

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

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

ANUL LXIII (745-748), NR. 1-4, IANUARIE-APRILIE, 2011

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE

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

MEMBRI

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

DIRECTOR

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

REDACTOR ȘEF

ADRIAN BOLDIȘOR

COORDONATOR REVISTĂ

Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE

TEHNOREDACTARE/PREGĂTIRE PENTRU TIPAR

VALENTIN CORNEANU

CUPRINS

STUDII

- Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei
Logosul înomenit - centrul vieții lumii și al istoriei în care omul și cosmosul își au finalitatea.....7
- P.S. LUCIAN MIC
Episcopul Caransebeșului
A acțiunile românilor din Transilvania și Banat pentru separarea ierarhică de Biserica sârbă. Sinodul de la Carloviț (1864-1865).....28
- P.S. VARSANUFIE PRAHOVEANUL
Teologia harului divin înainte de Sfântul Grigorie Palama.....55
- Pr. Prof. Univ. Dr. ERNST CHRISTOPH SUTTNER
Der Wandel im Verständnis der Lateiner von Schismen und von deren Überwindung.....85
- Pr. Prof. Univ. Dr. ȘTEFAN RESCEANU
O simbolistică a labirintului.....107
- Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU
Diaconia cuvântului. Reflecții cu privire la o teologie ortodoxă a predicii.....117
- Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU
Încetarea și desfacerea căsătoriei între legislația de Stat și tradiția canonică a Bisericii. Problema poligamiei harice.....124
- Pr. Lect. Dr. ION RIZEA
Profesorul Nicolae Dobrescu (1874-1914) – reprezentant de seamă al învățământului teologic universitar românesc.....160
- Pr. Dr. CLAUDIU PORNEALĂ
„Lauda în Domnul - îngăduită și lauda oprită” în Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel (4, 13) și în Regulile mici ale Sfântului Vasile cel Mare (întrebarea 247).....177

Arhim. Drd. IRINEU ION DOGARU
Scurtă analiză asupra antropologiei Vechiului Testament.....187

ANA-MARIA RĂDULESCU
Desfășurarea mănăstirilor din Arhiepiscopia Craiovei. Perioada 1958-1960.....199

ADRIAN BOLDIȘOR
Despărțirea de maestri. Creștinismul lui Mircea Eliade în viziunea lui I.P. Culianu.....229

TRADUCERI

SFÂNTUL BENEDICT DE NURSIA
Rânduiala monahilor (capitolele 49-73) (Traducere din limba latină și note de MARIA C. TRUȘCĂ, profesor de limbi clasice la Seminarul Teologic „Sfântul Grigorie Teologul” din Craiova).....242

PREDICI, COMENTARIU, MEDITAȚII

Pr. Lect. Univ. Dr. ADRIAN IVAN
Predică la Sfinții Trei Ierarhi (30 ianuarie).....257

RECENZII

Mgr. IRINEU POPA, Métropolit d'Olténie, Professeur de Théologie Dogmatique à la Faculté de Théologie de Craiova
La Personne et la communion des personnes dans la théologie de Saint Basile le Grand, préface de sa Béatitudo, Daniel, le Patriarche de l'Église Orthodoxe Roumaine, Les Édition Basilica du Patriarcat Roumain, Bucarest 2011, 350 p.
(Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU).....262

MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU,
MIHAI CIUREA
„Siria creștină. Repere biblice, istorice și patristice”, Ed. PRO Universitaria, București, 2010, 175 p.
(Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE).....265

CONTENTS

STUDIES

- His Eminence Acad. PhD Prof. IRINEU POPA
Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia
The Incarnate Word - The Centre of the World's Life and of the History in which Man and Cosmos Find their Goal.....7
- His Eminence LUCIAN MIC
Bishop of Caransebes
The Actions of the Romanians from Transylvania and Banat for the Hierarchical Separation from the Serbian Church. The Synod from Carlova (1864-1865).....28
- His Eminence VARSANUFIE PRAHOVEANUL
The Theology of the Divine Grace before Saint Gregory Palamas.....55
- Fr. PhD Prof. ERNST CHRISTOPH SUTTNER
Der Wandel im Verständnis der Lateiner von Schismen und von deren Überwindung.....85
- Fr. PhD Prof. ȘTEFAN RESCEANU
A Symbolism of the Maze.....107
- Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU
Diakonie des Wortes. Impulse zu einer orthodoxen Theologie der Predigt.....117
- Phd Lecturer IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU
The End and Dissolution of Marriage between State Law and the Canonical Tradition of the Church. Grace polygamy problem.....124
- Fr. PhD Lecturer ION RIZEA
Professor Nicolae Dobrescu: wichtiger Vertreter des rumänischen theologischen Universitätsunterrichtswesens.....160
- Fr. PhD CLAUDIU PORNEALĂ
Permitted/rejected Boastfulness from the Phillipians Epistle of the Saint Paul (4, 13) and Saint Basil's Monastic Rules (247).....177

Arhim. Drd. IRINEU ION DOGARU
Short Analysis on the Antrhtopology of the Old Testament.....187

ANA-MARIA RĂDULESCU
*The Temporary End of the Monastic Life in the Orthodox Church of Oltenia.
In the Period 1958-1960*.....199

ADRIAN BOLDIȘOR
*Departure from Masters. Mircea Eliade's Christianity in I.P. Culianu's
Vision*.....229

TRANSLATIONS

SAINT BENEDICT OF NURSIA
Monastic Rules (Translation from Latin by Maria C. Trușcă, Teacher of
Classical Languages at the Theological Seminar in Craiova)242

HOMILIES, COOMENTS, MEDITATIONS

Fr. PhD Lecturer ADRIAN IVAN
Homily of Saints Three Hierarchs (January 30).....257

BOOK REVIEW

Mgr. IRINEU POPA, Métropolitte d'Olténie, Professeur de Théologie
Dogmatique à la Faculté de Théologie de Craiova
*La Personne et la communion des personnes dans la
théologie de Saint Basile le Grand*, préface de sa Béatitute, Daniel,
le Patriarche de l'Église Orthodoxe Roumaine, Les Édition Basilica
du Patriarcat Roumain, Bucarest 2011, 350p.
(Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU).....262

MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU,
MIHAI CIUREA
„*Christian Syria. Biblical, Historical and Patristic Landmarks*”, Ed. PRO
Universitaria, București, 2010, 175 p.
(Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE).....265

STUDII

LOGOSUL ÎNOMENIT - CENTRUL VIEȚII LUMII ȘI AL ISTORIEI ÎN CARE OMUL ȘI COSMOSUL ÎȘI AU FINALITATEA

Î.P.S. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie

Cuvinte cheie: *Iisus Hristos, antropologie, cosmologie, îndumnezeire*
Keywords: *Jesus Christ, anthropology, cosmology, theosis*

*Iisus Hristos este același, ieri, astăzi și în veci,*¹ spune Sfântul Apostol Pavel, arătând că propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu este conținutul vieții și credinței celei adevărate, neschimbate și veșnice, adică Hristos Dumnezeu, *Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine.*² Opera Sa mântuitoare este dinamică și din veșnicie, care, *în zilele acestea mai de pe urmă,*³ se împlinește prin Înomenirea Sa, *pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire.* Faptul că Mântuitorul Hristos spune că „*mântuirea vine de la iudei*”⁴ arată, pe de o parte, că El nu-și neagă identitatea Sa iudaică, iar, pe de altă parte, mântuirea nu se limitează numai la poporul lui Israel, întrucât El și lucrarea Sa sunt pan-cosmice și pan-umane, depășind Israelul și Ierusalimul iudaic.⁵ Prin aceste învățături Domnul Își descoperă taina Sa atotcuprinzătoare și evenimentul Său unic - Hristos Mesia - pe care Apostolul Pavel îl numește „*marea taină a credinței*” sau „*bogăția slavei Tainei divine care este Hristos în noi*”.⁶ Apoi, Mântuitorul Hristos este plinătatea Revelației divine veterotestamentare și neotestamentare, care arată că numai prin El se realizează planul divin de dinainte de veci, adică planul creației reunit în El și preamărirea tuturor în Fiul iubit⁷ a lui Dumnezeu Tatăl.⁸ Deci, dacă Logosul este iubirea Tatălui, rezultă că, prin

¹ Evrei 13, 8.

² Ieșire 3, 14; Apoc 1, 8; 21, 6; Evrei 13, 8.

³ Evrei 1, 2.

⁴ Ioan 4, 24.

⁵ Ioan 4, 21-24.

⁶ I Timotei 3, 16; Efeseni 1, 9; 3, 3, 9; 5, 32; Col. 1, 27.

⁷ Această expresie, ο αγαπημενος (iubit), e folosită rar în Vechiul Testament, mai întâi pentru Isaac – tipul lui Hristos, și apoi pentru Israel și pentru Mesia (Facere 22, 2, 12, 16; Isaia, 5, 1; Zaharia 12, 10; Ps. 44, 1; 67, 16).

⁸ Efeseni 1, 10: „*iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ - toate întru El*”. Efeseni 3, 2-6: „*Dacă în adevăr ați auzit de*

Înomenirea Sa, El S-a făcut Întâi născut între mulți frați iubiți,⁹ așa cum ne spune profetul Ieremia: „Domnul din depărtare mi-a zis: «Cu iubire veșnică te-am iubit și de aceea Mi-am întins spre tine bunăvoința Mea»”.¹⁰ Comentând aceste realități divino-umane, Sfântul Chiril al Alexandriei arată că: „Dumnezeu ne-a iubit și ne iubește în Fiul Său Preaiubit, pe care Îl are din veșnicie ca Fiul Preaiubit; și când Acesta S-a înomenit, făcându-Se astfel principiu, ca noi să fim iubiți de Tatăl”.¹¹ Datorită acestui fapt, Iisus Hristos este centrul gândirii creștine prin care ni se descoperă taina Sfintei Treimi, revelată nu numi la Botezul Său sau la Schimbarea la Față, ci mai cu seamă în rugăciunea pe care El o înalță către Tatăl, dinaintea Sfințelor Sale Patimi: „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”.¹² În acest context omul, făcut de Dumnezeu după chipul Său, se mântuiește numai prin Persoana lui Iisus Hristos, în afară de El nemaieexistând nicio persoană „prin care putem să fim mântuiți”,¹³ nicio „învățătură mântuitoare” și nicio lege, nici măcar legea Vechiului Testament. Pentru acest lucru, Sfântul Apostol Pavel pune pe Mântuitorul Hristos în centrul teologiei sale, pe Cel răstignit și înviat.¹⁴ Importanța acestui adevăr scoate în evidență faptul că numai în relația noastră personală cu Hristos primim puterea să ne înălțăm în Biserică spre asemănarea cu Dumnezeu.

Cum se cunoaște din Sfânta Scriptură, încă de la Facerea lumii, omul a fost chemat să fie coroană și împlinire a creației. Dar, căzând în greșală, a

iconomia harului lui Dumnezeu care mi-a fost dat mie pentru voi, că prin descoperire mi s-a dat în cunoștință această taină, precum v-am scris înainte pe scurt. De unde, citind, puteți să cunoașteți înțelegerea mea în taina lui Hristos, care, în alte veacuri, nu s-a făcut cunoscută fiilor oamenilor; cum s-a descoperit acum sfinților Săi apostoli și prooroci, prin Duhul: Asume că neamurile sunt împreună moștenitoare (cu iudeii) și mădulare ale aceluiasi trup și împreună-părtași ai făgăduinței, în Hristos Iisus, prin Evanghelie”.

⁹ Romani 8, 29. „Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați”. v. 32. „El, Care pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții, pentru noi toți, cum nu ne va da, oare, toate împreună cu El?” Imnul iubirii Divine: 35-39 „Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foamea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau primejdia, sau sabia? Precum este scris: „Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de junghiere”. Dar în toate acestea suntem mai mult decât biruitori, prin Acela Care ne-a iubit. Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru”.

¹⁰ Ieremia 31, 3.

¹¹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, XI, 12, PG. 74, 565.

¹² Ioan 17, 21.

¹³ Faptele Apostolilor 4, 12.

¹⁴ Ioan 11, 25-26: „Și Iisus i-a zis: Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi. Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac”.

trebuie ca Dumnezeu să reunească pe om cu Sine și, astfel, omul să intre iarăși în comuniune cu Dumnezeu fără alte trepte intermediare. Evident, întrucât Mântuitorul este omul deplin împlinit, și cei uniți cu El vor atinge desăvârșirea ca țintă a lor finală. Datorită acestui proces, Domnul ne unește cu Sine prin natura Sa umană pentru a ne vindeca în mod deplin. Apoi, prin Înviere, El ne duce la sfârșitul destinat nouă, adică la comuniunea cu Preasfânta Treime în iubire, așa cum S-a rugat Mântuitorul în Grădina Ghetsimani.¹⁵ De fapt Logosul, încă înainte de Înomenirea Sa, a avut o legătură specială cu lumea, căci toate *prin El s-au făcut*¹⁶ și *s-au așezat*, cum ne spune Sfântul Apostol Pavel.¹⁷ El este cortul nefăcut de mână care cuprinde toată zidirea pentru a fi transfigurată. Astfel, încorporarea noastră deplină în Hristos are o corespondență în faptul că toate au fost create de El și reasezate în El. În felul acesta Logosul, Care era încă înainte de întrupare *lumina oamenilor*,¹⁸ este Însuși Fiul lui Dumnezeu prezent în lume prin rațiunile lucrurilor¹⁹ și implicat în persoanele umane.²⁰ El „*le cunoaște pe*

¹⁵ Ioan 17, 21-24: „*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. Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine. Părinte, voiesc ca, unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea pe care Mi-ai dat-o, pentru că Tu M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii*”.

¹⁶ Ioan 1, 3: „*Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*”.

¹⁷ Coloseni 1, 16-20: „*întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiească toată plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale*”.

¹⁸ Ioan 1, 4-5: „*Întru El era viața și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o*”.

¹⁹ Din teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul luăm cunoștință că rațiunile lucrurilor nu sunt identice cu existențele create, dar nici despărțite întru totul de acestea, ci există undeva între finit și infinit, în zona *intervalului*. Dar, cu toate că ele sunt eterne, totuși nu țin de natura lui Dumnezeu, ci sunt expresia voinței Lui. În chip deosebit, rațiunile fapturilor își au originea în Logosul divin și *sunt fixate ferm în El*, ceea ce înseamnă că fapăturile sunt aduse la existență conform rațiunilor existente în El.

²⁰ Părintele Stăniloae, referitor la Logosul divin, spune: „*Sfântul Ioan Evanghelistul a luat ideea Logosului de la stoici și de la Filon, dar identificându-l pe acesta cu Fiul lui Dumnezeu, căruia Sfântul Apostol Pavel îi atribuie același rol de fundament al tuturor încă de la creație, dă acestui Logos înțelesul de persoană, pe care Îl are Fiul lui Dumnezeu la Sfântul Apostol Pavel. Sfinții Părinți au mers mai departe în învățătura despre prezența Logosului în lume încă de la creație, adoptând de la stoici și de la Filon și ideea că Logosul era prezent în lume prin rațiunile lucrurilor. Dar identificarea continuă pe care ei*

toate înainte de facerea lor, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, în însuși adevărul lor, ca pe unele care sunt toate în El, și la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor”. Așadar, „Făcătorul există pururea în mod actual, pe când făpturile există în potență”, ceea ce înseamnă că „după procesiunea binevoitoare, făcătoare și susținătoare spre făpturi, Rațiunea cea una e în multe rațiuni, iar după referirea și pronia care le întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obârșia lor, sau ca spre centrul liniilor pornite din El, are în Sine de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate, astfel rațiunile cele multe sunt una”.²¹

Prin urmare, în această centralitate, rolul covârșitor îl are Iisus Hristos Mântuitorul lumii, Cuvântul creator al Tatălui, „prin care toate s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”.²² În virtutea acestui fapt, creația își are fundamentul ei în raționalitatea Logosului divin, care este Rațiunea supremă. Din El izvorăsc toate rațiunile lucrurilor ce alcătuiesc universul văzut și nevăzut și, prin energiile divine necreate, se întorc în El. Sfântul Maxim ne învață că: „rațiunile cele multe sunt una și cea una sunt multe. Prin ieșirea cea binevoitoare, făcătoare și susținătoare a Celui unu în făpturi, Rațiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe și prin referirea și pronia cea călăuzitoare a celor multe, ca la o origine și centru a lucrurilor din care și-au luat începuturile și care le adună pe toate, cele multe sunt una”.²³

Pe temeiul acestei raționalități a creației și pe baza relațiilor interne dintre creatură și Creator, Dumnezeu acționează dinamic și spiritual din interiorul lumii. Astfel, „lumea, spune Părintele Stăniloae, s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente până când, printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu, a fost format organismul biologic, în care a apărut prin suflarea lui Dumnezeu sufletul rațional după chipul lui Dumnezeu, capabil de dialogul cu Dumnezeu și cu aspirația spre o tot mai adâncă comuniune cu El, fiind investit în acest scop de la început cu harul lui Dumnezeu, sau pus în relație cu Dumnezeu”.²⁴ De fapt, Rațiunea supremă în dialog cu creația rațională e „o mărturie a faptului că

o fac între Logos și Fiul lui Dumnezeu ne îndreptățește să vedem în aceste rațiuni totodată cuvintele Fiului lui Dumnezeu, ceea ce pune în relief prezența Logosului în lume încă înainte de Întrupare, ca o prezență a persoanei Lui în relație cu persoanele umane” (Teologia Dogmatică Ortodoxă, TDO II, p. 32).

²¹ IBIDEM, p. 84.

²² Ioan 1, 3.

²³ SF. MAXIM, *Ambigua*, PG 91, 1081 C.

²⁴ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, TDO, vol. I, p. 360.

