sup>. Unitatea personală și complexă dintre suflet și trup, explică și faptul că sufletul prin minte, are în el posibilitățile de a organiza materia într-un trup propriu și de a se manifesta prin trupul organizat de el, în con-

<sup>2</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri și Epistole Hristologice și Duhovnicești*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 2012, p. 108.

formitate cu rațiunea pe care Creatorul a pus-o în firea umană, astfel încât și Dumnezeu să se poată manifesta prin creația Lui, fără să îi răpească acesteia libertatea. Posibilitatea schimbării trupului și a materiei prin suflet, îi dă omului conștiința sensului pentru care a fost creat, a valorii sufletului său și a legăturii intime dintre trup/materie și suflet.

În lucrarea *Mistagogia*, Sfântul Maxim Mărturisitorul, descriind modul în care Biserica îl închipuie simbolic pe om, menționează că

„Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este om, având ca suflet *ierationul*, ca minte dumnezeiescul altar și ca trup, naosul”<sup>3</sup>.

Naosul sau trupul înfățișează înțelepciunea practică, *ierationul* (locul sacerdotal din biserică, încăperea altarului) care preînchipuie sufletul în general, exprimă cunoașterea/revelația naturală, iar mintea, simbolizată prin *dumnezeiescul altar* (masa sfântului altar), este cea care va dobândi cunoașterea tainică a lui Dumnezeu, Care coboară în ea așa cum coboară și timpul Sfintei Liturghii. *Ierationul* simbolizează imaginea sufletului în care se găsesc gândurile noastre chemate să ne ridice spre sfințire. Masa sfântului altar este imaginea minții (*vovč*) pentru că mintea este locul prin care revelează Dumnezeu în suflet, aici se simte prezența tainică, adâncă a Lui<sup>4</sup>. Sfântul Maxim Mărturisitorul menționează că toate cele arătate ca aparținătoare minții și care ies progresiv din ea (sau ar trebui să iasă) înțelepciunea, contemplația, dragostea le indică în chip simbolic și Biserica prin masa sfântului altar, iar cele care sunt arătate că țin de rațiune (făptuirea, virtutea) sunt ilustrate în Biserică prin naos, unde toate sunt adunate spre sau pentru taina care se săvârșește pe masa dumnezeiescului altar, prin care sufletul omului este făcut biserică a lui Dumnezeu,

“Căci pentru suflet ni s-a dat poate, spre călăuzirea lui către cele înalte, biserica cea făcută de mâini, care îi este și model prin diferitele simboale dumnezeiești din ea”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, traducere de Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2017, p. 113.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE în *Comentarii la Mistagogia*,..., p. 171.

<sup>5</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*,..., p. 121.

Așa cum din altar, parte integrantă din biserică, se ridică spre Dumnezeu rugăciunile, în același fel toate facultățile sufletului prin deschiderea minții spre Dumnezeu, creează o dinamică în ascensiune prin rugăciune a întregului suflet. Și așa cum Biserica, prin edificiul ei nu este o realitate închisă în sine sau pentru sine, nici sufletul nu este o realitate închisă și nu poate fi înțeles astfel, ci Dumnezeu este scopul și centrul trăit real de suflet<sup>6</sup>.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne arată că mintea nu este o facultate distinctă de suflet, ci chiar principiul unității fizice (trup-suflet) și spirituale a omului (unitatea omului cu Dumnezeu care va determina și unitatea între oameni), este pecetea care nu poate să fie ștersă dinlăuntrul său. Este o precizare care a anticipat intențiile din cercetarea științifică de astăzi de a elimina, naturaliza mintea, sufletul. Sfântul Maxim Mărturisitorul evocă, pentru trezirea conștiinței noastre, puterea minții omului, model al Chipului lui Dumnezeu, prin care el însuși, în mod liber (și nu datorită stimulilor din exterior) își determină întreaga atitudine, iar dacă ajunge la starea conformă cu firea, va determina și unirea cu Dumnezeu. Însă știința ideologizată din domeniul cercetării naturii minții, ne prezintă exact un anti-model al minții, față de cel real. Mintea este explicată ca *funcție* a sistemului nervos central, ea fiind determinată din exterior de stimuli și alți factori de mediu (vechea manieră evoluționistă). Mintea a „devenit” doar *un răspuns* al creierului la mesajele percepute din mediul extern<sup>7</sup>. Reducerea vieții mentale, a conștiinței doar la forma unor explicații/a unor cuvinte matematic definite, înlătură dintru-început orice *viu* din persoana umană și din sentimentele și emoțiile care influențează în mod decisiv rațiunea<sup>8</sup>. Metoda reduționistă explică mecanic un fapt, iar apoi explicația o substituie faptului însuși. În acest fel *ipotezele de lucru* din neuroștiințe (neurobiologie în special) sau ale inteligenței artificiale *au fost preluate ca postulate* în neurofilosofia eli-

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE în *Comentarii la Mistagogia*,...,p. 186.