*întregul cosmos e produsul unei ființe raționale. În atare caz, raționalitatea ca aspect al realității menite să fie cunoscute, este inexplicabilă fără o rațiune conștientă care o cunoaște de când o face sau chiar înainte de aceea și o cunoaște în continuare concomitent cu conservarea ei. Pe de altă parte, cosmosul însuși ar fi fără sens împreună cu raționalitatea, dacă n-ar fi dată rațiunea umană care să-l cunoască pe baza raționalității lui. Deci, raționalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte de creare și în toată continuarea lui de o ființă creatoare cunoscătoare, fiind adus la existență pentru a fi cunoscut de o ființă pentru care a creat și, prin aceasta, pentru a realiza între sine și acea ființă rațională creată un dialog prin mijlocirea lui”.*²⁵ Deci, Înomenirea Logosul a avut în vedere:

1. coborâre Lui la ale Sale,
2. transfigurarea firii Sale umane,
3. legătura Lui interioară cu lumea, într-o relație dinamică.

Așadar, „*Hristos S-a făcut dreptatea noastră*”,²⁶ cum zice Sfântul Apostol Pavel, dreptate care este interioară nouă și iradiază din trupul Lui în toți cei ce se unesc cu El și folosesc puterea ce le vine din Hristos pentru a se face după chipul Lui. Astfel, Mântuitorul Hristos, ca Fiul a lui Dumnezeu înomenit, este nu numai centrul vieții noastre, ci și ținta noastră spre comuniunea cu Dumnezeu-Tatăl în iubire. Tatăl a trimis pe Fiul Său în lume din dragoste pentru noi²⁷ și ca lumea să aibă viață din belșug. Drept urmare, Fiul Tatălui înomenit ne-a făcut accesibilă comuniunea cu Sine și cu Sfânta Treime.²⁸ În El omenirea a putut ieși din întunericul păcatului și din coruptibilitatea ce se înrădăcinase în firea noastră și se încheia cu moartea noastră. Deci, prin Hristos, care este „*lumina lumii și Soarele dreptății*”, neamul omenesc s-a luminat și fiecare om a primit lumina ca pe o împlinire a ființei lui. Prin aceasta Logosul Înomenit „*se revarsă în noi, iar în schimb ne preface în sine ca pe o mică picătură de apă într-un ocean înfinit de mir*”, cum zice Sfântul Nicolae Cabasila.²⁹ Astfel, funcțiile diferite ale firii noastre umane își află în Hristos centrul lor real, se unifică cu El și sunt imprimare de chipul Lui.³⁰

Cu toate acestea, însă, Dumnezeu, creând făpturile și fiind în Sine

²⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 334.

²⁶ II Corinteni 5, 21: „*Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat, ca să dobândim, întru El, dreptatea lui Dumnezeu*”.

²⁷ Ioan 3, 16: „*Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*”.

²⁸ Ioan 13, 20: „*Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește; iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui*”.

²⁹ SF. NICOLAE CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, PG. 150, 593 C.

³⁰ P. NELLAS, *Omul animal îndumnezeit*, p. 148.

mai presus de orice determinare, zice Părintele Stăniloae, totuși acceptă să iasă spre ele și să intre în legătură cu ele. El Își face cunoscute multe din posibilitățile cuprinse în Sine, în rațiunile referitoare la acestea, în mod nediferențiat, astfel că, Rațiunea ipostatică divină este în Sine mai presus de orice gândire și trăire și de orice multiplicare sau determinare.³¹ Privită din alt unghi de vedere, Rațiunea cea Una, multiplicată în multe rațiuni ale fapturilor și revenită la unitatea Ei, este înțeleasă și ca Logos ipostatic ce Se multiplică cu chemarea Lui și cu lumina Lui în ele. În acest fel, Logosul divin Se înțelege în multe cuvinte și în multe feluri ale prezenței Sale personale lucrătoare, prin chemare, aducere și reținere în existență a fapturilor. „*El redevine un Cuvânt total și atotcuprinzător adresat fapturilor adunate în El prin aceeași înțelegere și prezență personală înfinit de intensă și de bogată în ele. Asemenea Cuvânt sau prezență ipostatică totală S-a revelat Logosul fapturilor în Iisus Hristos, consolidând pe oameni ca persoane și oferindu-Se pe Sine mai ales în Euharistie, pentru a ne conduce spre capacitatea deplină de a-L primi mai adevărat în veacul viitor*”.³²

Aprofundând această comuniune a noastră cu Dumnezeu, Sfântul Maxim spune că noi „*suntem parte a lui Dumnezeu, pentru faptul că rațiunile existenței noastre preexistă în Dumnezeu. Și ni se zice că am curs de sus, pentru că ne-am mișcat potrivit cu rațiunea după care am fost făcuți și care preexistă în Dumnezeu*”.³³ Potrivit acestei rațiuni, care stă la baza raționalității noastre, toate au un „sens” pentru om. Deci, legătura lor cu „Rațiunea” creează „rațiuni” care, în atare caz, pot fi înțelese ca tripartite:

- a. Dumnezeu,
- b. rațiuni,
- c. lucruri.

Este evident faptul că identificând Logosul cu Hristos, întreaga realitate primește o dimensiune teologică și hristocentrică, ceea ce ne

³¹ Părintele Stăniloae, comentând pe Sfântul Maxim, spune că Rațiunea divină nu se multiplică în ființele create și, deci, nici acestea nu redevin una cu Ea, ci Se unește cu rațiunile lor volitive, iar acestea se readună în unitatea Ei. Fără îndoială multiplicarea Rațiunii celei una se arată și în fapturnile create și providențiate de Ea după chipul rațiunilor lor necreate, aflătoare în Ea și lucrătoare prin ele; iar readunarea lor în unitatea Ei sau a rațiunilor necreate din Ea implică și o adunare a fapturilor în Ea. Dar, unificarea fapturilor în Rațiunea divină este de alt ordin decât cea a rațiunilor lor divine.

Trăind o unitate a lor în și cu Rațiunea divină, rațiunile lucrurilor sunt conștiente de această unitate, întrucât continuă să-și păstreze o subzistența proprie sau viceversa: întrucât continuă să-și păstreze o subzistență proprie, sunt conștiente de unirea lor în și cu Rațiunea cea Una și cu rațiunile necreate unite în Ea. Deci, fără ca acestea să se confunde, Rațiunea ipostatică divină, cea una, e întreagă în fiecare din fapturnile adunate în Ea.

³² *Ambigua*, nota 50, pp. 84-85.

³³ IDEM, *Ibidem*, p. 85. A se vedea și IDEM, *Ibidem*, 112, pp. 279-283.

conduce la ideea unui „*Hristos cosmic*”.³⁴ Prezența Lui este o prezență multiplicată indivizibil în toate rațiunile lucrurilor și în rațiunea fiecărui om.³⁵ În acest context omul, la rândul său, văzând în întreaga creație pe Logosul Înomenit, care recapitulează în Sine toate cu sensurile lor individuale, înaintează duhovnicește spre unirea cât mai deplină cu El până când El Însuși va deveni totul în toate și pentru toți, cum spune Sfântul Apostol Pavel: „*Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul Însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți*”.³⁶

Evident, prezența Logosului ca Persoană în relație cu oamenii ca persoane depășește cugetarea platonice potrivit căreia Dumnezeu, ca spirit absolut, imaterial și pur, nu poate să se unească cu lumea impură. De aici înțelegem că Dumnezeu *vrea ca omul să se măntuiască și să vină la cunoștința adevărului*, adică să fie în relație intimă cu Sine ca persoană. Pentru a lămuri și mai bine acest aspect, înțelegem că, dacă omul este făcut „*după chipul Lui Dumnezeu*”, Logosul Tatălui Își ipostaziază în Sine natura umană ca să rămână nedespărțită de modelul ei și să devină participantă la dialogul cu Sine. Astfel, Mântuitorul este atât Cel ce ne cuprinde în Sine, cât și *Cel ce mijlocește pentru noi la Tatăl*,³⁷ făcându-ne *părtași dumnezeieștii firi*.³⁸ El are, de asemenea, conștiința că este nu numai Fiul lui Dumnezeu, ci și om deplin în afară de păcat. În dialog cu noi, El S-a coborât la nivelul iubirii și intimității maxime cu noi, fără să înceteze să fie totuși Dumnezeu,³⁹ iar pentru faptul că este Fiul al Tatălui, El ne-a făcut prin sângele Lui⁴⁰ să fim fii ascultători ai Tatălui ceresc,⁴¹ responsabili și doritori

³⁴ *Ambigua*, PG. 91, 1285 D – 1288 A.

³⁵ M. BIELAWSKY, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 205.

³⁶ I Corinteni 15, 28.

³⁷ I Timotei 2, 5: „*Căci Unul este Dumnezeu, Unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus*”.

³⁸ II Petru 1, 4: „*Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poftii celei din lume*”.

³⁹ Filipeni 2, 5-11: „*Gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus, Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu – Tatăl*”.

⁴⁰ Romani 5, 9: „*Cu atât mai vărtos, deci, acum, fiind îndreptați prin sângele Lui, ne vom izbăvi prin El de mânie*”.

⁴¹ I Corinteni 8, 6: „*pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El*”.

de mântuirea noastră.

Firește, Logosul înomenit și înviat este atât în lume cât și în planul istoriei ei. În sensul acesta, reunificarea creației și îndumnezeirea umanității noastre, prin asumarea lor de către Logosul înomenit, sunt realizate în timpul nostru, ca timp al mântuirii.⁴² Astfel, venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, așa cum a fost hotărâtă din veșnicie, se împlinește în toată întinderea și însemnătatea ei, cum zice Marele Pavel, *la plinirea vremii*.⁴³ Acum, voia cea dinainte de veac a lui Dumnezeu, de a se uni cu omul, se desăvârșește ca realitatea istorică în Mântuitorul Iisus Hristos. Momentul central al acestei împliniri, prin care se realizează istoric opera răscumpărării, îl formează arătarea Cuvântului în trup și în lume. Referitor la acest eveniment, Sfântul Apostol Pavel exclamă: „*Cu adevărat, mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă*”.⁴⁴ Din acest punct de vedere, Întruparea, ca preocupare tainică din veac a lui Dumnezeu, are ca temei viața divină însăși, nu ca prelungire a Treimii în creație sau completare a ei, ci ca indicație a felului în care Ea însăși ridică făptura la Sine.⁴⁵ Deci, „*taina cea ascunsă de neamuri, s-a descoperit acum în acest eon*”. „*Această taină, subliniază Sfântul Maxim, este, desigur, unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și a omenității într-un singur ipostas [...] Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de înfinite ori înfinit înainte de veacuri. Iar Înger al ei S-a făcut Însăși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu, devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem, însăși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare în lăuntru veacurilor începutul existenței și sfârșitul lui Hristos. Că încă înainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea definitului și a indefinitului, a măsurii și a lipsei de măsură, a marginii și a nemărginirii, a*

⁴² Luca 4, 18-19: „*Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați, și să vestesc anul plăcut Domnului*”.

⁴³ Galateni 4, 4: „*Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu, a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege*”.

⁴⁴ I Timotei 3, 16.

⁴⁵ Pr. ILIE D. MOLDOVAN, *Învățătura paulină cu privire la taina lui Hristos și implicațiile ei ecumenice*, în Revista Ortodoxia, Nr.1/1977, p. 750.

Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării”.⁴⁶

Sfântul Maxim crede că Logosul S-ar fi înomenit, ar fi murit și ar fi înviat cu omenitatea luată din Preasfânta Fecioară, chiar dacă omul n-ar fi păcătuit. Fără existența păcatului, Întruparea, Crucea și Învierea ar fi fost mistice, în sensul că omul, chiar ajuns la nepătimire, avea nevoie să primească în El pe Dumnezeu, într-un mod mai deplin prin Întrupare. Astfel că Logosul înomenit trebuia să se odihnească de activitățile și însușirile Sale prin moarte și să învie la o activitate exclusiv dumnezeiască, prin îndumnezeirea firii umane. Categorie, mobilul înomenirii Logosului îl constituie însăși faptul creării omului după chipul Fiului lui Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Maxim zice: „*Căci se cădea cu adevărat ca cel ce este după fire făcătorul ființei lucrurilor, să Se facă și Autorul îndumnezeirii lor după har, ca astfel dătătorul existenței să Se arate și ca Dăruitorul fericirii veșnice a existenței*”.⁴⁷ Din nefericire însă, păcatul a dat înomenirii Cuvântului lui Dumnezeu un caracter de extremă cheneză, crucea s-a făcut sângheroasă și ispășitoare, iar învierea a devenit biruință asupra morții. Însă, cu toate că păcatul a determinat într-un fel nou împlinirea ei, totuși, în taina lui Hristos, rânduită din veac, lumea este creată cu o constituție corespunzătoare acestei taine. Iar dincolo de sensul răscumpărător impus de păcat, Întruparea, moartea și Învierea Mântuitorului nu au pierdut și sensul mistic, pe care fiecare creștin trebuie să-l repete tainic în lucrarea mântuirii sale.⁴⁸

Așadar, în Hristos s-a împlinit „*taina cea din veac ascunsă*” aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu. „*Această taină, zice Sfântul Maxim, a fost cunoscută mai înainte de toate veacurile de către Tatăl și Fiul și Sfântul Duh. De Tatăl ca Acela care a binevoit-o, de Fiul ca Acela care a îndeplinit-o, iar de Duhul Sfânt ca Acela care a conlucrat*”. Datorită ei ființa și puterea sunt una, cum tot una este și cunoștința Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, fiind cunoscute de

⁴⁶ Printr-o explicație logică și duhovnicească în același timp, Sfântul Maxim arată că: „*hotarul care cuprinde este marginea acelor care sunt prin fire mărginite. Iar măsura este circumscrierea cantității universale și sfârșitul veacurilor și al naturilor vremelnice. Marginea este circumscrierea celor mărginite, în existența lor de un început și sfârșit. Iar creatura este ipostasul scos din cele ce nu sunt. Unirea acestora după ipostas, prin providență, ci Acela prin care s-au făcut acestea, a fost cugetată de mai înainte. Aceasta, ca să se conserve de-o parte existența lucrurilor după ființă așa cum se cuvenea, pe de alta să primească o subzistență (un suport) sau un mod de a fi după harul dumnezeiesc, dovedind toată starea de neschimbabilitate prin unirea cu Dumnezeu. (Răspunsuri către Talasie, 60, Filocalia III, pp. 325-332).*

⁴⁷ IDEM, *Răspunsuri către Talasie*, 60, Filocalia III, p. 331.

⁴⁸ SF. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie*, Trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Filocalia III, nota 1, pp. 327-328.

Dumnezeu Treime. Astfel, „*Tatăl nu ignoră Întruparea Fiului, precum nici Duhul Sfânt, pentru că în întreg Fiul, Care împlinea taina mântuirii noastre prin Întrupare, se afla întreg Tatăl după Ființă, nu întrupându-Se, ci binevoind să Se întrupeze Fiul și se afla întreg Duhul Sfânt după Ființă, nu întrupându-Se, ci conlucrând cu Fiul la Întruparea cea negrăită pentru noi*”.⁴⁹ Înțelegem din cele prezentate că Hristos și taina Lui au fost cunoscute numai de singura Sfânta Treime, care are preștiința ei despre ființă. Evident, când vorbim despre Hristos ca fiind Unul din Sfânta Treime, nu ne referim la El ca om, ci la Fiul lui Dumnezeu. „*Căci nu ca Dumnezeu a fost Hristos preștiut, subliniază Sfântul Maxim, ci ca om, adică Întruparea Lui cea după iconomie pentru om. Pentru că Cel ce este veșnic existent, din Cel veșnic existent mai presus de cauză și de rațiune, niciodată nu este preștiut. Fiindcă preștiute sunt numai acelea care au un început al existenței fiind cauzate. Deci, Hristos a fost preștiut nu ca ceea ce era după fire ca Sine însuși, ci ca ceea ce s-a arătat mai pe urmă făcându-Se din iconomie pentru noi*”.⁵⁰ Deci, scopul principal al întrupării Fiului lui Dumnezeu, cum spune Sfântul Maxim, era ca „*acele ce se mișcă după fire, față de ele însele și una față de alta, să găsească odihna în jurul Aceluia care este după ființă cu totul nemișcat*”. Creaturile aveau nevoie de această odihnă ca să primească prin experiență cunoștința a Aceluia în care s-au învrednicit să se odihnească, cunoștința care le oferă posesiunea fericită, neschimbată și constantă a Celui cunoscut de ele”.⁵¹ În felul acesta, în Hristos, „*veacurile*

⁴⁹ IDEM, *Răspunsuri către Talasie*, 60, Filocalia III, p. 330.

⁵⁰ Sfântul Maxim subliniază faptul că „*niciuna dintre fapte nu se cunoaște pe sine sau vreun alt lucru după ființă, ceea ce înseamnă că ele sunt lipsite după fire de preștiința celor ce vor fi. Numai Dumnezeu, Care este mai presus de cele ce sunt, Se cunoaște pe Sine după ființă și cunoaște și pe toate cele făcute de El, mai înainte de a fi. Făpturilor însă le va dăruia, după har, cunoștința despre ele însele, ca și cunoștința reciprocă despre ceea ce sunt după ființă, și le va descoperi rațiunile lor ce se află în El în chip unitar mai înainte de facerea lor*” (IDEM, *Răspunsuri către Talasie*, 60, Filocalia III, p. 331).