<sup>7</sup> Eric R. KANDEL, *Psihiatrie, psihanaliză și noua biologie a minții*, traducere de Ana-  
caona MÎNDRILĂ-SONETTO, Editura Trei, București 2013. Autorul susține necesi-  
tatea eliminării separației dintre psihic și creier și unificarea disciplinei de psihiatrie  
cu neurologia (în special cu neurobiologia, p. 62-63.

<sup>8</sup> Henry BERGSON, *Matter and Memory*, translation by Nancy M. PAUL and Scott PALMER,  
Zone Books, New York, 1991, p. 179.



minativistă<sup>9</sup> și se fac speculații abuzive în vederea reducerii personalității umane la o noțiune psihosomatică, la procesele țesuturilor neuronale unde, conform determinismului biologic, sunt programate etica, estetica, afectivitatea și restul.

Este evidentă *inversarea naturii minții* și a modului ei firesc de ființare, precum și miza acestei învățături postulate ca lege pentru disciplinele care se ocupă cu studiul minții, al sistemului nervos: *destabilizarea celei mai mari puteri a omului*, pentru pervertirea celorlalte facultăți ale firii umane, a omului în final.

Componentă a părții intelectuale, mintea conduce sufletul și trupul în întregime. *Novț-ul* este principiul sau cauza conștiinței și a capacității de autodeterminare a persoanei, prin care avem inteligența intuitivă, contemplația, capacitatea de a reflecta, discernământul, cugetarea sau vorbirea interioară. Tot mintea reprezintă polul superior al voinței și al libertății, puterea a stăpâni și de a inhiba pornirile care l-ar determina pe om să își facă rău. Sfântul Maxim Mărturisitorul, explicând în detaliu voința, subliniază că libertatea voinței și capacitatea de autodeterminare reprezintă un element intrinsec al naturii sufletului rațional al omului<sup>10</sup>. Iar prin faptul că fiecare om este și ipostas/persoană se va manifesta și subiectiv. În acest sens mintea, care include toate procesele cognitive, capacitatea de raționare, nu va exclude niciodată sentimentele și emoțiile, ea realizează la nivelul întregii persoane o funcție integratoare. În consecință, formarea intelectuală depinde și de formarea spirituală, iar prin unitatea dintre minte și trup/creier se produce și o adecvare continuă a trupului la înnoirea minții, o modelare a voinței, dar nu o dependență a ei de stimulii exteriori.

În comentariul versetului „*Când veți vedea uriciunea pustiirii stând în locul cel sfânt*” (Ev.Mat.15, 24) din lucrarea *Capete Despre Dragoste*, Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că locul cel sfânt și biserică a lui Dumnezeu este mintea omului în care dracii, după ce au pustiit sufletul prin patimi, au așezat acolo idolul păcatului, urâciunea pustiirii<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Patricia CHURCHLAND, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 68, 69.

<sup>10</sup> Melchisedec TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Great Britain 2007, p. 112.

<sup>11</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete Despre Dragoste*, în *Filocalia sfintelor*

Prin urmare, pentru a actualiza întreaga putere a minții, omul are nevoie de mijloace indispensabile, precum experiența eclesială în cadrul căreia Sfintele Taine nu sunt obligații religioase, ci calea prin care se realizează unirea omului cu Dumnezeu și se desfac legăturile puse asupra sa, care îi răpesc libertatea de a se mișca conform firii ei, către Dumnezeu. Astfel persoana dobândește deschidere către orizontul economiei lui Dumnezeu și înțelege sensul acesteia, participă la ea și își lucrează transfigurarea<sup>12</sup>. Ajunsă în această stare, mintea se face părtaşă la știința desăvârșită a lucrurilor, dobândește cunoașterea *tearhică* (înțelegerea directă a Providenței)<sup>13</sup>.

Această cunoaștere este un dar pe care omul nu trebuie să încerce să îl sesizeze exclusiv prin puterile proprii (în mod autonom sau discursiv), ci prin harul și puterea desăvârșitoare primite de la Dumnezeu. El parcurge un proces prin care se curăță și se sfințește, care nu se confundă cu o activitate dialectică, discursiv-teoretică, la care să se poată ajunge exclusiv prin cugetare. Este necesar un efort voluntar susținut, un act experiențial de dobândire a virtuților, ca un proces organic și progresiv, în care o virtute urmează alteia, una depinde de alta, eliminând gândurile care împrăștie mintea. Sănătatea sufletului presupune o minte nedivizată de idei și gânduri, o harismă inițială a firii umane în care omul poate primi în sine bucuria prin conștiința duhovnicească<sup>14</sup>. În acest sens virtuțile ajută mintea să se ridice la cunoaștere și atașare de Cauza supremă a lumii sensibile, dar să și realizeze unitatea omului cu lumea. Și chiar dacă puterea inteligenței sufletelor oamenilor (*noera dynamis*) diferă de la unul la altul, părțasia la cunoașterea îndumnezeitoare este deschisă tuturor celor care o caută.

---

*nevoințe ale desăvârșirii*, traducere de Pr. Prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București 2013, p. 90.

<sup>12</sup> Panayotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră – pentru o soteriologie ortodoxă*, traducere de pr. prof. Ioan ICĂ, Jr., Editura Deisis, Sibiu 2012, p. 286.

<sup>13</sup> Episcop Alexander GOLITZIN, *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, traducere de ieromonah Nectarie DĂRĂBAN, Editura Deisis, Sibiu 2015, p. 237.

<sup>14</sup> Sfântul Iustin POPOVICI, *Calea Cunoașterii lui Dumnezeu*, traducere de monahia Domnica ȚALEA, Editura Egumenița, Galați 2014, p. 51.

### 3. Distincția și reciprocitatea dintre cele două facultăți ale sufletului, intelectul spiritual (νοῦς) și intelectul analitic (διάνοια)

Descriind primele puteri ale sufletului, Sfântul Maxim Mărturisitorul menționează în cadrul *facultății mintale* dimensiunea contemplativă, specifică minții, numită și *înțelepciune*, ca fiind principala ei lucrare, iar în cadrul *facultății vitale* precizează rațiunea (λόγος) care aduce *știința* lucrurilor (materiale). Dacă acestea conlucrează, se unesc, omul dobândește nu numai înțelegerea lumii sensibile, ci și a celei spirituale, a lucrurilor dumnezeiești. Acest tip de cunoaștere este caracterizat ca fiind fără greșală sau capătul întregii filosofii, în care un accent puternic este pus pe relația dintre νοῦς și restul alcătuirii umane. Fiecare dintre calitățile lui νοῦς (ale minții) este capabilă să se unească cu corespondenta ei din sfera lui λόγος (rațiunii) și să o includă, νοῦς face din restul parte a unității ei.

Diferența fundamentală dintre *nous* și *dianoia* este dată de intenționalitatea fiecăreia<sup>15</sup>, intenționalitatea de tip logic aparține intelectului analitic, iar intenționalitatea de tip spiritual, *nous*-ului<sup>16</sup>. Dumnezeu nu se revelează rațiunii (pentru că El nu poate fi înțeles prin cugetare discursivă), ci capacității noetice a minții, al cărei obiect este cunoașterea spirituală<sup>17</sup>; celor două facultăți le corespund două realități: lumea creată, explorată prin *dianoia* și respectiv energiile divine necreate sau harul pentru *nous*. Gândirea ca proces psihic central și specific capacității discursive a rațiunii, în cadrul științelor comportă asupra părții sensibile a creației, dar Cel Căruia îi revine perfecțiunea este anterior acestui tip de gândire (mai presus de gândirea discursivă)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Dicționar de Istoria și Filosofia Științelor*, Dominique LECOURT (coord.), traducere Laurențiu ZOICĂȘ (coord.), Editura Polirom, Iași 2009, p.811; proprietatea pe care o are conștiința de a trimite la ceva, de a fi îndreptată sau orientată spre un obiect, în acest sens dorințele, credința, percepțiile sunt fenomene intenționale, iar termenul nu trebuie confundat cu intenția. Problema intenționalității constă în dezvoltarea unei teorii unificate a proprietăților actelor mentale. Obiectul intențional este conținut de conștiință.

<sup>16</sup> Adrian LEMENI, *Adevăr și comuniune*, Editura Basilica, București 2011, p. 68.