⁵¹ Sf. Maxim arată, pe temeiul Sfintei Scripturi, multiplele feluri de cunoaștere a celor dumnezeiești: „*Una, zice el, e relativă și constă numai în raționament și în înțelesuri, neavând simțirea experiență prin trăire a Celui Cunoscut. Prin ea ne călăuzim în viața aceasta. Cealaltă e în sens propriu adevărată și constă numai în experiența trăită, fiind în afară de raționament și de înțelesuri și procurând toată simțirea Celui cunoscut, prin participarea la El după har. Prin aceasta vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare. Cunoștința relativă, cuprinsă în raționament și înțelesuri, mișcă dorința spre cunoștința trăită prin participare. Iar cea trăită, care procură simțirea Celui necunoscut prin participare și prin experiență, înlătură cunoștința cuprinsă în raționament și înțelesuri. Căci este cu neputință, zic înțelepții, să existe deodată cu experiența lui Dumnezeu, raționamentul cu privire la El; sau deodată cu simțirea lui Dumnezeu, înțelegerea Lui. Fiindcă prin raționamentul despre Dumnezeu înțeleg o cunoștință prin analogie, scoasă din contemplarea lucrurilor. Prin simțire, experiența prin participare a bunurilor mai presus de fire. În sfârșit prin înțelegere, cunoștința simplă și unitară despre El, răsărită din lucruri. Dar poate că acestea au valoare în legătură cu*

*ajung la capătul lor și în El se opresc cele ce se află în mișcare, fiindcă în El niciuna dintre fapte nu mai este supusă schimbării”.*⁵²

Ca atare, taina lui Hristos cuprinde întreaga creație și toate timpurile, pentru că toate au fost făcute pentru ea, readunându-se în Dumnezeu după har. Datorită acestui fapt, Logosul înomenit, în Care „sfârșesc” toate, fiind și om, după asemănarea noastră, asigură pentru totdeauna identitate ființei omenești. Din acest punct de vedere, pe de o parte Cuvântul lui Dumnezeu realizează cea mai strânsă unire dintre firea dumnezeiască și firea omenească, aducându-i îndumnezeirea, iar pe de altă parte o statornicește în bine, fără să o schimbe din hotarele ei. Această statornicie a firii umane se datorează faptului că ea rămâne ca firea a lui Dumnezeu–Cuvântul, fără să-și schimbe ceva din ale Sale. Apoi, privită din unghiul îndumnezeirii, firea omenească are șansa unică să rămână neschimbată pentru faptul că este cuprinsă în Ipostasul Logosului, ceea ce înseamnă că niciodată nu se va altera în rău.

Mai mult, dacă în Logosul înomenit transcendentul coboară personal la om și se unește cu el, împlinind astfel setea lui de absolut, fără să fie anulat de puterea dumnezeirii, rezultă că omul însetat după Dumnezeu are posibilitatea să se deschidă coborârii lui Dumnezeu printr-o hotărâre liberă, fiind evident ajutat în decizia sa de atracția și ajutorul Duhului Sfânt. Prin această deschidere, el se și îndumnezeiește prin har și liberă voință, lucru ce-i dă o consistență divină, cu toate că o simte și o trăiește ca om.⁵³ Evident, ca acest mare dar să fie permanent la dispoziția omului, el a trebuit să se realizeze mai întâi prin Cuvântul vieții care S-a golit pe Sine și prin această deșertare să-și reverse bogăția Sa în umanitatea noastră asumată de Ipostasul Său veșnic. Acest lucru fericit se zidește tocmai pe faptul că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său și, ca atare, acum, prin înomenirea Sa, îl face pe om ca un partener al Său, capabil să se afle cu El într-o relație de comuniune intimă și nedespărțită. În acest sens, coborârea lui Dumnezeu la neamul omenesc are ca finalitate sfântă umplerea omului de Dumnezeu și de toată creația Lui.⁵⁴

orice alt lucru, dacă experiența unui anume lucru oprește raționamentul cu privire la el și dacă simțirea lui dă odihnă silinței de a-l înțelege. Căci experiență numesc cunoștința trăită care se ivește după încetarea oricărui raționament iar simțire însăși participarea la lucrul cunoscut, care apare după încetarea oricărei înțelegeri. Poate că acestea vrea să ni le spună în chip tainic marele Apostol când zice: «Cât despre proorocii, se vor desființa; cât despre darul limbilor, va înceta; cât despre cunoștință, se va sfârși»”. (I Corinteni 13, 3) (Răspunsuri către Talasie, 60, pp. 329-330).

⁵² Răspunsuri către Talasie, 60, pp. 332-335.

⁵³ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *PSB 81*, II, 3, nota 440, p. 208.

⁵⁴ Chiar între oameni, zice Părintele Stăniloae, cu cât se dăruiește omul mai mult altuia, smerindu-se pe sine, cu atât îl umple mai mult pe celălalt. Cine dă, afirmându-se cu

În fine, numai în taina Hristos⁵⁵ și în contextul întregului plan de mântuire a lumii, atât cosmologic cât și antropologic, Dumnezeu-Omul Își descoperă bogăția sensurilor pe care le cuprinde conținuturile Sale. Ea privește misterul înomenirii Fiul lui Dumnezeu, Cel ce a plecat cerurile și a venit în lume, fără să excludă mulțimea darurilor pe care Domnul le-a adus cu Sine. Apoi, în această iconomie, Logosul înomenit accentuează atât linia verticală a întâlnirii Lui cu omul, cât și realizarea ei divină, în timp și în istorie. În acest context Sfântul Apostol Pavel o numește, pe drept cuvânt, „*taina cea din veac ascunsă*”⁵⁶ sau „*taina voii lui Dumnezeu*”,⁵⁷ pentru că numai Dumnezeu putea s-o îndeplinească. Prin urmare, una și aceeași taină stă strâns legată de Persoana divină a Mântuitorului și cuprinde în dimensiunile ei planul cel veșnic prin care se îndeplinește iconomia universală a mântuirii. În vederea împlinirii acestui sfat tainic de mai înainte de veci, numai Fiul Se Întrepează, iar nu și celelalte Ipostasuri treimice, planul divin fiind concretizat în descoperirea Persoanei Dumnezeului-Om. Apoi, Întreperea are loc în condițiile existenței pământești, iar cunoașterea lui Dumnezeu devine una cu înțelegerea lucrării pe care El o realizează.⁵⁸

Privită și mai profund, taina lui Hristos este o taină totală, în care se cuprinde taina lui Dumnezeu și toată taina omului.⁵⁹ Sufletul acestei taine, care se dezvăluie prin descoperire, cum zice Apostolul Pavel,⁶⁰ este Evanghelia lui Hristos,⁶¹ ca taină preasfântă și mai înainte de veci a lui Dumnezeu privitoare la Biserică. Prin ea, Fiul lui Dumnezeu îndumnezeiește firea noastră, iar noi dobândim cunoștință despre nenumăratele Lui lucrări, pe care Sfântul Maxim le enumeră întrebător: „*Cine te-a luminat pe tine în credința Sfintei celei deoființă și închinat Treimi? Sau cine ți-a făcut cunoscută iconomia întrupării Unuia din Sfânta Treime? Cine te-a învățat rațiunile privitoare la ființele netrupești sau cele privitoare la facerea și sfârșitul lumii văzute, sau cele privitoare la învierea din morți și viața veșnică, sau la slava Împărăției Cerurilor și la înfricoșătoarea Judecată? Nu harul lui Hristos, care sălășluiește în tine și*

mândrie, nu reușește să deschidă pe celălalt spre primirea a ceea ce dă (Efeseni 2, 4-7; 4, 10, 13). Dar dacă omul se golește pe sine pentru Dumnezeu în împlinirea poruncilor Lui, el se întâlnește cu Dumnezeu într-o comunicare prin smerire sau coborâre reciprocă. Ca atare, Hristos S-a smerit făcându-Se om, iar omul se smerește împlinind poruncile Lui, care sunt normele prin care se conformează cu Hristos, Cel ce S-a smerit (*PSB 81*, II, 3 nota 441, p. 208).

⁵⁵ Efeseni 3, 4; Coloseni 4, 3.

⁵⁶ Efeseni 3, 9.

⁵⁷ Coloseni 2, 2.

⁵⁸ Pr. Conf. ILIE MOLDOVAN, *Învățătura* ..., p. 55.

⁵⁹ Coloseni 2, 9.

⁶⁰ Efeseni 3, 3-4.

⁶¹ II Corinteni 12, 1; Efeseni 3, 9; Coloseni 1, 27; 4, 3.

care este arvuna Duhului Sfânt?”⁶² Răspunsul Sfântului Maxim este că numai prin Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, numai prin El ne-a „venit spiritual mântuirea, preînchipuind tainele venirii Lui. Căci El, vine nu numai în cei ce sunt încă prunci, nutrindu-i duhovnicește și ducându-i spre viața desăvârșirii cea după Dumnezeu, ci și în cei desăvârșiți, desemnându-le de mai-nainte, în chip ascuns, forma venirii Lui viitoare ca într-o icoană”. Căci, „precum cuvintele Legii și ale Proorocilor, fiind înaintemergătoare venirii Lui în trup, călăuzind sufletele la Hristos, la fel și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, ridicat întru slavă, S-a făcut Însuși înaintemergătorul venirii Sale duhovnicești, călăuzind sufletele prin propriile Sale cuvinte spre primirea luminoasei Sale veniri dumnezeiești. Această venire o înfăptuiește El pururea, preschimbând prin virtuți pe cei vrednici din trup în duh, dar o va înfăptui și la sfârșitul veacului, descoperind în chip vădit cele ce erau mai înainte ascunse tuturor”⁶³.

Din cele expuse învățăm că venirea Fiului lui Dumnezeu în lume s-a făcut prin vizitarea „*inteligibilă*” a Patriarhilor și a Proorocilor, pregătindu-i pentru înțelegerea Întrupării Sale. Și, precum atunci a venit la ei, și acum vine în fiecare suflet, repetând nu numai actul Întrupării Sale istorice și a Patimilor și Învierii Sale, ci și o anticipare a venirii celei de-a doua, transformând pe cei ce doresc să treacă din trup în duh, prin virtuți. În felul acesta întreaga istorie este cuprinsă în Logosul înomenit, într-o permanentă desfășurare spre Dumnezeu, având în sânul ei ca factor dinamic pe Însuși Dumnezeu-Omul, Care o conduce și o atrage spre ținta finală.

Creația este reunificată și îndumnezeită prin Logosului înomenit

Cum am văzut mai sus creația întreagă este legată de Cuvântul lui Dumnezeu nu numai prin faptul că este adusă la existență prin El,⁶⁴ ci și prin faptul că Logosul a făcut-o rațională. Deci, Dumnezeu Cuvântul sau Logosul Tatălui, punând în lucruri o rațiune și un sens al existenței lor, iar rațiunile tuturor lucrurilor fiind strâns legate de Rațiunea supremă, rezultă că toate sunt susținute de El. Creația astfel reunită în Logos este păstrată în existență și în rațiunea ei, fără ca aceasta din urmă să fie parte constitutivă din creație.⁶⁵ Legătura dintre El, Care mișcă întreaga creație, și fapăturile Sale, care se mișcă spre anumite forme și țeluri, se realizează cu ajutorul energiilor divine necreate prin care Dumnezeu se face prezent în lume. Apoi, prin aceste rațiuni divine puse în lucruri, prezente în energiile divine

⁶² *Capitole despre dragoste*, IV, 77, pp. 138-139.

⁶³ *Capitole iconomice și teologice*, II, 28-29, pp. 189-190.

⁶⁴ Ioan 1, 3: „*Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*”.

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. DUMITRU RADU, *Mântuirea – a doua creație a lumii*, în *Revista Ortodoxia*, Nr. 2/1986, pp. 44-45. A se vedea și *Ambigua*, 84.

și fiind modele ideale și eficiente ale lucrurilor, Logosul Tatălui Își pune pecetea pe tot cosmosul creat. Ca urmare a acestui fapt, însăși iubirea lui Dumnezeu Cel în Treime laudat se arată prin Fiul în creație și continuă să rămână față de întreaga lume, ajutându-o să crească în iubirea față de Dumnezeu. Deci, atunci când Sfântul Evanghelist Ioan spune că „*Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*”,⁶⁶ vrea să ne spună că Tatăl iubește lumea, dar o iubește numai în Fiul Său, pentru că numai în El lumea este reunită și adusă Tatălui.

Fără îndoială că în această revărsare de iubire a lui Dumnezeu un loc special îl are omul, cel făcut după chipul Logosului dumnezeiesc. Faptul că omul a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, cunoaște prin darul lui Dumnezeu toate cele create, care au fost făcute ca să le cunoască și să le înțeleagă. Aceasta ne face să credem că raționalitatea sau sensurile încorporate în creație sunt *pentru el și culminează în el*. Apoi, lumea sau creația, cu unitatea și structura ei rațională, a fost făcută de Dumnezeu pentru dialog cu omul, având și obligația de a sta în legătură cu omul pentru creșterea lui spirituală și pentru dezvoltarea întregii umanități. Datorită acestui fapt, omul, folosindu-se de raționalitatea creației în mod conștient, are posibilitatea să urce împreună cu ea la o viață de comuniune spirituală cu Dumnezeu și să ajungă la conștiința unor sensuri și scopuri mai înalte ale creației pentru el.⁶⁷

Din nefericire, Adam a eșuat în alegerea sa, provocând astfel o ruptură între el și Dumnezeu și o distorsionare a relațiilor sale cu creația lui Dumnezeu. Pentru repararea acestei catastrofe, fără să fie cauzat de ceva, ci numai din iubire pentru creația Sa, Logosul Tatălui ceresc S-a înomenit, la plinirea vremii, pentru a readuce nu numai creația căzută odată cu omul, ci și pentru a împlini sensul tainic al creației. El, venind la firea omenească cea căzută, o recapitulează în Sine și odată cu ea reface și rațiunile creației. Apoi, asumând ipostatic în Sine umanitatea și cosmosul, El luminează și restaurează în Sine rațiunile universului. În felul acesta, Mântuitorul Hristos a refăcut cursul normal al creației și devenirea acesteia spre forma desăvârșită. Și odată cu aceasta, creația, devenită întreagă – potențial sau recapitulativ – în Trupul lui Hristos, își descoperă acum structura și sensul ei ipostatic în Logosul înomenit, fără de care nu mai poate fi înțeleasă, așa cum

⁶⁶ Ioan 3, 16.

⁶⁷ A se vedea Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu cel intrupat și înviat ca om, reunificatorul creației în El pe veci*, în Revista Mitropolia Olteniei (MO), Nr. 4/1987, pp. 7-23; IDEM, *Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor*, în MO, Nr. 1/1991, pp. 7-19; Pr. TACHE STERE, *Dumnezeu, omul și creația*, pp. 65-75; Dr. IRINEU BISTRIȚEANUL, *Responsabilitatea Bisericii în lumea actuală*, în Revista Studia UBB, Nr. 1-2/1992, pp. 107-110; Pr. Prof. Dr. DUMITRU RADU, *art. cit.*, p. 46.

trebuia să fie de la bun început. Sfântul Maxim lămurește acest fapt când spune: „Logosul cel mai presus de ființă și Făcătorul tuturor celor ce sunt, hotărându-Se să coboare în ființă, precum numai El a știut, a adus rațiunile naturale ale tuturor lucrurilor văzute și cugetate, împreună cu înțelesurile necuprinse ale propriei dumnezeiri”.⁶⁸

Evident, prin cuprinderea creației în Dumnezeu la Înomenirea Cuvântului nu înțelegem că taina s-a arătat deplin atunci, ci se va descoperi desăvârșit la Parusie, când va fi dependentă total de taina Logosului Înomenit. Acest fapt arată că lumea, participând în întregime la Hristos, se redeschide în plan orizontal spre intensificarea unității sale interne, iar în plan vertical, spre deplina unire cu Dumnezeu în veci. În sensul acesta Logosul înomenit, în noua creație, este Noul Adam, care dă naștere unei existențe și unei lumi noi, aflându-se, prin Întrupare, în interiorul și în centrul acestei opere. Odinioară, El o însuflețea, dar acum prin puterea Sa o sfințește, prin viața Sa o crește și o conduce prin Duhul Său spre Tatăl. În acest caz, noua creație, zămislită prin Întruparea Domnului, își găsește zestrea în El, dezvoltându-se în natură, istorie, progres și în Biserică.⁶⁹

Dar, Logosul înomenit, după ce ne-a unit în Sine împreună cu toată creația, ne-a și împăcat cu Dumnezeu prin jertfa crucii, distrugând păcatul și făcându-ne să trăim, în perspectiva veșniciei, în dreptate și libertate. Totodată, în noua creație, taina Crucii și a Învierii continuă prin dezvoltarea anticipării primei creații: iarna neascultării și a păcatului fiind topită prin primăvara înomenirii Logosului și împlinită prin vara roadelor virtuții în toată creația.⁷⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa vorbea despre această lucrare a Domnului astfel: „firea omenească, întocmai ca smochinul, adunând multă umezeală în iarna păcatului” este redeșteptată de „Cel ce ne pricinuieste primăvara sufletească și cultivă omenescul nostru ca pe un pom”. Dumnezeu, mai întâi, a scos din firea noastră tot ce era pământesc și netrebuincios și apoi a întipărit ființei noastre, printr-o viețuire frumoasă, pecetea fericirii nădăjduite, vestindu-ne dulceața viitoare a unirii depline cu El.⁷¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul va merge și mai departe în această

⁶⁸ *Răspunsuri către Talasie*, 35, Filocalia III, pp. 122-123.

⁶⁹ Pr. Prof. Pr. IOAN G. COMAN, *Prezența Mântuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți*, în *Ortodoxia*, Nr. 4/1966, p. 495.

⁷⁰ IBIDEM, pp. 508-509. A se vedea și Prof. NICOLAE CHIȚESCU, *Premisele învățaturii creștine despre raportul dintre har și libertate*, în *Revista Ortodoxia*, Nr. 1/1959, pp. 4-8; Pr. Drd. GH. CALCIU - DUMITREASA, *Crearea lumii, expusă în hexaemeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în *Ortodoxia*, Nr. 4/1975, pp. 633-641; Pr. Prof. Dr. TEODOR BODOGAE, *Sfântul Grigorie de Nyssa admirator al creației*, în *Revista Mitropolia Ardealului*, Nr. 2/1989, pp. 37-45.

⁷¹ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, V, PSB 29, Traducere Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 182.

cugetare, făcând o strânsă legătură între creație, Întrupare, cruce, moarte și Înviere. După el, „*taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Deci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai-nainte spuse; iar cel ce a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai-nainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai-nainte.*”⁷² Din acest motiv, „*toate cele văzute (fenomenele) se cer după cruce, adică după deprinderea de-a stăvili afecțiunea față de ele a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele. Iar cele inteligibile toate au trebuință de mormânt, adică de nemișcarea totală a celor ce sunt purtați spre ele de minte.*”⁷³ Firește, tocmai aici se arată pe deplin rostul Înomenirii Logosului, ca să ridice pe om de la cele de jos și să-l poarte spre cele de sus, trăgând după sine întreaga creație spre Dumnezeu. „*Căci, zice Sfântul Maxim, împreună cu afecțiunea și cu mișcarea aceasta fiind înlăturată și lucrarea și mișcarea naturală îndreptată spre cele create, răsare Cuvântul singur, existând de sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cele ce au provenit din El. Acum nimeni nu mai e legat de El prin relație naturală, căci după har, dar nu după fire se efectuează mântuirea celor ce se mântuiesc.*”⁷⁴

Din cele arătate se poate spune că Înomenirea Domnului este centrul, sensul și scopul lumii, iar moartea și Învierea Lui sunt numai forma concretă a legii universale în general, chiar făcând abstracție de păcat. Desigur, Sfântul Maxim nu exclude păcatul, dar modelează legea Întrupării după legea firii, aceasta fiind plănuită în sfatul dumnezeiesc în vederea aceleia. Părintele Stăniloae, comentând cele arătate de Sfântul Maxim, spune că: „*lumea, prin natura ei, era destinată să fie jertfită lui Dumnezeu și de aceea mântuirea realizată de Hristos are forma morții ca jertfă, fiind destinată tainei lui Hristos. Pe un plan mai înalt, voluntar și duhovnicesc, Hristos împlinește o lege, pe care, involuntar și natural, trebuia s-o împlinească toată zidirea. E o lege supremă, după care tot ce e muritor trebuie să moară pentru a primi nemurirea, în aceeași ființă, elementul muritor neputând coexista cu cel nemuritor sau creatul cu funcție activă cu necreatul primit ca har. Altfel spus: făptura, dacă dorea să trăiască prin El, ori se mistuia duhovnicește ca omagiu adus lui Dumnezeu, ori e omorâtă de păcat și*

⁷² Prin *Capitole teologice și iconomice* Sfântul Maxim ne introduce în centrul acestei opere, unde împletește speculația despre Logos a lui Origen (iconomia) cu odihna sabatică și problema transcendenței (teologia) (*Capitole teologice și iconomice*, I, 66, p. 148).

⁷³ IBIDEM, I, 67, pp. 149-150.

⁷⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capitole teologice și iconomice* I, 66-67, Filocalia III, Sibiu 1947, pp. 148-150. A se vedea și *Răspunsuri către Talasie*, 60.

pedeapsă, ori moare spre viață, ori moare spre moarte”.⁷⁵

Sfântul Maxim consideră, din această perspectivă a crucii care duce spre Înviere, că trebuie privită și judecată întreaga existență. Astfel omul, după ce prin mintea sa cunoaște cele inteligibile, prin caracterul lor definit și relativ, se oprește de-a mai cugeta la ele, punându-le la locul lor natural, mormântul lor fiind nemișcarea minții spre ele. În felul acesta, toată activitatea naturală a minții sale încetează să se aplece spre ele, așteptând în ea lucrarea lui Dumnezeu, prin care să-l cunoască pe El nemijlocit. Evident, cele inteligibile nu sunt îngropate afară de sine, odată ce le-a cunoscut, dar nemaicuşetând la ele, mintea le-a îngropat în sine, fiindu-i totuși de folos la cunoașterea mai ușor a rațiunilor lor în Dumnezeu.⁷⁶ De aici deducem că sensul cuprinderii noastre în Hristos arată că toate cele văzute sunt împlinite prin jertfă, adică după deprinderea de a stăvili afecțiunea față de ele a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele. Prin urmare, așa cum Logosul înomenit S-a răstignit pentru om și a Înviat, și el are obligația să moară realităților fenomenale și numenale, pentru ca Hristos să-l ridice din toate aceste lucruri moarte. Dar, pentru a putea ajunge la înviere prin har, el trebuie ca toate să moară în el, ca apoi să poată învia împreună cu Mântuitorul Hristos întru slavă. Aceasta înseamnă că el, prin puterile sale naturale, e legat de Logos prin relație naturală, iar mântuirea lui se efectuează dincolo de planul rațional, exclusiv prin har.⁷⁷ Numai Fiul lui Dumnezeu prin întrupare „*le circumscrite*” astfel pe toate în Sine, dar nu le desființează, le ridică pe planul relației prin har cu El, adică le mântuiește prin iubirea Lui, nu prin puterile lor naturale.⁷⁸ Apoi, prin nașterea, moartea și Învierea Mântuitorului Hristos, creația se reasează în adevărata ei lumină, făcând posibilă sfințirea ei și a omului prin ascultarea, urmarea și viețuirea în poruncile Lui Hristos.⁷⁹

Categoric, Fiul lui Dumnezeu, refăcând lumea prin Înomenirea Sa, are ca scop principal îndumnezeirea lumii. În această lucrare, mântuirea și îndumnezeirea lumii presupun creația și vizează în mod direct umanitatea unită ontologic cu natura Sa divină. Fără de această venire a lui Dumnezeu la noi, omul nu s-ar fi putut desăvârși deoarece el n-are capacitatea să

⁷⁵ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, nota 2 la *Capitole teologice și iconomice*, pp. 148-149.

⁷⁶ IDEM, *Ibidem*, nota 3, p. 149.

⁷⁷ Se înțelege de la sine că, atunci când vorbim despre faptul că tot ce e natural trebuie să moară, nu e vorba de dispariția făpturii, ci despre faptul că totul în noi și afară de noi să devină Hristos. Evagrie, în rătăcirea sa, susținea că mintea în starea ei naturală ar primi pe Hristos, întrucât numai omul prin har se unește cu Dumnezeu. În sensul acesta mintea (*νοῦς*) e numai facultatea capabilă de-a primi prin har pe Dumnezeu, dar nu cuprinde potențial ea însăși pe Dumnezeu. (A se vedea HANS URS VON BALTHAZAR, *Kosmische Liturgie*, 1941, p. 136).

⁷⁸ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, nota 1 la *Capitole teologice și iconomice*, p. 150.

⁷⁹ Galateni 5, 24; 6, 14.

reflecteze și să lucreze asupra naturii sale.⁸⁰ Astfel, dependența umanului de natură, care nu înseamnă coborârea lui la ea, ci invers, este atât de adâncă, încât se poate spune că natura e o parte a naturii omului, e sursa unei părți a naturii umane și deci condiție a existenței și a dezvoltării integrale a omului pe pământ. Această legătură poate să însemne că nici natura nu-și împlinește rostul ei fără om sau printr-un om care lucrează contrar ei. Deci, natura apare într-un mod cu totul clar ca mediul prin care omul poate face bine sau rău semenilor săi, dezvoltându-se sau ruinându-se el însuși din punct de vedere moral și spiritual. În sensul acesta natura e intercalată cu deplină evidență în dialogul interuman binefăcător sau distrugător, dialog fără de care nu poate exista nici omul singular, nici comunitatea umană.⁸¹

Dar, în lume fiecare persoană umană e un ipostas al naturii cosmice, în solidaritate cu ceilalți, ceea ce lasă să se înțeleagă că natura cosmică este comună tuturor ipostaselor umane, deși fiecare o ipostaziază și o trăiește personal într-un mod propriu și complementar cu ceilalți. O împărțire a naturii cosmice între indivizii umani este imposibilă, lucru care, dacă s-ar întâmpla, ar duce la războiul între oameni și chiar în interiorul naturii umane. Acest aspect ne face să reflectăm la faptul că omul are o responsabilitate uriașă față de natură și față de semenii săi. Fără îndoială că această responsabilitate izvorăște și se fundamentează pe Persoana supremă, care e Creatorul naturii și al oamenilor. De fapt, tocmai mântuirea și desăvârșirea persoanei are în vedere întreaga natură și pe alții. Acest aspect pune în evidență faptul că natura întregă e destinată slavei de care se vor împărtăși toți oamenii în Împărăția Cerurilor. Modelul ne este dat de Însuși Mântuitorul Hristos Care Și-a arătat slava Sa pe Tabor. Este de la sine înțeles că natura poate fi mediul prin care omul ce crede primește harul dumnezeiesc sau energiile necreate binefăcătoare.

Dar natura, ca dar al lui Dumnezeu, zice Părintele Stăniloae, trebuie menținută în esență nu numai în elementele ei, ci și în sintezele ei naturale, singurele care nu sunt statice și sterile, ci fertile. În acest sens, natura, aflată într-o neîncetată fertilitate, produce omenirii mijloacele de existență, se înnoiește continuu în același mod propice existenței umane, fără să se epuizeze în această mișcare de înnoire și fertilitate. Din acest punct de vedere ea se dovedește ca un mijloc prin care omul crește spiritual și își fructifică intențiile bune față de sine și față de semenii săi. Când însă omul o sterilizează, o otrăvește și abuzează de ea, își împiedică creșterea spirituală a sa și a altora, ceea ce confirmă faptul că natura e dată ca un mijloc necesar

⁸⁰ Aceasta înseamnă că natura, ținând de om sau întregind pe om, prin lume se definește atât natura, cât și umanitatea, totdeauna subînțelegându-se una pe cealaltă.

⁸¹ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *TDO*, vol. I, p. 223. A se vedea și Pr. Prof. Dr. ION BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, pp. 98-101; N. BERDIAEV, *Sensul creației*, Traducere Anca Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 99-114.

pentru dezvoltarea umanității în solidaritate. Ca atare, natura n-a fost produsă de om, originea ei transcendând puterile lui, ca și cea a ființei lui. Cu toate acestea, atât omul, cât și natura mărturisesc originea lor comună în actul exclusiv al lui Dumnezeu.⁸² Apoi, omul dăruit cu „stăpânia” asupra naturii descoperă în ea realitatea maleabilă, contingentă și creatoare a lui. Subiectele umane își devin astfel transparente prin natură sau prin gândire și munca lor aplicată în mod solidar. Întrucât comuniunea între ei e întreținută de responsabilitatea față de Subiectul suprem, El devine, la rândul Său, transparent prin natura dată de El, pentru ca ei să crească în comuniune prin munca lor.

În consens cu cele arătate mai sus putem spune că în Mântuitorul Hristos este tot cosmosul, El însuși fiind cosmic. Datorită acestui fapt Cuvântul lui Dumnezeu, prin înomenirea Sa, sfințește întreaga lume zidită de Dumnezeu. Sfântul Dionisie Areopagitul spune că acest cosmos sacru „se revarsă val după val din abisul insondabil al centrului divin inaccesibil și se pierde într-un ecou mereu mai îndepărtat pentru a se liniști din vibrație la marginea neantului. El este legat, unit și ținut acasă prin legăturile ierarhice ale unei iubiri ce impune respect și se împletește ca întreg în ordinile sale nestrămutate ale spiritelor cerești și ale ierarhiilor treptelor bisericești. Astfel, în jurul întunericului celui supraluminos și strălucitor al misterului celui mai central, se realizează hora sărbătorească a adorației liturgice. Conștient de inexprimabila prezență a izvorului în toate revărsările lui și, în același timp, de distanța din ce în ce mai mare a lui față de Unul cel «supraesențial» și «supraneconceptibil», această viziune a lumii, în ritmul ei sacral și liturgic, posedă ceva, în același timp, îmbătător (amețitor) și sobru (lucid)”.⁸³ Vorbind despre lume, nu o înțelegem ca un scop în sine, ci, dimpotrivă, ea „servește drept scară și avânt spre o înțelegere spirituală superioară”.⁸⁴

În concluzie, creația este înțeleasă numai în legătură cu dogma întrupării Cuvântului.⁸⁵ Ca atare, definiția hristologică de la Calcedon, care spune că în Hristos s-au unit cele două naturi fără confuzie, schimbare, diviziune sau separare, într-o comunicare reciprocă, ne arată că această combinație hristologică, între o unitate inseparabilă și o identitate păstrată, este în mod egal caracteristică atât pentru relația între Dumnezeu și creație

⁸² Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *op. cit.*, pp. 224-225.

⁸³ HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, pp. 49-51.

⁸⁴ *Kosmische Liturgie*, p. 53.

⁸⁵ Astfel, lumea pătrunsă de energiile divine oferă omului liniștire și intrarea în taina supralumească a lui Dumnezeu. Golit de sine, spiritul pur și simplu întâlnește unitatea transcendentă și devine loc al arătării și parusiei infinitului (*Kosmische Liturgie*, p. 54).

cât și între diferitele entități ale creației în relația lor reciprocă.⁸⁶ Această taină a unirii „*sintetice*” în Hristos, fără confuzie și fără separație, între Dumnezeu și creație,⁸⁷ face ca hristologia să aibă o dimensiune cosmică constitutivă, iar cosmologia, una hristologică esențială. Sfântul Maxim prezintă acest mister din două perspective corelate și complementare:

- a. în structura lui formală,
- b. din unghiul planului din veci al lui Dumnezeu, adică din perspectivă „*ontologică*”.

Pentru realizarea acestui plan divin, Dumnezeu a cuprins în Sine atât lumea metafizică, cât și pe cea fizică, dând istoriei o perspectivă „*iconomică*”, dinamică. În felul acesta, iconomia mântuirii este identică, în ce privește conținutul ei pozitiv ultim, cu unirea deplină între Dumnezeu și creație prin intermediul omului. Această unire „*sintetică*” între Dumnezeu și creație este realizată efectiv și total numai în misterul unirii „*ipostatică*”, unde cele două naturi, divină și umană, se unesc în Hristos, apărând ca rezultat al unei duble mișcări reciproce a celor doi termeni care intră în relație, Dumnezeu și creația. Deci, printr-o mișcare descendentă (*καταβασις*), Dumnezeu se unește „*fără amestecare*” cu creația Sa, prin procesul Întrupării (*ενσωματωσις*). Și apoi, în El, printr-o mișcare inversă și corelativă, ascendentă (*αναβασις*), de unificare în diferențiere, întreaga creație se unește „*fără amestecare*” cu Dumnezeu-Omul, într-un proces de Îndumnezeire (*θεωσις*).⁸⁸

Din cele arătate se poate observa unitatea, întrepătrunderea și integrarea reciprocă care există între hristologie (soteriologie), antropologie și cosmologie. Din acest punct de vedere, hristologia este cosmică și are drept fundament natural și premisă ontologică, o antropologie cosmică și o cosmologie antropică. Ambele aspecte, hristologic și cosmo-antropologic, converg și coincid în realitatea atotcuprinzătoare a unei eclesiologii cosmice și cosmologii ecleziale.

Abstract: *The Incarnate Word - The Centre of the World's Life and of the History in which Man and Cosmos find their Goal*

In order to accomplish His divine project, God encompassed into Himself both the metaphysical world and the physical one, giving History a dynamic perspective. In this way, the iconomy of salvation is identical, regarding its final content, with the holy communion between God and

⁸⁶ LARS THUNBERG, *Microcosmos și mediator*, pp. 64-65.

⁸⁷ Efeseni 1, 10; Coloseni 1, 16.

⁸⁸ *Răspunsuri către Talasie*, 60; Arhid. Prof. Dr. CONSTANTIN VOICU, *Hristologia cosmică după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Revista ST*, Nr. 4/1989, pp. 7-8; A. RIOU, *Le monde et L'eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 92-103.

creation through man.

In this way, there is a strong unity, intermingle and reciprocal integration between hristology, anthropology and cosmology. From this point of view, hristology is cosmical and has as natural and ontological premises a cosmic anthropology and anthropological cosmology. Both aspects, hristological and cosmo-anthropological converge and are similar to the all-encompassing reality of a cosmical ecclesiology and an ecclesiological cosmology.

ACȚIUNILE ROMÂNILOR DIN TRANSILVANIA ȘI BANAT PENTRU SEPARAREA IERARHICĂ DE BISERICA SÂRBĂ. SINODUL DE LA CARLOVIȚ (1864-1865)*

P.S. LUCIAN MIC
Episcopul Caransebeșului,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie

Cuvinte cheie: *Transilvania, Banat, Biserica Sârbă, Sinodul din Carloviț*
Keywords: *Transylvania, Banat, Serbian Church, Synod from Carlova*

Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și Banat a avut în secolul al XIX-lea o evoluție interesantă. Dacă în prima jumătate a veacului amintit, întâlnim o situație nesigură și păguboasă pentru administrarea Bisericii românești transilvănene, în cea de-a doua jumătate, prin strădaniile ierarhiei și a intelectualității române putem vorbi de realizări însemnate. Cea mai importantă realizare a acestei perioade a fost restaurarea Mitropoliei Transilvaniei, și reînființarea Episcopiei Caransebeșului, lucru ce a dus la dezvoltarea vieții naționale, bisericești și culturale a românilor transilvăneni. Acest lucru s-a realizat după ani de lupte naționale concretizate în sute de petiții și delegații ce au arătat împăratului de la Viena dorința fermă a românilor de a avea Biserica de sine stătătoare, organizată administrativ după principii de limbă și neam. Acest lucru se datora dependenței canonice de Biserica ortodoxă sârbă, care, peste o sută de ani a condus destinele bisericești ale românilor din Transilvania și Banat. Primele încercări de obținere a autonomiei Bisericii ortodoxe ardelene se regăsesc în memoriul întocmit la Adunarea de la Blaj din 3/15 mai 1848, unde, la punctul 2, se stipula: „*Națiunea română pretinde ca biserica română fără distincțiune de confesiune să fie și să rămână liberă independentă dela oricare altă biserică, egală în drepturi și foloase cu celelalte biserici ale Transilvaniei. Ea cere restabilirea Mitropoliei române și a Sinodului general anual după vechiul drept, în care Sinod să fie deputați bisericești și mirenesci. În același Sinod să se aleagă și episcopii românesci liber prin majoritatea voturilor, fără candidațiune*”.¹

* Referat susținut în cadrul Școlii doctorale a Facultății de teologie, Universitatea din Craiova, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Pătuleanu, care a dat și avizul publicării.