<sup>17</sup> Când omul gândește întotdeauna în schema subiect-obiect, subiectul fiind cel ce observă, iar obiectul cel observat, dar niciun obiect nu poate fi niciodată compatibil cu ideea despre Dumnezeu.

<sup>18</sup> PLOTIN, *Eneade*, traducere de Vasile RUS, Liliana PECULEA, Marilena VLAD, Alex

Facultatea mintală a sufletului care cuprinde și înțelepciunea, contemplația și cunoașterea, realizând unitatea cu partea practică a sufletului (rațiunea), are ca țintă finală Adevărul, iar parcursul către Adevăr este realizat prin puterea minții, care lucrează prin: *înțelepciune* (mintea este înțelepciune în potență)<sup>19</sup>, *contemplație* (numită deprinderea minții) și *cunoaștere*, hotarul la care ajunge fiind Dumnezeu Adevărul. În jurul Lui, mintea realizează mișcarea fără sfârșit, în tăcere, prin cunoaștere tainică pe care nu o mai poate uita<sup>20</sup>.

Latura practică a sufletului, cea rațională care cuprinde prudența, făptuirea (practica), virtutea, credința, are ca scop final Binele, tot pe Dumnezeu. Acestei facultăți a sufletului (lucrarea rațiunii) îi este dată ca țintă finală ceea ce îi și corespunde în mod logic<sup>21</sup>, practic, Binele, care indică lucrarea lui Dumnezeu prin care dăruiește existența, puterea de mișcare. Atingerea acestei ținte se lucrează de către rațiune (în unitate cu intelectul spiritual, *nous*-ul) prin prudență (puterea rațiunii), ajungând la făptuire prin virtuți (care sunt lucrarea rațiunii) și apoi prin credință la hotarul în preajma căruia rațiunea se odihnește.

Sfântul Maxim Mărturisorul vede în rațiunea umană o lucrare de tip analitic, care cercetează cauza și complexitatea lucrurilor, față de care (rațiune) simțurile pot avea o lucrare sintetică, sesizând lucrurile nu doar la suprafața lor materială, ci și în formele lor pline de sens. Rațiunea se înfățișează în acest caz ca un *inginer al mișcării creației*: dirijând spre bine mișcarea firii umane care cuprinde implicit și mișcarea obiectelor și a forțelor din natură și le conduce pe acestea spre Dumnezeu. În toată această simțire este prezentă mintea care contemplă, îl vede pe Dumnezeu din creație. De aici devine posibilă acțiunea specifică minții, care prin rațiunea înduhovnicită dobândește cunoașterea adevărată și face o alegere a celor bune, o bună judecată, acțiune în care Sfântul Maxim Măr-

---

BAUMGARTEN, vol. III, Editura Iri, București 2005 p. 583. Veritabilele științe sunt cele referitoare la cele inteligibile, în care nu se mai gândește asupra obiectelor sensibile.

<sup>19</sup> SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere Complete și Scolile Sfântului Maxim Mărturisorul*, traducere de Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, Editura PAIDEA, București 1996, p. 240; înțelepciunea creată se naște și se menține din iradierea celei dumnezeiești.

<sup>20</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*... p.113.

<sup>21</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*...p. 173. Însușirile lui Dumnezeu sunt virtuți pentru că sunt expresii ale Binelui, ale puterii Lui spirituale.

turisorul vede rostul practic al funcției contemplative (care se face numai prin minte)<sup>22</sup>.

Ni se dezvăluie un statut nou al rațiunii prin lucrarea harului, care cuprinde nu numai dimensiunea numită intelect, ci omul întreg (se înțelege prin intelect facultatea superioară a sufletului, atât rațiunea cât și mintea/intelectul spiritual, voința; de această latură țin actele de cunoaștere teoretică, spirituală, de organizare practică).

Unitatea dintre cele două laturi ale sufletului mintală și practică (sau rațională), în cadrul acestui parcurs, presupune conlucrarea *vous*-ului cu rațiunea, a prudenței cu înțelepciunea, a contemplației cu virtutea, a cunoașterii cu credința<sup>23</sup>. Este de fapt unitatea sufletului realizată și menținută prin latura mintală/*vous*, care nu va mai permite o gândire divizată. În această stare omul stabilește o relație lăuntrică cu Adevărul și cu Binele, cu Dumnezeu<sup>24</sup>. Sfântul Maxim precizează că alături de acestea, Dumnezeu Care a pus în fiecare ființă rațională, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat și dorul după El, pentru ca, împletind acest dor cu puterea rațională, omul să cunoască cu ușurință care sunt modurile de împlinire a dorului după Dumnezeu, pentru ca nu cumva greșind să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem, la Cel Ce ne-a creat.

Prin *nous* se experiază în mod viu, concret realitatea lui Dumnezeu, care este mai presus de concepte, cele prin care se creează iluzia încrederii nelimitate în puterea unei gândiri axiomatice<sup>25</sup>. *Nous*-ul este facultatea de a-L primi prin har pe Dumnezeu. Prin minte (*nous*) sufletul se mișcă în mod neînțeles în jurul lui Dumnezeu pe Care nu-L cunoaște din

<sup>22</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua...* p. 161.

<sup>23</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua...* p. 131. Spre Dumnezeu, omul înaintează nu numai prin cuget ci și printr-o conformare a întregii ființe cu modelul divin, urmând să pătrundă cu mintea și cu rațiunea în Mintea cea mare, precum icoana în modelul ei.

<sup>24</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia...* p. 114.

<sup>25</sup> În lucrarea *Capete despre Dragoste*, Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că „plata credinței este cunoașterea”, el arată de fapt ordinea inversă în care se poziționează cele două facultăți față de tendința generală, sau că cea de a doua o implică pe prima în vederea obținerii unei cunoașteri plenare. Față de acestea însă, astăzi în cadrul cercetării, în domeniul științelor ordinea este inversată: „*Ne mélangeons jamais science et théologie!*”, „Mais on pourrait inverser la proposition: <<Intellego ut credam >>; je cherche à comprendre parce que cela renforce ma foi”, Luc FERRY, în *Sciences et Avenir*, 2016, p. 8.

cele create, ci având o experiență intensă și simplă a Celui Ce e mai presus de toate cele create. Ca centru și plinătate a persoanei prin care se relaționează direct cu Logosul, *nous*-ul este capacitatea noastră de a experia cunoașterea tainică prin care Dumnezeu este trăit ca prezență. Este puterea prin care se „introduce înțelepciunea în ambițiile *dianoiei*”<sup>26</sup>, de a-l deduce pe Dumnezeu din creație și conduce persoana către viețuirea tainică cu „prezența în absență” lui Dumnezeu. Această înțelepciune este discernământul care călăuzește cunoașterea în drumul spre realitatea aflată dincolo de planul creat; legile rațiunii devin luminate de prezența harului, prin care mintea va pătrunde dincolo de realitatea pe care o explorează rațiunea. Astfel: „Credința nu paralizează rațiunea, ci îi dă mai multă vigoare”<sup>27</sup>.

*Nous*-ul este mai adânc decât *dianoia*, iar între ele nu există opoziție, ci ultima pornește și se întoarce la prima, existând o întredependență între cele două (rațiunea noastră este obișnuită să distingă în univers lucrurile unele de altele, nu să vadă unitatea desăvârșită, lucrare care este mai grea și specifică *nous*-ului), care reprezintă mijloace de înălțare spre Dumnezeu; rațiunea nu stă la baza unei constatări sau a unei cunoașteri reci a legăturilor între componentele lumii. Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că demersul în cunoaștere prin *dianoia* trebuie să aibă la bază dorința de a afla ce este bine de ales în scopul împlinirii ființei noastre prin lucrarea binelui (cunoașterea nu trebuie să se oprească la o preocupare teoretică) și nu în scopul unei alipiri egoiste de creație<sup>28</sup>. Dacă contemplativul stăruie în adevăruri, plăcerea față de ele nu îi îngăduie ocazia să se lase atras de lucruri, ci să lupte pentru a se desprinde de atracția lor.

În realitate, rațiunea nu poate face singură o judecată analitică pură, în totalitate asupra lucrurilor, pentru a obține o înțelegere completă, absolută, așa cum postulează cercetarea științifică astăzi. Modalitatea de cercetare prin izolare și abstractizare<sup>29</sup> nu este suficientă și completă, deoarece componentele lumii sunt dependente unele de altele în univers, aflate într-o relație de unitate profundă care arată pe fiecare insuficientă sieși, neavând existența prin sine, în care toate se susțin și se aduc unele

<sup>26</sup> Adrian LEMENI, *Adevăr și comuniune...*, p. 67.

<sup>27</sup> Conform Adrian LEMENI, pr. Răzvan IONESCU, *Teologie Ortodoxă și Știință...*, p. 161.

<sup>28</sup> Conform Adrian LEMENI, pr. Răzvan IONESCU, *Teologie Ortodoxă și Știință...*, p. 277.