¹ ILARION PUȘCARIU, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric despre reînființarea Mitropoliei, dimpreună cu o colecțiune de acte*, (doc. 1) Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1900, p. 10; NICOLAE POPEA, *Vechia*

Odată cu intensificarea luptei naționale a românilor din monarhia austriacă, s-au ridicat pentru apărarea drepturilor bisericești, pe lângă cler, și fruntașii politici ai românilor. În ședința a 7-a a Senatului imperial, Andrei Mocioni, un principal artizan al luptei naționale a românilor din Banat, referindu-se la bugetul ministerului instrucțiunii și cultelor, arăta printre altele că „pe seama populației aparținătoare greco-ortodoxe s-a cheltuit în decurs de 10 ani, 4 milioane fl., pe când pentru celelalte confesiuni din Banat și pentru cea mai mare parte din Voivodina sârbească s-au folosit pe an aproape 94.000 fl.”² La acestea se adaugă faptul că pentru românii și sârbii din Banatul timișan nu exista nici o instituție școlară de înaltă educație. Într-o altă ședință a Senatului (din 24 septembrie 1860), Andrei Mocioni arăta că „în propunerea făcută de majoritatea comitetului nu sunt garanții pentru rezolvarea problemelor cele mai importante pentru acestea – limba și naționalitatea – și nu sunt garanții pentru independența Banatului și a Voivodinei sârbești”³ Mocioni susținea principiul „egala îndreptățire politică națională și confesională pentru toți” și apăra din nou interesul Banatului și al Voievodinei sârbești.⁴ „La Gimnaziul din Timișoara sunt atât de slab dotați încât sunt siliți să-și caute alte ocupații laterale pentru a-și putea acoperi trebuințele. În comitatele Arad și Oradea cu toate că majoritatea populației o formează românii nu există nici măcar cadre pentru limba română”⁵.

Senatorii români au înaintat o petiție împăratului la 21 august 1860 în problema despărțirii de ierarhia sârbă. În petiție se aduc o serie de date istorice și canonice care argumentau necesitatea despărțirii de ierarhia sârbă și dorința de a-și câștiga propria ierarhie. În document se arată că acest lucru se poate constitui bisericește conform canonului 34 apostolic și canonului 8 al Sinodului III ecumenic, iar din punct de vedere istoric se menționează că românii din Transilvania și Banat au avut ierarhii lor, pe Varlaam (1688-1693), Teofil (1693-1697), Atanasie (1697-1700). Este amintit și cazul

Metropolie Ortodoxă Română a Transilvaniei, suprimarea și restaurarea ei, Sibiu, 1870, pp. 155-156.

² T.V. PACATIAN, *Cartea de aur sau luptele politice naționale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. 2, Sibiu, 1904, p. 46.

³ IBIDEM, p. 78.

⁴ IBIDEM, p. 79.

⁵ Memorandumul senatorului A. Mocioni înaintat împăratului cuprindea o serie de argumente istorice, naționale și administrative prin care demonstra că Banatul nu se poate alipi Ungariei și se încheia cu: „prin o anexare a Banatului și Voievodinei sârbești la Ungaria, românii și sârbii ar deveni subordonați națiunii maghiare, ori când din contră Majestatea Voastră ces. reg. apostolică chiar și preainaltul cuvânt către senatul imperial de acum ați binevoit a pronunța pentru toate popoarele și țările egala protecțiune cum și egale drepturi și datorințe în concordie frățescă”.

episcopului Efreim al Oradiei, decedat în 1695, acesta ridicându-se împotriva petiției redactată de mitropolitul de la Carloviț, care dorea subordonarea definitivă a parohiilor românești ierarhiei sârbe. Pe baza argumentelor aduse, împăratul era rugat să permită restaurarea mitropoliei ortodoxe pentru români și să aprobe ținerea unei adunări a episcopilor și a bărbaților de încredere din episcopiile Ardealului, Timișoarei, Vârșetului și Aradului.⁶

Într-o altă adresă trimisă patriarhului sârb de la Carloviț se preciza printre altele că este necesar să se țină un sinod al episcopilor ortodocși care să se pronunțe asupra afacerilor comune ale Bisericii din imperiu și apoi să se arate împăratului care sunt doleanțele, iar propunerile sinodului să fie argumentate de canoane. La acest sinod să participe episcopi greco-neuniți din Ardeal, Bucovina și Dalmația în care să se arate doleanțele, cerințele și interesele bisericești ale românilor greco-neuniți. Toate aceste probleme se vor putea rezolva doar într-un sinod.⁷

Într-un sinod convocat de episcopul A. Șaguna, întrunit în anul 1860, s-a vorbit despre atitudinea ce trebuie să o aibă românii ortodocși la sinodul de la Carloviț, a cărui convocare era iminentă, conform rezoluției împăratului. După lungi dezbateri s-a făcut o adresă către sinodul mitropolitan din Carloviț și o petiție adresată împăratului în care se face apel la istorie și se pledează pentru independența Bisericii Ortodoxe Române.

Petiția către împărat este bine documentată, pusă pe baze istorice și canonice, precizându-se următoarele:

- restaurarea ierarhică avută înainte de 1700;
- românii sunt cei mai vechi locuitori ai țării;
- românii au avut ierarhia lor încă din vechime, înainte de slavi;
- date istorice despre vechimea ierarhiei românești;
- românii din părțile Banatului și Hațegului au avut episcopia la Silvaș;
- aplicarea și recunoașterea canoanelor 1 și 34 ale primului Sinod ecumenic, canonul 2 al Sinodului II ecumenic, canonul 8 al Sinodului III ecumenic și canonul 19 al Sinodului IV ecumenic;
- se constată că ierarhii sârbi încalcă toate aceste canoane, cu toate că la 1848 au promis că vor respecta drepturile românilor, că vor fi egali și că vor fi ca frații;
- nu vor accepta ierarhi greci așa cum au fost trimiși de la Constantinopol în Bosnia-Herțegovina și în Bulgaria.⁸

În 18-19 noiembrie 1860 a avut loc o conferință la Timișoara convocată de Andrei Mocioni, senator imperial, ca urmare a problemei încorporării Banatului și a Voievodinei la Ungaria. S-au fixat următoarele:

⁶ IBIDEM, p. 102.

⁷ IBIDEM, pp. 102-104.

⁸ IBIDEM, pp. 121-127.

1. Autonomia Banatului și a Voievodinei;
2. Banatul să se numească „Căpitănat român”;
3. Garantarea vieții naționale pe seama poporului român;
4. Șeful politic al Căpitănatului român să se numească căpitan și să fie român din naștere;
5. Limba oficială să fie limba română;
6. Alegeri libere.⁹

Rezoluția imperială din 27 decembrie 1860 a decretat reîncorporarea Banatului la Ungaria fără a se ține seama de doleanțele românilor. Patriarhul sârb și oamenii săi s-au declarat de acord cu încorporarea Voievodinei la Ungaria și astfel românii au rămas singuri.¹⁰ În comitatul Aradului erau 200.000 de români, în comitatul Timiș erau 170.000 de români, 80.000 de germani, 30.000 de sârbi și 8.000 de maghiari. Românii, cu toate că erau majoritari, în comitet au avut doar 138 de reprezentanți în vreme ce ceilalți au avut 458 de reprezentanți. În Torontal, cei 70.000 de români n-au avut niciun reprezentant român.¹¹

Congresul sârbilor s-a întrunit la Carloviț la 28 martie 1861 sub președinția patriarhului Raiacici. Congresul a cerut monarhului următoarele garanții:

1. Teritoriu separat pentru sârbi (district sârbesc), de care să aparțină toți sârbii;
2. În district să fie instaurată administrație sârbească;
3. Autonomie deplină;
4. Împăratul să se numească Mare Voievod al Sârbilor, respectiv al Voievodinei sârbești;
5. Voievod propriu ales de adunarea națională și să fie sârb;
6. În dieta Ungariei să fie reprezentare colectivă prin deputații aleși;
7. Limba oficială să fie limba sârbă;
8. Judecătorie proprie;
9. Loc în legislația ungurească;
10. Flamura națională sârbească;
11. Mitropolitul Sava să fie decretat patron al Voievodatului, ziua lui să fie sărbătoare națională.¹²

În 28 martie 1861 românii au adresat împăratului un protest pentru că din teritoriul sârbesc urmau să facă parte și un număr însemnat de români – era un protest față de intenția de deznaționalizare efectuată de sârbi.

⁹ TEODOR BOTIȘ, *Monografia Familiei Mocioni*, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1939, pp. 50-51.

¹⁰ T.V. PACATIAN, *Cartea de aur...*, vol. 2, pp. 181-182.

¹¹ IBIDEM, p. 266.

¹² IBIDEM, pp. 280-281.

Protestul s-a lansat din Timișoara și se arăta că în teritoriul sârbesc erau cuprinși, în afară de alte neamuri, și 167.000 de români din comitatele Timiș și Torontal, precum și din regimentul de graniță, iar aceștia se opun ca limba sârbă să fie limba oficială și protestează și împotriva voievodului care urma să fie sârb. Protestul se încheia cu faptul că „românii sunt de 100 de ani sub jugul bisericesc al sârbilor”.¹³

În 24 februarie 1862 o delegație a românilor a sosit la Viena pentru a înainta împăratului o nouă petiție în cauza despărțirii ierarhice de sârbi. Împăratul fiind la Veneția, petiția a fost dată arhiducelui Rainer, în 3/15 martie, pentru a o înmâna împăratului. Din delegația condusă de A. Șaguna făceau parte Procopie Ivașcovici, episcopul Aradului, Vicențiu Babeș, Gligorie Popovici, Andrei Mocioni, Antoniu Mocioni, Emanuil Gojdu, Filip Pascu, Constantin Udria, Eudoxiu Hurumuzaki, Nicolae Buental, Nicolae Vasilco, protopopul Ioan Popasu, Demetriu Moldovan, protosinghel Nicolae Popea și Servian Popovici. Neștiindu-se exact data înapoierii monarhului, se ia hotărârea ca Andrei Șaguna, Procopie Ivașcovici, Eudoxiu Hurumuzaki și Andrei Mocioni să rămână la Viena până la întoarcerea împăratului. Astfel, în data de 5 aprilie delegația română se prezintă în fața suveranului, exprimând și prin viu grai doleanțele românilor.¹⁴

În petiția adresată împăratului se cereau:

1. Să se recâștige poziția pe care au avut-o înainte;
2. „Pierderea constituției noastre canonice o resimțim după 170 de ani”;
3. Românii și biserica orientală să aibă o poziție conformă cu canoanele;
4. Românii să aibă o poziție egală cu sârbii;
5. Libertate comună în stat, dreptul de a avea o autonomie a afacerilor bisericești și școlare;
6. Înlăturarea decretelor din 9 și 30 octombrie 1783 și din 8 decembrie 1786 ce prevedeau ca românii ortodocși din Transilvania și Bucovina să fie sub jurisdicția mitropolitului de Carloviț. Reînființarea mitropoliei ortodoxe se bazează pe următoarele canoane: canonul 34 apostolic care preciza că „episcopul fiecărei națiuni să cunoască pe cel dintâi între ei” și canonul 6 al Sinodului I ecumenic care spune că „obiceiurile vechi să se păstreze”.¹⁵

Canonul 2 al Sinodului III ecumenic: „episcopii în Biserică afară de dieceză și peste hotarele ei să nu iese și nici să amestece bisericile”, canonul 8 al Sinodului III ecumenic care spune că „drepturile fiecărei provincii să se păstreze curate și nevătămate cum le are de la început de mulți ani înainte după obiceiul păstrat din vechime”. La aceste canoane de ordine ierarhică se

¹³ IBIDEM, pp. 608-610.

¹⁴ TEODOR BOTIȘ, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹⁵ NICOLAE POPEA, *op. cit.*, pp. 218-226.

adaugă punctele de vedere istorice și de drept de stat cum ar fi: ordinul patriarhului Antoniu al Constantinopolului din 13 august 1391 prin care episcopul de Muncaci se subordonează mitropolitului din Ardeal, diplomele regilor Matei Corvin din 1479 și Vladislav din 1491 și 1494. Se arată că românii au avut mitropolie și mitropoliți înainte de 1688, când s-a încorporat Ardealul la Austria și înainte de venirea sârbilor și înființarea mitropoliei de la Carloviț. Ortodocșii români din Ungaria și Banat au fost lăsați deoparte în privința bisericească, a merge sau a nu merge la episcopiile sârbești care erau la Timișoara, Arad și Caransebeș-Vârșeț. Românii cer să se țină un congres bisericesc compus din 40 de preoți și 60 de mireni din episcopiile Ardealului, Bucovinei și din cele două episcopii din Banat, iar congresul să fie convocat de episcopul Andrei Șaguna. La congresul care trebuie să aibă loc la Carloviț să se formuleze pretențiile românilor, arondarea episcopatelor, protopopiatelor, dotarea arhieriei, organizarea internă, înțelegerea cu sârbii privind bunurile bisericești.¹⁶

În ziarul „Concordia” ce apărea la Budapesta în 20 martie 1862, a fost publicată declarația lui Andrei Mocioni referitoare la despărțirea ierarhică de sârbi. Se arată că a fost necesară formarea unei delegații care să ajungă la Viena și care era compusă din 16 membri și anume 4 ardeleni, 2 ungureni, 4 bucovineni și 6 bănățeni.¹⁷

Ca răspuns la petiția înmănată împăratului de către delegația română, la 29 iunie 1863 Cancelaria aulică transilvană a trimis rescriptul imperial cu data de 25 iunie 1863, în care se arată că împăratul este de acord cu desfacerea de ierarhia sârbească și cu restaurarea Mitropoliei ortodoxe române, însă Cancelaria cerea să se lămurească anumite aspecte și anume: dacă noua mitropolie urma să-i cuprindă pe toți credincioșii ortodocși români din Austria sau numai pe cei din Ungaria; care va fi reședința noii mitropolii; care vor fi episcopiile sufragane și reședințele lor.¹⁸ În răspunsul lui Andrei Șaguna se arată că se dorește o Mitropolie a tuturor românilor din Austria, iar reședința să fie la Sibiu, episcopiile sufragane să fie, pe lângă cele existente (a Aradului și a Bucovinei), la Timișoara, Caransebeș și Cluj. La 28 martie 1864, Cancelaria aulică dispune să se consulte sinodul Episcopiei ardeleni dacă noua mitropolie nu s-ar putea extinde numai asupra credincioșilor români din Ardeal. Înainte de a da această dispoziție Cancelaria aulică, Andrei Șaguna convocase deja la Sibiu, pe 22 martie 1864, un sinod căruia i-a supus spre examinare și votare statutul referitor la organizarea vieții interne a Bisericii Ortodoxe, începând de la parohie, până

¹⁶ IBIDEM, pp. 229-230.

¹⁷ T.V. PACATIAN, *Cartea de aur...*, vol. 2, pp. 708-711.

¹⁸ MIRCEA PACURARIU, *100 de ani de la reînființarea Mitropoliei Ardealului*, în Revista „Mitropolia Ardealului”, An IX, nr. 11-12/1964, pp. 814-840.

la eparhie.¹⁹

Sinodul a înaintat și o petiție în care cerea reînființarea mitropoliei greco-ortodoxe române,²⁰ în 5 puncte precizându-se doleanțele:

- a) Prin restaurarea vechii mitropolii nu se dorește a introduce nicio noutate în biserica noastră;²¹
- b) Canoanele dau dreptul la restaurarea mitropoliei;
- c) Biserica ortodoxă este îndreptățită și autonomă și restrângerile religioase nu mai pot avea loc;
- d) Restaurarea mitropoliei după vechiul drept canonic și dreptul istoric și care nu aduce vreo „vătămare drepturilor altor biserici”;²²
- e) Împăratul a promis reînființarea mitropoliei în 25 septembrie 1860 și în 25 iunie 1863. În încheierea petiției sinodul își manifestă încrederea în rezoluția împăratului.

Deputații români la congresul de la Carloviț au adresat o declarație comisarului imperial Iosif baron Philipovici de Philipsburg și apoi au transmis un memorandum împăratului în care se arăta între altele că românii din diecezele Arad, Timișoara și Vârșeț, care numără un milion de suflete și care constituie mai mult de jumătate din întreaga populație ortodoxă a celor 8 dieceze care țin de congresul Iliric, deși au simbol de credință comun cu sârbii, nu țin de biserica sârbă, au propria lor biserică națională, propria limbă, ierarhia sârbă nu mai poate exista în continuare și pentru credincioșii români.²³ Românii din monarhie și în special cei din Banat s-au încorporat la ierarhia sârbă „în mod necanonic prin puterea lumească la sfârșitul secolului XVII și începutul secolului XVIII spre folosul ambelor națiuni”,²⁴ dar de-a lungul timpului a devenit periculoasă, românii nu sunt reprezentați la congresul național iliric corespunzător cu numărul lor, românii în număr de 60-70.000 suflete au doar un deputat, în vreme ce sârbii au un deputat la 13-14.000 suflete. Din cauza acestor nedreptăți, românii nu pot participa la alegerea arhiepiscopului și mitropolitului de Carloviț. Se arată în continuare că în părțile Banatului românii nu au episcop propriu, în unele locuri nu au nici preoți și protopopi români.²⁵ Românii doresc un congres al națiunii române, în care să fie ales un mitropolit român.

Congresul sârbilor de la Carloviț a fost convocat pe 4 august 1864 pentru a alege patriarhul sârbilor. În urma comunității ierarhice, la congres

¹⁹ IBIDEM; CONSTANTIN BRATESCU, *Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1995, p. 24.

²⁰ T.V. PACATIAN, *Cartea de aur...*, vol. III, p. 718.

²¹ IBIDEM, p. 720.

²² IBIDEM.

²³ IBIDEM, p. 731.

²⁴ IBIDEM.

²⁵ IBIDEM, p. 733.

puteau participa și câțiva români (13 la număr). Bihorul și Mehadia nu au trimis deputați la congres. Cercul electoral Mehadia a trimis consistoriului din Vârșeț o declarație în care spunea printre altele că „să ni se dăruiască îngăduința de a avea mitropolitul nostru român de mărturisirea noastră răsăriteană ortodoxă, pe baza fostei mitropolii române din Alba-Iulia și să avem ierarhia noastră română ortodoxă despărțită de cea sârbească și, ca urmare, comunele bisericești române din ținutul Mehadiiei nu pot lua parte la alegerea mitropolitului sârb. Se așteaptă un congres național pentru nația noastră română”²⁶.

Vicențiu Babeș, delegat la congres a subliniat între altele că românii nu pot accepta congresul de alegere a patriarhului sârb ca un congres și al lor,²⁷ necesitatea despărțirii ierarhice și speranța că toate problemele între români și sârbi vor fi rezolvate frățește, fiind cu toții credincioși ai bisericii orientale ortodoxe.²⁸

Lucrările sinodului de la Carloviț din 1864-1865 au început sub președinția generalului maior - baronul Iosif Filipovici de Philipsberg, în calitate de comisar. Au mai participat: Samuil Mașirevici - patriarh și mitropolit de Carloviț, episcopul Andrei Șaguna al Ardealului, Arsenie Stoicovici al Budei, Emilian Kenghelaș al Vârșețului, Procopie Ivacicovici al Aradului, Ștefan Cnezevici al Dalmației și arhiereul administrator al diecezei Pacrațiului, Nicanor Gruic și arhimandritul de Bercin, Lucian Nicolaevici.²⁹

Comisarul imperial, baronul Iosif Filipovici, a precizat în deschiderea lucrărilor ce au început în 13 august că scopul acestora este dezbaterea problemelor ce privesc biserica orientală din Monarhia austriacă, precum și proiectele de viitor întemeiate pe canoanele bisericești, urmând ca în timpul sinodului, sau după încheierea lui, episcopii diecezelor Arad, Bacica, Carlstadt, Buda, Pacrațiu, Timișoara și Vârșeț să se întrunească sub președinția Mitropolitului și, după o consultare comună, să se propună opiniile la care au ajuns în vederea analizării lor în cadrul congresului național în spiritul scrisorii primite de fostul patriarh Raiacici în 27 septembrie 1860. În acest document se stipula:

²⁶ IBIDEM, p. 723.

²⁷ IBIDEM, p. 724.

²⁸ I. D. SUCIU, R. CONSTANTINESCU, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. II, doc. 498, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980, pp. 848-849; ILARION PUSCARIU, *op. cit.*, doc. 39, pp. 235-238.

²⁹ *Protocolul ședințelor sinodale ținute în 13 și următoarele zile ale lui august 1864 în Carloviț*, lucrare tipărită fără an (în continuare Protocolul...).

1. Păstrarea drepturilor ierarhice și a jurisdicției mitropolitului de Carloviț asupra celor 7 episcopii, care potrivit reglementărilor din 21 august 1860 se subordonau acestuia;
2. menținerea în vigoare a rezoluțiilor din 30 septembrie 1783, nr. 1701, 9 octombrie 1783, 8 septembrie 1786, 29 decembrie 1828 și 19 martie 1829, conform cărora episcopii Transilvaniei, Bucovinei și Dalmației se subordonau în probleme dogmatice și spirituale mitropolitului din Carloviț;
3. Necesitatea întocmirii unor moțiuni pentru revizuirea Rescriptului Declaratoriu din 1778 și a sistemului consistorial, deoarece acestea nu mai corespundeau legislației în vigoare;
4. Organizarea mai bună și mai practică a judecătoriilor preoțești din instanța I și II;
5. Întocmirea din interior a instanțelor teologice și a învățământului religios în toate școlile;
6. Cenzura tuturor cărților și documentelor teologice, religioase;
7. Menținerea disciplinei în rândul preoților lumeni și a călugărilor;
8. Organizarea parohiilor și cultivarea mai bună a preoților parohiali;
9. Arondarea mai potrivită a diecezelor.³⁰

Patriarhul Samuil Mașirevici a arătat apoi că prin scrisoarea din 13 august 1864, împăratul a decis ca pentru românii greco-orientali să se înființeze o mitropolie autonomă, separată de cea sârbă, această problemă urmând să fie pusă pe ordinea de zi a sinodului, pentru ca vechea dorință a românilor să fie realizată în practică. Episcopul Andrei Șaguna a dat citire unei declarații în care a arătat că această dorință a românilor va fi spre binele și prosperitatea întregii Biserici. A mai cerut ca Biserica românească să fie egală cu cea sârbă și a precizat că, având în vedere actele emise de împărat în 27 septembrie 1860 și 25 iunie 1863 și declarația sinodului Transilvănean din 1860 art. 8, cele două mitropolii vor putea lucra ca „două surori trupești”,³¹ pentru binele veșnic al creștinilor lor. Între cele două biserici este necesar să existe și în continuare o legătură dogmatică necesară păstrării unității și identității credinței greco-orientale de care aparțin ambele mitropolii. Ca organ al acestei legături dogmatice urma să funcționeze un sinod format din cei doi mitropoliți și toți episcopii sufragani ai acestora. Acest sinod comun urma să se țină la fiecare 6 ani sau în cazuri excepționale atunci când este nevoie. Sinodul se va ține, prin alternanță, odată la Scaunul mitropoliei sârbești, altă dată la cel al mitropoliei românești. Prezidiul sinodului va fi format din ambii mitropoliți și episcopi ce vor ocupa locurile după vârstă, cele din dreapta de cei mai bătrâni, cele din stânga de cei mai

³⁰ IBIDEM, pp. 5-7.

³¹ IBIDEM, p. 9.

tineri. Dezbaterile urmau să se țină în limbile română și sârbă. Celelalte probleme vor face obiectul dezbaterilor la primul sinod. Se poate constata din cuvântarea lui Andrei Șaguna că intenția mitropoliei autonome românești era de a consolida și în continuare legăturile cu mitropolia sârbă. Mitropolitul sârb a fost de acord cu întemeierea mitropoliei autonome românești și a pus în discuție situația episcopiiilor bănățene, modul de despăgubire, precum și problema populației din aceste zone.³²

Episcopul A. Șaguna a pus și următoarele condiții: 1. Sinodul general să se țină o dată la 6 ani; 2. Sinodul să fie ținut alternativ la scaunul mitropoliei din Carloviț și al mitropoliei române; 3. În prezidiu să fie ambii mitropoliți. Referitor la ocuparea locurilor în prezidiu au fost unele discuții privitoare la vechime, A. Șaguna recunoscând întâietatea mitropoliei de la Carloviț, mitropolitul român fiind co-președinte.

În ședința din 11 septembrie 1864, s-a hotărât să nu se mai folosească pentru biserica greco-orientală denumirea de „creștini ortodocși”, iar biserica să fie numită biserica ortodoxă orientală.³³

În ședințele din 11-15 septembrie 1864 s-a făcut propunerea ca dieceza Aradului, 4 protopopiate ale diecezei Timișoara, anume Făget, Buziaș, Lipova și Jebel, protopopiatele Lugoj, Caransebeș, Mehadia și Vărădia din dieceza Vârșeț și toate comunele curat românești ce se aflau în protopopiatele celelalte să aparțină de mitropolia cea nouă românească. Toate comunele urmau să fie enumerate cu numele, la fel și comunele sârbești, atât cele situate în dieceza Aradului, cât și în cele 8 protopopiate ce se vor da românilor. S-a hotărât apoi să fie menținute în Banat două episcopii sârbești: Timișoara și Vârșeț. Având în vedere numărul mare de români, s-a propus să se înființeze 5 episcopii din care două în Banat și trei în Ungaria.³⁴ Împotriva s-a ridicat episcopul Aradului care a făcut propunerea ca viitorul mitropolit român să decidă unde se vor înființa reședințele episcopale. Se cerea apoi clarificarea dotației episcopiiilor Arad, Timișoara și Vârșeț, problemă ce rămânea însă a fi rezolvată de mitropolitul român. Episcopul Bucovinei a avut o poziție diferită, el afirmând că, având în vedere că sinodul general trebuia să se țină sub președinția mitropolitului sârb și noua mitropolie înființată, în afacerile dogmatice, spirituale și disciplinare să fie subordonată celei sârbe.

³² PAVEL CHERESCU, *Mitropolitul Andrei Șaguna – ctitor al reînviatelor Mitropolii a Ardealului*, în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873)*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2008, pp. 76-93.

³³ ILARION PUȘCARIU, *op. cit.*, doc. 48, pp. 291-292.

³⁴ IBIDEM, p. 19.

La 6 august 1864 congresul național sârb compus din 60 de membri de naționalitate sârbă au procedat la alegerea patriarhului, 57 de voturi întrunind episcopul Mașirevici.³⁵

După încheierea congresului sârb s-a ținut un sinod la Carloviț în scopul de a se pronunța în problema despărțirii ierarhice din punct de vedere canonic.

În monitorul oficial „Wiener Zeitung” din ianuarie 1865 au fost publicate două decrete ale împăratului, unul adresat patriarhului sârb Mașirevici și al doilea adresat episcopului Andrei Șaguna. În primul decret adresat patriarhului Mașirevici se arată că „am încuviințat ca congresul pentru pertractarea afacerilor bisericești, școlare și fundamentale, mai departe pentru aducerea unei învoiri asupra acelei părți a averii comune a mitropoliei de la Carloviț din Ungaria, Croația și Slavonia împreună cu confiniul militar care se cuvine cercurilor românești desfăcute de către dânsa să cheme la Carloviț”.³⁶

În documentul adresat episcopului Șaguna se arată: „ascultând rugărilor românilor greco-ortodocși din Transilvania și Ungaria în consonanță cu intențiunea manifestată prin rezoluțiile mele din 27 septembrie 1860 și din 25 iunie 1863 am încuviințat ca pentru dânsii să se înființeze o mitropolie independentă coordonată cu cea sârbească și ca Biserica episcopescă din Transilvania să se ridice la demnitate mitropolitană. Totodată aflu a te denumi pe Domnia Ta Arhiepiscop și Mitropolit al românilor greco-ortodocși. Viena 24 decembrie 1864, Francisc Iosif împărat”.³⁷

Mitropolitul Andrei Șaguna a anunțat în pastorală de Crăciun că împăratul prin hotărârea din 24 decembrie 1864 a aprobat:

1. Înființarea Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei;
2. Desemnarea episcopului Șaguna ca arhiepiscop și mitropolit al românilor greco-răsăriteni din Ardeal și Ungaria;
3. A înălțat eparhia din Ardeal la rang de mitropolie;
4. Mitropolia avea sub jurisdicția sa eparhiile Ardealului și Aradului (fără comunitatea sârbă din Arad) și comunitățile românești ce țin de eparhiile Timișoarei și Vârșetului;
5. Din comunele bisericești din protopopiatele Caransebeșului, Mehadiei, Lugojului, Făgetului, Vărădiei, Jebelului, Vârșetului, Palanca, Panciova și Ciacova să se formeze o eparhie cu sediul la Caransebeș.³⁸

³⁵ T.V. PĂCĂȚIAN, vol. III, p. 748.

³⁶ IBIDEM.

³⁷ ILARION PUȘCARIU, *op. cit.*, (doc. 51), p. 305.

³⁸ T.V. PĂCĂȚIAN, vol. III, p. 749.

6. Comunele bisericești din protopopiatele Isiașului, Lipovei, Timișoarei, Cenadului, Chichindei și Becicerecului se vor încorpora în eparhia Aradului.
7. Comunele amestecate din eparhiile Aradului, Timișoarei și Vârșețului vor decide cărei eparhii vor fi subordonate și se va lua decizia finală a cancelariei aulice ungare și a ministerului de război.³⁹

Următoarele ședințe au avut loc în 29 decembrie 1864 și 20/8 februarie 1865. La aceste ședințe au participat A. Șaguna, P. Ivacicovici, C. Gruici, I. Marcu – protopopul Lugojului, I. Beleş – protopopul Tolvaradiei, N. Andreevici – preot și director al școlilor naționale din Caransebeș, A. Mocioni, V. Babeș, G. Fogarași, avocat din Lipova, S. Popovici – avocat din Arad, D. Hațieganu – avocat din Oravița, A. Maniu – avocat din Lugoj și Lazăr Ionescu – avocat din Arad.

Andrei Șaguna a prezentat scrisoarea împăratului din 24 decembrie 1864, prin care acesta era de acord cu înființarea mitropoliei românești independentă de cea sârbă, iar episcopia Ardealului cu sediul la Sibiu era ridicată la rangul de mitropolie și episcopul Șaguna era numit mitropolit al românilor. Apoi a fost prezentat ordinul ministrului Schmerling din 29 decembrie 1864, nr. 8641 I, în care erau prezentate condițiile de înființare a noii mitropolii. S-a propus alegerea a doi secretari care aveau misiunea de a prezenta împăratului protocoalele sinodului, fiind propuși V. Babeș și A. Maniu.⁴⁰

Congresul național urma să se despartă în două corporații reprezentative care urmau să cuprindă: pe de o parte mitropolitul, episcopul și deputații sârbi și pe de altă parte, mitropolitul Șaguna, episcopul Aradului și deputații români. Protocolul urma să fie întocmit în limba germană și limba română. V. Babeș a prezentat opinia membrilor români ai comisiei cu privire la situația fondurilor naționale comune. În privința împărțirii celor două fonduri comune clericale și inalienabile s-au fixat o serie de principii: împărțirea să se facă proporțional cu sumele încasate (se aveau în vedere diecezele preponderent românești Arad, Timișoara și Vârșeț și mănăstirile situate în mijlocul lor, precum și diecezele curat sârbe), și după împărțirea egală a sumelor intrate din partea mitropoliei comune, din acestea să se compenseze și rebonifice sumele date fiecăreia dintre părți, precum și sumele folosite de acestea și anume, din fondurile clericale 556.500 fl., și cele inalienabile 318.600 fl., în total 875 100 fl.⁴¹

³⁹ IBIDEM, p. 750.

⁴⁰ *Protocolul...*, p. 25.

⁴¹ IBIDEM, p. 30; NICOLAE POPEA, *op. cit.*, p. 315.

Mănăstirile Hodoș Bodrog,⁴² Bezdin,⁴³ Sângiorge și Mesici, care existau din timpuri imemorabile, reveneau mitropoliei românești. Episcopia din Arad primea în administrare suma de 7.303 fl., și scăderea fondului în sumă de 1.484 fl. și 91 cr., pentru un seminar român ce trebuia a fi construit încă din 1841. Se susținea apoi pretenția la jumătate din veniturile rămase după moartea mitropolitului Raiacici și a jumătate din prețul reședințelor episcopale Vârșeț și Timișoara și un ajutor pentru episcopia Caransebeș pentru procurarea de odoare arhipăstorești și acareturi necesare.⁴⁴ S-a procedat apoi la formarea unei epitropii provizorii care să se ocupe de prelucrarea și manipularea părții de avere ce revenea mitropoliei românești nou înființate. Comisia a fost formată din episcopul Aradului P. Ivacicovici, C. Gruici, protopopul Hașiașului, I. Marcu – protopop al Lugojului, ca supleanți: Fizeșeanu, N. Andreevici membrii laici; A. Mocioni, G. Popa – comite suprem de Arad, Marcu Rotam – maior în regimentul româno-bănățean, Iulian Ianculescu, supleanți: G. Fogărași, N. Ziga, Iosif Seracin – căpitan în Regimentul româno-banatic, C. Udrea – casier, Atanasie Șandor – profesor la Preparandia din Arad, controlor – Lazăr Ionescu – avocat din Arad. S-a hotărât ca partea averii ce revenea mitropoliei române să fie preluată de A. Mocioni și casierul sau controlorul. Avera urma să fie păstrată la eparhia din Arad la casa de păstrare, iar obligațiunile se vor depozita în casa de fier ce urma a fi cumpărată. Se stipulau apoi condițiile în care se putea opera cu banii depuși.⁴⁵ Protocolul a fost încheiat și semnat la 16/28 februarie 1865.

În cadrul ședinței din 2/14 martie 1865 s-a ridicat problema obținerii de concediu a unor membri ai sinodului, deoarece lucrările se târăgănu de mai mult timp, luându-se hotărârea de a se fixa un termen limită începerii lucrărilor. Ședințele următoare s-au desfășurat în perioada 5/17 martie 1865 - 8/20 martie 1865. A. Șaguna a informat adunarea că în urma discuției avute cu mitropolitul sârb la care au mai participat și 5 episcopi sârbi, a formulat pretențiile românilor la suma de 500.000 fl., la care mitropolitul sârb a oferit doar 100.000 fl., apoi, în urma discuțiilor, patriarhul sârb a ridicat suma la 200.000 fl., ca maximum ce poate oferi, dar A. Șaguna a afirmat că pretenția sa se ridică la 400.000 fl., afirmând că pretențiile sale vor fi ferme și în privința mănăstirilor și reședințelor episcopale și diecezane

⁴² Mănăstirea Hodoș-Bodrog este situată în stânga Mureșului între satele Bodrog și Felnac, întemeiată în 1177, amintită succesiv în anii 1233, 1651, 1666, 1790.

⁴³ Mănăstirea este situată în hotarul comunei Munar, construită prin strădania arhimandritului Iosif Milutinovici în 1539, reparată în 1771, vezi St. Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. 201.

⁴⁴ ILARION PUȘCARIU, *op. cit.*, doc. 67, p. 326.