<sup>29</sup> Dominique LECOURT (coord.), *Dicționar de Istoria și Filosofia Științelor*, traducere Laurențiu ZOICAȘ (coord.), Editura Polirom, Iași 2009, pp. 275-277.

pe altele la împlinire, dar se și pot desființa reciproc când nu se stăruie în unirea cu Dumnezeu<sup>30</sup>. În acest context trebuie să precizez eroarea care domină modul de cercetare în neuroștiințe care investighează sistemul nervos prin metoda reduționistă, izolatoare, în vederea demonstrării minții ca proces fizic generat de creier. Minte, facultatea superioară a sufletului, și trupul sunt două realități diferite care funcționează în unitate și nu ca identitate de obiecte. Mai exact, spre deosebire de creier care prin activitatea sa materializează în spațiul operațional, gândirea nu are un spațiu în care să se instaleze și să poată fi localizată, însă ea se poate întrupa. Sub acest aspect gândirea exprimă concepte, iar creierul implică funcții. De aici apare distincția dintre funcțiile creierului care într-un plan de referință sunt relative/se raportează mereu la ceva și conceptele gândirii, care sunt autoreferente (despre ele însele, de unde apare și capacitatea specifică conștiinței de a-și putea evalua propriile acte)<sup>31</sup>.

#### 4. Valorificarea perspectivei antropologiei maximiene asupra minții

Participarea la experiența eclesială, prezența în spațiul liturgic sunt condiții pentru deschiderea conștiinței omului, în vederea începerii lucrării de destrămarea a fantasmelor și a amăgirilor<sup>32</sup>, dobândite prin expunerea la viața, consumul și cultura civilizației contemporane. Oricine poate câștiga o voință nouă, reală care să pună în mișcare puterea inteligentă a sufletului (*noera dynamis*)<sup>33</sup>, astfel încât mintea să redevină tron al lui Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că în timpul săvârșirii Tainelor Bisericii, Duhul Sfânt prezent în mod nevăzut îi transformă pe fiecare dintre cei prezenți („în timpul Sfintei Sinaxe”) proporțional cu ei înșiși (atât cât poate suporta cineva o transformare, potrivit stării duhovnicești de la momentul respectiv)<sup>34</sup>. Această transformare se pro-

<sup>30</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri și Epistole Hrisotlogice și Duhovnicești...* p. 481.

<sup>31</sup> Christian POIREL, *Le cerveau et la pensée. Critique des fondements de la Neuropsychologie*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 170.

<sup>32</sup> Adrian LEMENI, *Aspecte apologetice contemporane*, Editura ASAB, București 2010, p. 99.

<sup>33</sup> Diac. Ioan I. ICĂ jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului. Integrarea comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu 2011, p. 214.

<sup>34</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia...* p. 115. Sfântul Maxim Mărturisitorul atrage atenția asupra schimbării persoanei la nivelul sufletului și al trupului



duce pentru toată lumea care participă la experiența eclezială, oferind șansa unui nou început. Lucrarea Duhului Sfânt produce în cei care participă la experiența eclezială transformări treptate, începând cu alungarea necredinței, a neștiinței, a stării de păcat și continuă cu așezarea și creșterea treptată a virtuților, a cunoașterii, prin ieșirea din împrăștiere și confuzie și adâncirea în etape de taină, culminând cu întâlnirea cu Dumnezeu.

Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, mintea împrăștiată prin confuzia vieții<sup>35</sup> este caracterizată de o neliniște a gândurilor, a patimilor, este condusă de senzualitate și trăiește incomplet, doar prin simțuri, limitându-se la lumea senzorială, devenind slăbită, aflată într-o stare similară celei de boală. Sfântul Maxim Mărturisitorul menționează în *Ambigua*, că oamenii care nu trăiesc o viață conformă cu rațiunile firii umane, însușindu-și zăpăceala vicleană a patimilor, prin care își prind mintea în învățătura celor rele<sup>36</sup>, vor fi pedepsiți de „firea însăși”, pedeapsa fiind criza pe care ei o provoacă și în care trăiesc. Este o criză rezultată din faptul că nu și-au actualizat potențele firii sau mai mult decât atât, le-au și pervertit.<sup>37</sup>

În mod profetic Sfântul Maxim Mărturisitorul atrage atenția asupra resimțirii efectelor propriilor căderi, greșeli ale omului contemporan, care se pedepsește singur prin modul în care a ales să trăiască, să întrebuințeze mediul primit ca dar de la Dumnezeu, batjocorindu-l, spurcându-l, folosindu-l împotriva semenilor și nu potrivit destinației lui, pentru ajutorarea lor. Cosmosul este cel care stă la dispoziția libertății factorului uman de a-l organiza sau dezorganiza. Rezultatele acestei crize