⁴⁵ IBIDEM, pp. 327-328; NICOLAE POPEA, *op. cit.*, pp. 316-317.

comune, precum și asupra celorlalte fonduri.⁴⁶ Discuțiile lui A. Șaguna cu patriarhul sârb au continuat și a doua zi, susținându-și părerile, dar neajungându-se la nici un rezultat, manifestându-și totuși speranța că se va ajunge la o înțelegere cu sârbii. Ședința s-a încheiat cu un protocol semnat la 8/20 martie 1865. În 5 martie 1865, A. Șaguna a ținut o dizertație în care arăta situația de început a bisericii creștine, făcând referire la Mântuitorul Iisus Hristos și apostoli. Vorbind de dăruire, a arătat că „mănăstirile, fiind urmări faptime ale darurilor spirituale de iubire, dăruite din partea creștinilor spre scopuri bisericești”.⁴⁷ Apoi a făcut referiri la fondurile bisericești care erau formate din: fondul intangibil și fondul clerical. Primul fond s-a format din beneficiile ereditare ale arhiepiscopilor și episcopilor și din veniturile sedisvacanțelor acestora.

Fondul clerical era menit să susțină institutele teologice și venitul profesorilor de teologie, fond a cărui origine rezidă în donațiile arhiepiscopilor, episcopilor și mănăstirilor. A. Șaguna arăta că „românii trebuie să ajungă la pozițiunea mai dinainte a bisericii noastre în monarhia austriacă, la acea pozițiune ce am avut-o în timpul de mai înainte, vrem ca biserica noastră să fie egal îndreptățită cu celelalte biserici, să fim egali îndreptățiti cu frații noștri sârbi”.⁴⁸ De asemenea se arată că românii militează pentru unitatea bisericii ortodoxe și trebuie luate asemenea măsuri ca unitatea Bisericii să fie întărită. Arăta apoi că, diecezele române, a Timișoarei și a Vârșetului, au dat ajutor anual diecezelor sârbești: Budei, Pacrațiului și Carlstadtului și episcopia Baciului a dat ajutor anual episcopiei românești a Aradului. Mitropolia sârbă posedă o biserică catedrală pompoasă, înzestrată din abundență cu odoare, posedă 6 episcopii sufragane cu biserici catedrale, cu reședințe și fond pentru instrucție, 3 institute teologice, va rămâne deci cum s-a arătat în septembrie 1864 cu o parte mare din fondul intangibil și clerical și 22 mănăstiri.⁴⁹

În comparație cu acestea, mitropolia română nu are catedrală, nu posedă odoare bisericești, va avea două episcopii sufragane, din care una posedă reședința foarte modestă, iar în Caransebeș episcopul va avea drept locuință o casă în stare rea.⁵⁰ Mitropolia română va primi o mică parte din fondurile intangibil și clerical, 4 mănăstiri și un institut teologic. Referitor la numărul credincioșilor se arăta că mitropolia sârbă nu are un milion de suflete în vreme ce mitropolia română ce va fi înființată va cuprinde 2 milioane suflete și se va afla în situație defavorizată. Se fac apoi referiri de

⁴⁶ ILARION PUȘCARIU, *op. cit.*, doc. 69, pp. 331-333.

⁴⁷ IBIDEM, doc. 70, pp. 333-335.

⁴⁸ IBIDEM, pp. 336-337.

⁴⁹ IBIDEM, p. 338.

⁵⁰ IBIDEM.

ordin istoric, A. Șaguna arătând că Mitropolia din Carloviț s-a înființat în 1690 pentru națiunea sârbă, iar episcopii sufragani ai Aradului, Timișoarei și Caransebeșului și-au extins jurisdicția nu numai asupra sârbilor, ci și a românilor în teritoriile devastate de turci. Românii s-au supus de bună voie arhipăstorilor sârbi pentru că în acea perioadă, ca și în situația de față, i-a constrâns starea politică.⁵¹ Creștinii ortodocși din Transilvania aveau atunci ierarhi: mitropolitul Varlaam până la 1692, Teofil până în 1697,⁵² 1698 Atanasie Anghel,⁵³ care în 1700 a „căzut în apostasie”.⁵⁴ Din acel an până la 1770, credincioșii ortodocși din Transilvania au rămas fără mitropolit și fără vreun arhipăstor și atunci credincioșii din Ardeal au căutat mângâiere în cele sufletești – o parte la Mitropolia din București și la episcopii din Țara Românească și altă parte la episcopii sârbi din Banat și apoi la Mitropolia din Carloviț în baza dispozițiilor împărătești din 9 și 30 octombrie 1783 nr. 1701. Biserica din Transilvania a primit episcop care, în afacerile dogmatice și spirituale se subordona mitropolitului din Carloviț și sinodului acestuia, de asemenea și episcopul Bucovinei se subordona tot mitropolitului de Carloviț și sinodului acestuia. Episcopii sârbi i-au luat sub scutul lor pe creștinii de naționalitate română și conform canonului VI al sinodului I ecumenic care stipula ca fiecare mitropolie să mângâie pe creștinii mitropoliei învecinate când aceștia n-au episcopi până la eliberarea lor”.⁵⁵ A Șaguna considera că aceste împrejurări faptice au îndemnat mitropolia din Carloviț ca din eparhiile Ineului, mai aproape de Arad și Oradea, să formeze

⁵¹ IBIDEM, p. 339.

⁵² Înaintea lui Teofil au fost: mitropolitul Iosif care a murit la 1682, Ioasaf, Sava II (1684) și Varlaam (1687). Teofil, mitropolit de Alba Iulia a fost hirotonisit episcop la București în 18 septembrie 1692. După alți istorici, la 30 septembrie 1693, de mitropolitul Teodosie. Pentru a obține drepturi egale cu clerul catolic și drepturi politice pentru români, pentru a scăpa de persecuțiile calvinilor la sinodul din 1697 a fost de acord cu semnarea protocolului de unire cu Biserica Romei. Actul semnat nu a fost însă recunoscut de cardinalul Kollonich și drept urmare 12 protopopi absenți de la sinodul amintit au redactat un act special conform diplomei leopoldine din 23 august 1692. Pe când iezuitul Baranyi paroh la Alba Iulia, era la Viena pentru aprobarea protocolului Teofil a murit subit (după unii biografi se pare că a fost otrăvit de calvini), vezi G. BARIȚIU, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, I. Sibiu, 1889, p. 156.

⁵³ Atanasie Anghel a fost consacrat ca episcop la București în 22 ianuarie 1698. A unit biserica românilor din Transilvania cu biserica catolică. Sinodul din 7 octombrie 1698, i-a urmat diploma leopoldină din 16 februarie 1699 prin care se garanta bisericii unite aceleași drepturi cu Biserica Catolică. La 5 septembrie 1700, Atanasie a lansat un nou manifest de unire. Manifestul a fost semnat de mitropolitul Atanasie, 54 protopopi cu 1563 preoți (după Ghe. Șincai, 55 protopopi cu 1583 preoți). Prin cele două diplome imperiale din 1701 Atanasie a fost numit episcop unit și se garantau drepturi egale cu biserica catolică. A murit la 19 august 1713, după ce în 1702 a fost excomunicat de patriarhul Constantinopolului și Teodosie mitropolitul Ungro-Valahiei, vezi AL. POP, *Dezbinarea în biserica românilor din Ardeal și Ungaria (1697-1701)*, București, 1921, pp. 31-72.

⁵⁴ ILARION PUȘCARIU, *op. cit.*, doc. 70, p. 339.

⁵⁵ IBIDEM, p. 340.

eparhia Aradului, că în titulatura mitropolitului de Carloviț se specifica „Arhiepiscop la Carloviț și Mitropolitul întregii națiuni sârbești și românești din țările c.r. austriece”. Fondurile ce s-au creat erau fonduri bisericesti comune, generale în mănăstiri fără deosebire de naționalitate. În mănăstirile din Ungaria serviciul divin se săvârșea în ambele limbi, practică ce a încetat doar de 17 ani, că pe timpul episcopului Maxim Manuilovici (1829-1834) cântările bisericesti în catedralele din Vârșeț se făceau în ambele limbi, profesorii institutelor teologice se numeau după aptitudini și nu după naționalitate, după măsura veniturilor fiecărei episcopii, la înființarea și susținerea unui institut clerical se avea în vedere scopul general al bisericii și nu naționalitatea. În cuvântarea sa, A. Șaguna arăta că însuși fondul este bisericesc și nu sârbesc, la fel și mănăstirile care sunt locul spre folosul tuturor credincioșilor indiferent de naționalitate. Mănăstirile românești au existat înainte de înființarea mitropoliei de la Carloviț, când poporul credincios din Banat era curat numai de limbă română”.⁵⁶ S-a încercat ca mănăstirea Hodoș să fie smulsă de sub jurisdicția românească a Aradului spre a fi subordonată episcopiei sârbe de Timișoara. Cerea ca cele 4 mănăstiri: Hodoș, Bezdin, Sângiorgiu și Mesici, care se află în mijlocul unei populații curat românești, să rămână sub jurisdicția mitropoliei românești. Bazându-se pe adevărul istoric, A. Șaguna arăta că românii au avut în Banat mai multe mănăstiri: 1. Mănăstirea Șemlac; 2. Pe stânca dealului din satul Vărădia ce a fost distrus în secolul XVII; 3. Mănăstirea Partoș ce a fost desființată în urma sinodului de la Carloviț din 1774; 4. Remetea; 5. Morava – desființată în 1774; 6. Bezdin și Sângiorgi înființată în secolul XVI când mitropolia sârbească de la Carloviț, nu exista; 7. Mănăstirea Mesici fondată în secolul XVI pentru români, împreună cu mănăstirea filială Srediștea Mică, care apoi a fost desființată.⁵⁷ Mitropolia din Carloviț ar trebui să restituie mănăstirea Gergetecu din Sirmium unde mai existau încă 12 sârbești, deci, sârbii ar trebui să mai lase românilor una sau mai multe mănăstiri.

Ordinul guvernului din 1852 va contribui la elucidarea acestor probleme de ordin financiar și de proprietate, referitoare la catedrala Sf. Ioan din Arad și la școala și biserica cu hramul Sfinții Petru și Pavel, în ambele folosindu-se limba română și limba sârbă. Poziția Bisericii Ortodoxe din Ungaria a fost stipulată prin art. 27 din 1791, și nu era vorba de naționalitate. Așa de pildă, la un congres național sârb, se convocau pentru alegerea unui arhiepiscop și deputați de naționalitate română, datorită pozițiilor lor egale cu sârbii, mitropolitul era atât al națiunii sârbești, cât și al

⁵⁶ IBIDEM, pp. 340-341.

⁵⁷ IBIDEM, p. 341.

națiunii românești. A. Șaguna, în încheiere, își manifesta încrederea în înțelegera dintre cele două Biserici în rezolvarea diferendelor.⁵⁸

Membrii comisiei care a fost aleasă la sinodul de la Carloviț, pentru analiza fondurilor comune naționale și pentru împărțirea lor națiunilor sârbe și române, au prezentat concluziile la care au ajuns. S-a precizat că la împărțire trebuie să fie luate în considerare fondul clerical a cărui stare activă era la 31 octombrie 1863 de 1.256.314 fl. și fondul intangibil care era de 749.447 fl. Primul fond era destinat înființării și susținerii institutelor clericale în dieceze. Acesta a fost fondat în 1749 pentru școlile arhiepiscopoești și mitropolitane din Carloviț, dar mai târziu, de la 1769 a primit destinații comune. Celălalt fond s-a creat în 1769 pentru a deservi binele public al națiunii și ierarhiei.⁵⁹ Primul fond a avut drept izvoare doar contribuțiile mitropolitului, ale unor episcopi și ale unor mănăstiri comune, preoți și particulari, apoi au intrat în aceste fonduri prețurile lucrurilor donate din partea episcopilor și veniturile provenite din timpul sedisvacanțelor.⁶⁰

Diecezele Timișoara și Vârșeț au contribuit, conform rezoluției din 9 iunie 1787, la susținerea financiară a diecezelor Pacraț, Buda, Carlsdtat, din acel an și până în 1862, deci 74 de ani, anual suma fiind de 6.138 fl. Până în 1811 – 24 de ani, în argint și de atunci, 50 de ani, în valută vieneză, în sumă totală de 270.072 fl. Scăzând o sumă mai mare ca a patra parte pentru populația sârbă a ambelor dieceze, tot mai rămăneau pentru români peste 200.000 fl., ajutorul ce l-a dat dieceza Bacica diecezei Aradului, în sumă totală de 50.820 fl.⁶¹

Cheltuielile cu organizarea congreselor au fost foarte mari, cu toate că românii nu erau reprezentați, dar fiind populație majoritară au avut o contribuție mult mai mare. Din 1707 au fost organizate 20 de congrese. Cel ținut în 1774 a durat 7 săptămâni și a costat 26.700 fl. în argint. Se pune întrebarea cât a costat congresul din 1790 care a durat peste trei luni cu participarea a 100 delegați.⁶²

Școlile clericale din Arad și Vârșeț, până în 1825 n-au primit nici un ajutor, iar din acel an și până în 1842 au primit foarte puțin. Doar din 1843

⁵⁸ IBIDEM, pp. 343-344.

⁵⁹ IBIDEM, doc. 71, pp. 346-347.

⁶⁰ Aceste fonduri nu au fost condiționate atunci când s-au constituit sau când au primit diverse donații. Deci aceste fonduri au avut de la început un caracter comun. Oricum, fondul clerical a fost mai mare datorită contribuției românilor, iar cel intangibil a fost mai mare prin contribuția sârbilor. Din primul fond o sumă mai mare s-a dat românilor pentru școlile lor clericale, iar din cel intangibil s-a dat mai mult sârbilor pentru ajutorarea episcopilor mai slab înzestrate. Deci ambele fonduri se cuvin ambelor națiuni în proporții egale.

⁶¹ IBIDEM, p. 349.

⁶² IBIDEM, pp. 349-350.

au început să primească ajutoare în mod regulat, în vreme ce sârbii au primit din fondul intangibil sume importante.

Din fondul intangibil mai mult de 2/3 erau sumele primite din partea diecezelor române.

S-au luat în considerare trei categorii de cifre: 1) – suma totală ce provenea din a) – partea diecezelor Arad, Timișoara și Vârșeț și b) – din partea părților ierarhiei curat sârbești inclus în fondul clerical precum și sumele incluse în fondul intangibil, 2) – sumele întregi ce au intrat într-un fond sau altul din partea mitropolitului comun, 3) – suma întreagă primită de români sau sârbi din fondul clerical, precum și suma primită din fondul intangibil. Cifra sumelor ambelor fonduri s-a precizat de la început, percepțiile mitropoliei sau ale mitropolitului din ambele fonduri nefiind luate în considerare, fiind neînsemnate.

După conspectul secretarului general, situația se prezenta astfel:

1. fondurile clericale din cele trei dieceze – Arad, Timișoara și Vârșeț, din contribuțiile benevole ale mănăstirilor Bezdin și Sângiorgi de când exista fondul acesta și până la 31 octombrie 1863, erau 87.448 fl.
2. din dieceze, mănăstirile și alte contribuții curat sârbești din aceeași perioadă a rezultat suma de 122.982 fl.
3. din partea arhiepiscopului și mitropolitului a rezultat suma de 21.716 fl.

În acest fond, suma contribuției diecezelor în majoritate române a fost de 87.448 fl. 48 cr., sumă la care se adaugă 10.858 fl., 22 cr. (jumătate din cifra de mai sus era contribuția mitropolitană de 21.716 fl., 45 cr.), deci diecezele în majoritate românești au contribuit cu 98.325 fl., 70 cr. Suma contribuției diecezelor sârbe în acest fond a fost de 122.982 fl., 7 cr., la care se adaugă cealaltă jumătate din contribuția mitropolitană în sumă de 10.858 fl., 22 cr., deci un capital total din partea sârbă de 133.840 fl., 29 cr.⁶³

Percepțiile venite din partea sârbă se rezumau la 7.000 fl. neîncasați (iertăți) din 1776 din partea episcopiei Pacraț din cei 8.000 fl., cu care era datorate 350 fl., sumă dată până în anul 1840 institutului clerical din Pacraț, căruia i s-au dat, până în 1852, 2662 fl., 30 cr. și pentru cel din Carlstadt 227 fl., 30 cr. Și din 1852 până în octombrie 1863 s-au dat pentru Pacraț 7.275 fl. și pentru Carlstadt 4.733 fl., ceea ce pentru sârbi suma se ridică la 20.949 fl.

În ceea ce privește diecezele române, situația cu acest fond era mai complicată. De la înființarea școlilor clericale din Arad și Vârșeț, din 1823 până la 1843, fondurile școlilor s-au administrat separat, dându-se sume peste cele prevăzute: 38.684 fl., 47 cr. pentru școala din Arad și 32.600 fl. pentru școala din Vârșeț.⁶⁴ Cele două institute clericale erau subvenționate și

⁶³ IBIDEM, pp. 352-353.