---

pe care o aduce participarea la experiența eclezială, cu precizarea că aceasta se produce indiferent dacă noi simțim sau nu (copii fiind în Hristos) și nu putem vedea în adâncul celor se produc. Harul Duhului Sfânt preface și schimbă pe fiecare participant la Sfânta Liturghie, rezidindu-l în mod dumnezeiesc, potrivit cu însușirile lui (după particularitățile individuale puse de Dumnezeu în fiecare om) .

<sup>35</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Întrebări și Nedumeriri*, traducere de Laura ENACHE, Editura Doxologia, Iași 2012, p. 139. Confuzia vieții este expresia întrebuințată de Sfântul Maxim cu privire la confuzia rezultată din raționamentele multiple, făcute de către filosofi cu scopul de a explica lumea.

<sup>36</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri și Epistole Hristologice și Duhovnicești...* p. 65.

<sup>37</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua...* p. 244.



se resimt astăzi din plin atât în conștiința noastră, în monotonia chinuitoare în care comuniunea oamenilor este ruptă, cât și în suferința fizică.

Voința generală-naturală sădită în firea umană la care trebuie să ajungă fiecare, este voința dumnezeiască, pe aceasta Sfântul Maxim o explică, arătând că ea exclude alegerea. Necesitatea alegerii se regăsește încă în cei care au o voință slăbită, distinctă de voința divină. Dorind, cel aflat pe calea dobândirii voinței naturale, mai întâi deliberază (se sfătuiește cu el însuși), după ce a deliberat judecă ce trebuie să aleagă, după ce a judecat, alege pur și simplu ceea ce s-a arătat din judecată că este mai bun.

Când se recurge la acest tip de discernământ există implicit și o inferioritate existențială, o stare de cădere. Aflat în starea căzută, omul trebuie să cunoască binele și răul pentru a săvârși binele și a evita răul. În Paradis această cunoaștere, înainte de cădere, nu îi era de niciun folos lui Adam. Existența și experiența răului implică și o separare voluntară de Dumnezeu<sup>38</sup>. Voința naturală este cea în acord cu rațiunea firii umane și a întregii creații, dar dacă intervine și alegerea, deja nu mai vorbim despre *voința naturală* deținută ca *putere* a sufletului care dorește pe Cel Ce este prin fire, adică pe Dumnezeu. Cel mai simplu exemplu în acest caz, este cel al sfinților care nu mai aveau nevoie să facă alegeri<sup>39</sup>. Alegerea sau hotărârea este primul act mental care confirmă și realizează despărțirea de voința divină.

Sfântul Maxim precizează că latura inteligentă a sufletului caută adevărul (numit sfârșitul lucrărilor bune ale minții), iar latura practică a acestuia dorește binele (numit și sfârșitul lucrărilor bune ale rațiunii). Cele două împreună, adevărul și binele formează perechea care îl revelează pe Dumnezeu. Adevărul îi corespunde lui Dumnezeu după ființa Sa, iar binele, după lucrarea Sa. Dacă ne punem puterea inteligentă a sufletului (*noera dynamis*) în mod progresiv în mișcare către dobândirea „acestui cuplu”<sup>40</sup>, adevărul și binele, sufletul va ajunge să se unească cu Dumnezeu treptat, dobândind și el stabilitatea și binefacerea care caracterizează cele două atribute divine: adevărul și binele<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Vladimir LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus RUS, Editura Enciclopedică, București 1993, p. 106.

<sup>39</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri și Epistole Hristologice și Duhovnicești*,... p. 271.

<sup>40</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogie despre Sfânta Biserică și Sfânta Sinaxă*, traducere de Diac.Ioan I. ICĂ, Editura Deisis, Sibiu 2011, p. 215.

Pentru a o viață potrivită firii umane, a sensului ei, așa cum a fost creată, este necesară mai întâi vindecarea minții traumatizate, aflată într-o stare care generează descompunerea personalității și prezentată astăzi ca fiind „adevărata sănătate”. Numai astfel oamenii vor reuși să răsfrângă (transmită) în creație și timp, lumina Cuvântului Întropat, conștientizând mai întâi poziția lor în univers și în fața lui Dumnezeu, acționând apoi în sensul revenirii la viața adevărată.

Subliniind relația dintre sufletul omului și materie, în special puterea sufletului de a transfigura materia, Sfântul Maxim Mărturisitorul depășește caracterul pur logic al demonstrației și arată ceea ce astăzi se confirmă, că există o raționalitate complexă a întregii materii. În cadrul acestei raționalități, sufletul are în sine virtualitățile organizatorice ale materiei, iar materia are capacitatea de a se transforma sau de a primi forma pe care i-o transmite sufletul prin trup<sup>42</sup>. Puterile active se află în sufletul nostru, nu în materie și este esențială în acest caz starea sau forma la care a ajuns sufletul prin lucrarea care s-a săvârșit în el, în care minții îi aparține luarea deciziei, în mod liber și conștient. Transfigurarea sufletului se imprimă și trupului permanent, se resimte la nivelul întregii persoane și al mediului exterior. Sufletul, în mod conștient, prin minte transformă materia și nu materia supune sufletul legilor ei. În acest sens trupul omului după moarte reprezintă virtualitatea întregii materii, iar sufletul va rămâne în relație cu materia universului, având în sine puterea de reconstitui un trup, la momentul învierii<sup>43</sup>.

## 5. Concluzii

Față de cele precizate, consider că teologia ortodoxă, pentru a putea oferi un răspuns la problemele vieții launtrice ale omului de astăzi, trebuie să cunoască și noul mod de abordare a realității sufletești de către cercetătorii din științele care studiază/tratează în mod reduționist natura minții și a conștiinței, precum și criticile aduse acestora de către specialiști de renume din domeniile amintite. Antropologia creștină ortodoxă, cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul pentru cazul de față, trebuie valorificată pentru modul în care prezintă capacitatea noastră de

<sup>41</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogie despre Sfânta Biserică și Sfânta Sinaxă*,... p. 214.

<sup>42</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scieri și Epistole Hristologice și Duhovnicești*,...p. 108.

<sup>43</sup> SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*...p. 150.

actualizare a realității Chipului lui Dumnezeu din noi, oferind un răspuns concret la ideologia scientismului manifestat și promovat în neuroștiințe și în ramuri adiacente de cercetare.

Pornind de la observația că Sfântul Maxim Mărturisitorul ne oferă o teologie empirică, opusă teologiei speculative, aş vrea să semnaliez faptul că omul de astăzi trebuie să depună un efort multiplu în sensul devenirii lui. Prin antropologia Sfântului Maxim Mărturisitorul ne este dată o cale prin care fiecare dintre noi poate deveni un om nou, înălțat în Hristos, dobândind o cunoaștere (*gnosis*) ce îl eliberează la nivel intelectual și îl face să simtă dragostea, ultima și cea mai înaltă virtute, care poate să subordoneze libertatea rațiunii umane și să aducă în mod natural în noi împlinirea voinței divine. În acest caz, persoana trebuie să își dea ei însăși un răspuns sincer cu privire la starea cugetării sale, puternic slăbită de plăsmuirile și de fantasticul ce o inundă, trebuie să accepte ceea ce Mircea Eliade a subliniat în lucrarea *Sacrul și Porfanul*, că omul actual a pierdut capacitatea de a trăi conștient religia și prin urmare de a o înțelege, de a și-o asuma în adâncurile ființei sale, dar își mai păstrează însă amintirea la fel cum după prima cădere Adam mai păstrase destulă înțelepciune, pentru a putea să regăsească urmele vizibile ale lui Dumnezeu în lume. Astăzi, omul presupus autonom se află după o a doua cădere, în care religiozitatea lui a căzut mai jos de la nivelul conștiinței, în adâncurile inconștientului, a fost „uitată”. După prima cădere a fost ruptă unitatea dintre suflet și trup, prin urmare s-a produs în om separarea între lucrarea minții – *nous*, legată de simțirile sufletului și cea a rațiunii – *logikí*, legată de simțirile trupului. Prin minte, sufletul avea părtășie cu Dumnezeu, iar harul se revărsa prin aceasta și în trup. Astăzi, mintea, care are atenția cea mai subțire prin care sufletul comunică cu Dumnezeu, are o lucrare mult mai grea de făcut, ea trebuie să-și reintegreze la nivel superior lucrarea sa cu cea a rațiunii și de acolo împreună să înceapă împlinirea sensului pentru care a fost creată.



---

IMAGINI DIN TIMPUL DESFĂȘURĂRII  
SIMPOZIONULUI ȘCOLII DOCTORALE

---