⁶⁴ IBIDEM, p. 354.

cu fonduri din dieceza Timișoara care a contribuit cu 30.305 fl., 25 cr. până în anul 1842. Din anul 1842/1843 și până în anul 1849 cele două institute clericale au primit 19.455 fl., iar de atunci până în 1863 institutul din Arad a primit din fondul clerical încă 15.422 fl., cel din Vârșeț încă 15.855 fl., la care se mai adaugă sumele de mai sus, rezultând un total de 23.419 fl., 3 cr., diecezele române contribuind cu 54.696 fl., 37 cr., iar cele sârbe cu 20.949 fl., 88 cr. Dacă această sumă mai mică se completează cu suma egală din percepțiile mai mari ce vin din partea diecezelor române, atunci apare pentru români un surplus de 33.746 fl., 37 cr., ce trebuie tratat ca pasiv față de partea sârbă.⁶⁵

S-a făcut apoi precizarea că diecezele române au contribuit cu un capital de 98.000 fl., iar cele sârbe cu un capital de 133.000 fl. Fondul pasiv al diecezelor române era de 33.000 fl., suma totală a fondului clerical ridicându-se la 1.256.000 fl. Din aceste fonduri, după ce s-au făcut scăderile de capital și analiza contribuțiilor, partea sârbă a rămas cu 830.000 fl. iar românii cu 426.000 fl., ce reveneau celor trei dieceze: Arad, Timișoara și Vârșeț, acesta fiind primul mod de analiză propus. În al doilea caz de analiză și calcul rezultă suma de 699.000 fl. pentru sârbi și 556.500 fl. pentru români, iar în al treilea caz de calcul ar rezulta pentru sârbi 713.400 fl. și pentru români 542.600 fl.⁶⁶

Al doilea fond pus în discuție a fost fondul intangibil. În 1776, acest fond avea un activ de 3.138 fl., 53 cr. și a ajuns la 138.004 fl., 41 cr., din care jumătate provenea din fondul mitropoliei. Cele trei dieceze în preponderență românești aveau un capital de 128.464 fl., 24 cr., partea sârbă contribuind cu 156.264 fl., 79 cr. Percepțiile din acest fond: Arad cu 12.717 fl., 92 cr., episcopiile curat sârbești cu 68.614 fl., 87 cr. Mitropolitul a întrebuițat pentru sine din acest fond 3.902 fl., 47 cr., sumă ce nu s-a luat în considerare. Suma totală a fondului intangibil era de 750.000 fl., din care 274.000 fl. revenea românilor și 476.000 fl. sârbilor. Cele trei dieceze românești puteau pretinde din ambele fonduri suma de 800.000 fl.

În legătură cu celelalte fonduri administrate la Carloviț s-au mai făcut precizările: 1) – românii din diecezele Arad, Timișoara și Vârșeț trebuiau să primească jumătate din ceea ce a lăsat mitropolitul Raiacici, 2) – de fondul internațional școlar din Carloviț ce era un fond comun să beneficieze în continuare și tinerii români, 3) – la fel și de fondul de instrucție al episcopiei Aradului în sumă de 7.303 fl. 4) – fondul Bozicianu în sumă de 11 269 fl., 5) – românii să primească suma de 1 484 fl., 91 cr. pentru înființarea unui seminar teologic român așa cum precisase de fapt episcopul Raiacici.⁶⁷

⁶⁵ IBIDEM, pp. 354-355.

⁶⁶ IBIDEM, p. 356.

⁶⁷ IBIDEM, pp. 336-337.

Aceste observații au fost apoi adoptate în conferința din 8/20 februarie 1865. A fost întocmit și un „Proiect de program al bărbaților de încredere români chemați la sinodul general episcopesc din 1864, pentru a proceda la despărțirea ierarhică a românilor de sârbi”.⁶⁸

Obiectivele despărțirii vizau: 1) – diecezele Arad, Timișoara, Vârșeț, bisericile și școlile, bunurile bisericești și școlare, 2) – mănăstirile ce se găsesc în mijlocul românilor: Hodoș, Bezdin, Sângiorgi, Mesici, 3) – fondurile comune administrate de Carloviț.

În dieceza Arad, elementul sârb era de 1, ½ % din populația ortodoxă, de 415.000 suflete, în care din cele 456 de comune nici una nu e curat sârbească, ci doar 6 erau mixte, deci trebuie să revină mitropoliei române. În diecezele Vârșeț și Timișoara elementul românesc era preponderent, la prima 6/7, în a doua 3/8. Pentru aceste două dieceze, românii, au propus despărțirea lor în părțile constitutive, parohia fiind unitatea fundamentală a diecezei, propunându-se să se facă parohii naționale bisericești sau filii.⁶⁹

Pentru a se face organizarea după principiul de naționalitate, se aveau în vedere unele reguli: protopopiatele și comunele bisericești curat românești, indiferent de protopopiat, reveneau mitropoliei române, cele sârbești – mitropoliei sârbe. Sub denumirea „curat” se înțeleg acele protopopiate și comune bisericești în care elementul preponderent era de cel puțin 95% din întreaga populație ortodoxă. Protopopiatele și comunele bisericești amestecate din oricare protopopiat vor reveni acelei mitropolii naționale în care elementul național este preponderent. Sub denumirea termenului de „tot preponderent” se înțelege acel element care este cel puțin cu 50% mai mare decât celelalte. Protopopiatele în care elementul național este nereprezentativ rămâneau în continuare la protopopiatele de care aparțineau în momentul de față, până la constituirea unei comisii oficiale de analiză. Din această categorie făceau parte protopopiatele și comunele bisericești în care proporția elementului național nu e cunoscută.⁷⁰

Bunul diecezan mobil sau imobil, fără a se ține seama de originea lui, aparținea diecezei, de asemenea biserica și școala aparțineau comunei bisericești respective. Clădirile, bisericile, școlile ridicate de privați pe pământul lor erau considerate bunuri naționale potrivit documentelor. Bani și averea comună imobilă destinată scopurilor comune se împărțeau proporțional contribuției pe baza documentelor. Bisericile și școlile care au

⁶⁸ IBIDEM, doc. 72, pp. 359-369.

⁶⁹ IBIDEM, p. 360.

⁷⁰ În 1874 se preciza că erau 3 categorii de comune mixte: 1) nu s-a făcut încercarea de separare pe cale amiabilă și care constituiau majoritatea, 2) despărțirea ierarhică s-a făcut în comune prin bună înțelegere, 3) separarea bisericească urma să se facă pe calea justiției, întrucât nu s-a ajuns la înțelegere.

fost ridicate, întrebuințate și îngrijite în comun, precum și alte averi bisericești și școlare vor reveni elementului preponderent cu obligația de a plăti o despăgubire celeilalte părți.⁷¹

Ierarhia românească urma să primească următoarele protopopiate: din dieceza Vârșeț - Caransebeș, Mehadia, Oravița sau Vărădia și Lugoj. Caransebeșul cu 43 comune curat românești și 50.000 suflete, Mehadia cu 36 comune curat românești și 36.000 români, Oravița cu 38 comune curat românești cu 50.000 români și Lugoj cu 33 comune curat românești cu 36.000 români, Protopopiatul Palanca sau Biserica Albă și protopopiatul Vârșeț cu unele comune în care numărul românilor era preponderent.⁷² Protopopiatul Palanca avea 51 comune, din care 32 erau curat românești, 9 comune mixte, în total 45.000 români, iar în cele 10 comune curat sârbești și 9 amestecate erau doar 16.500 sârbi.⁷³

Protopopiatul Vârșeț avea 40 comune dintre care 25 erau curat românești și 10 mixte, cu 48.000 români, iar în cele 5 comune curat sârbești și în cele 10 mixte numărul sârbilor era de 16.000.⁷⁴

În dieceza Timișoara, protopopiatele curat românești erau: Lipova, Făget, Buziaș, Jebel. Lipova avea 50 comune bisericești, doar una era amestecată cu sârbi, al căror număr se ridica la 500, în vreme ce în celelalte comune numărul românilor era de 50.000. Făget avea 40 de comune curat românești, cu 25 000 locuitori. Buziaș – 34 comune, doar două mixte (600-700 sârbi), numărul românilor era de 40.000. Jebel – 32 comune curat românești, cu 35.000 români.

Protopopiatul Timișoara avea 47 comune bisericești, dintre care 31 erau curat românești și 10 mixte, în care locuiau 50.000 români, în 6 comune curat sârbești și 10 mixte, din care jumătate erau situate în comitatul Torontal, erau 20.000 sârbi.

Protopopiatul Ciacova avea 17 comune, din care 13 erau curat românești și 6 mixte, în care erau doar 12.000 sârbi.

Protopopiatul Cenad – 10 comune curat românești și 3 mixte, cu 22.000 sârbi, în 5 comune curat românești și 3 mixte erau 21.000 români.

⁷¹ În caz că majoritatea nu putea achita despăgubirea pe bază de învoială posesiunea respectivă putea rămâne minorității.

⁷² P. BONA, *Episcopia Caransebeșului*, Caransebeș, 1995, p. 114.

⁷³ IBIDEM, p. 115.

⁷⁴ IBIDEM, p. 116; date despre bisericile ortodoxe din eparhia Caransebeș consemnate în statistica din 15 ianuarie 1757. Pornind de la această statistică au fost folosite apoi date istorice din a doua jumătate a sec. XVIII și până în anul 1939, permițând astfel cunoașterea anului înlocuirii bisericilor de lemn cu cele de zid, hramul bisericii și numele picturului bisericii (sau a unei părți din ea, a iconostasului etc). Majoritatea bisericilor de zid și-au păstrat hramul vechi al bisericii de lemn, au fost însă și cazuri când biserica nou zidită a primit un nou hram.

Protopopiatul Panciova avea 17 comune sârbești și 5 mixte, cu 52.000 sârbi și în 5 comune curat românești și 5 mixte erau 24.000 români.⁷⁵

Protopopiatul Becicherecul Mare cu 15 comune curat sârbești (în reședință erau 1.500 români), sârbi erau 37.000, în 5 comune curat românești inclusiv în Becicherec erau 14.000 români.

Protopopiatul Chichinda Mare, erau 16 comune curat sârbești, cu 54.000 sârbi și două comune curat românești, cu 5.000 români.⁷⁶

În vederea stabilirii caracterului etnic al comunelor urma să se formeze o comisie mixtă, compusă din câte un membru al clerului sârb și unul din partea celui român și câte doi membri laici, care urma să inventarieze toate comunele sub conducerea unui comisar neutru propus de guvern, în granița militară pe lângă participarea organului militar. Comisia urma să funcționeze după un regulament stabilit în comun de sârbi și români sau după o instrucțiune din partea guvernului. Acest lucru necesita urgență, întrucât rezultatul analizei din fiecare comună din ierarhia sârbă, unde elementul român era preponderent cu 5% urma să fie încorporată ierarhiei românești, la fel se va proceda și în cazul comunelor în care elementul sârbesc depășește cu 5%, vor fi încorporate ierarhiei sârbe.

Credincioșii ortodocși care nu aparțineau nici de naționalitatea sârbă și nici de cea română, aveau latitudinea să aleagă între cele două, iar dacă nu se pronunțau în nici o parte, atunci se alipeau majorității.

Atât sârbii rămași la ierarhia română, cât și românii rămași la ierarhia sârbă, aveau dreptul în viitor, dacă puteau plăti despăgubire părții majorității, să-și fondeze parohie națională proprie și să-și clădească biserică și școală proprie. Majoritatea putea să se afilieze la parohia națională din vecinătate și apoi să depindă de propria ierarhie națională. Dacă minoritatea va rămâne în comun și în continuare, în care majoritatea populației este de naționalitate străină, atunci episcopia respectivă are datoria de a se îngriji ca parohii și învățătorii din aceste comune să cunoască limba minorității, pentru a putea sluji liturghia și alte servicii religioase, și să poată învăța copiii în limba lor maternă.

Reședințele din Vârșeț și Timișoara reveneau tuturor credincioșilor. Din dieceza Vârșeț, românii aveau 6/7, iar Timișoara 3/5 părți. La Caransebeș era o reședință episcopală mică, dar numărul credincioșilor români ortodocși se ridica la 600.000 suflete. Se preciza că pentru românii din Banat sunt necesare două dieceze, iar pentru sârbi o dieceză. Dacă sârbii ar dori două dieceze, urma ca una să aibă reședința la Chichinda Mare.

⁷⁵ IBIDEM, p. 101.

⁷⁶ IBIDEM.

Referitor la dieceza Timișoarei, se preciza că populația era preponderent românească, numărul românilor fiind de trei ori mai mare decât al sârbilor, și conform dreptului istoric, bisericesc și civil, drepturile cele mai mari reveneau deci românilor. Întemeierea unei episcopii sârbești la Timișoara ar fi nepotrivită, orașul fiind situat în mijlocul populației românești, sârbii fiind în număr doar de câteva sute și foarte răspândiți. De altfel, înșiși sârbii doreau reședință la Vârșeț, aici existând o frumoasă reședință și cu toate că din averea diecezană românilor le-ar reveni 6/7 părți, ei nu au nici o pretenție. Românii aveau episcopatul lor din vechime cu sediul la Caransebeș. Având în vedere realitățile istorice, românii pretindeau o reședință episcopală la Timișoara, mai ales că pentru 200.000 români, locuitori pe lângă Mureș și până la Tisa, în afară de Timișoara, nu există nici un punct care ar fi apt pentru un scaun episcopal”.⁷⁷

Orașul Vârșeț era potrivit pentru scaunul episcopal sârb. Toate propunerile au fost înaintate împăratului pentru soluționare.

Referitor la mănăstiri s-a făcut remarcă că ele sunt locuri sfinte și școli de evlavie destinate pentru mângâierea creștinilor de religie ortodoxă răsăriteană, cu deosebire a acelor care locuiesc în jurul lor. Ele aparțin poporului și nu pot fi proprietate privată a unei clase de creștini ortodocși, doar dacă există vreun document ce precizează destinația lor expresă. Mănăstirile Bedzin, Sf. George, Hodoș și Mesici, sunt situate în zone curat românești, este deci firesc să aparțină românilor.

De altfel, Șaguna arătase că românii pretind cele patru mănăstiri și „pentru a veni în posesia mijloacelor canonice pentru creșterea, cultivarea și pregătirea acelor preoți pe care ierarhia îi alege pentru demnități bisericești mai înalte”.⁷⁸ În aceste mănăstiri urmau să fie primiți călugări indiferent de naționalitate.⁷⁹

Proiectul se încheia cu o prezentare a fondurilor naționale și anume: fondul clerical ce se ridica, la 31 octombrie 1863, la suma de 256.314 fl. și fondul intangibil, în sumă de 749.447 fl. (fond înființat în 1769). La acestea se adăugau: fondul seminarial Raiacici, fondul aluminal, fondul instrucției aparținător episcopiei de Arad, fondul Bozicianu și sumele încă necontabilizate rămase de la mitropoliții comuni, referitoare la românii din diecezele Arad, Timișoara și Vârșeț. Acest document a fost semnat de A. Mocioni și V. Babeș și a fost prezentat în ședința din 8/20 februarie 1865.

⁷⁷ IBIDEM, p. 108. Cererea de înființare a unei eparhii la Timișoara nu a fost aprobată de împărat. Acțiunea de înființare a eparhiei la Timișoara s-a încheiat în 1939 prin mutarea scaunului episcopal din Caransebeș. La 12 iunie 1940 a fost ales episcop al Timișoarei, Vasile Lăzărescu, confirmat la 24 iunie 1940 și instalat de sărbătoarea Bunei Vestiri (25 martie 1941).

⁷⁸ *Protocolul*, p. 125.

⁷⁹ IBIDEM.

Neajungându-se la înțelegere, tratativele au fost întrerupte, iar delegația română a înaintat în 16/28 februarie o nouă petiție cancelariei imperiale. A. Mocioni s-a adresat opiniei publice, arătând că deși nu s-a ajuns la o înțelegere între români și sârbi „trebuie să susținem și să cultivăm fără patimă și preocupare legăturile de frățietate și solidaritate cu acea națiune. Timpul ne va lămuri referințele și ne va împăca interesele reciproce”.⁸⁰

În 8 iunie 1865 au fost publicate 2 diplome împărătești prin care se înființează eparhia ortodoxă a Caransebeșului și eparhia ortodoxă a Aradului.⁸¹ Referitor la Caransebeș, diploma imperială preciza „iar opidul Caransebeș în care și în timpurile vechi a fost episcopie de ritul greco-ortodox, hotărâm de a-l avea de acum încolo ca scaun și onoare de episcop a cărui eparhie va cuprinde toate parohiile române care se află sau în viitor se vor afla în cercul protopresbiteratelor Caransebeș, Mehadia, Lugoj, Făget, Vărădia sau Oravița, Jebel, Vârșeț, Palanca, Panciova și Ciacova”.⁸²

Pentru nou înființata eparhie a Caransebeșului, a fost numit episcop, prin diploma imperială din 6 august 1865,⁸³ Ioan Popasu, acesta fiind sfințit ca arhiereu în biserica din Rășinari, la 15 august 1865.⁸⁴

În ședința Dietei Ungariei din 6 mai 1868, a fost pus în discuție proiectul de lege privind despărțirea bisericii greco-ortodoxe române de cea sârbă. În plenul ședinței dietei au luat cuvântul: A. Maniu, Ectvoș, Aloisiu Vlad, Sigismund Papp și Al. Mocioni.⁸⁵ Vorbitorii au subliniat necesitatea punerii de acord a funcționării celor două mitropolii cu legislația în vigoare, conservarea drepturilor cetățenilor care nu aparțin nici de mitropolia română și nici de cea sârbă, precum și denumirea bisericii ortodoxe. În ședința din 7 mai au continuat discuțiile asupra legii de despărțire ierarhică. G. Ivanovici a arătat că prin această lege, cea din 1848 nu-și mai avea rostul și se recunoștea congresul național sârb din 1864.⁸⁶ S. Borlea a arătat printre altele că românii au avut mitropoliții lor înainte de venirea sârbilor, făcând referire la mitropolitul Ioan din 1348, cerând ca în textul de lege să se spună

⁸⁰ „Concordia”, 1865, V, nr. 23, p. 89.

⁸¹ NICOLAE POPEA, *op. cit.*, pp. 325-326; ILARION PUȘCARIU, *op. cit.*, doc. 90,91, pp. 396-398.

⁸² I. D. SUCIU, *Nicolae Tincu Velia (1816-1867). Viața și opera lui*, București, 1945, p. 49; ILARION PUȘCARIU, *op. cit.*, doc. 90, pp. 396-397.

⁸³ ANDREI GHIDIU, IOSIF BALAN, *Monografia Caransebeșului*, Timișoara, 2000, pp. 116-117.

⁸⁴ I. D. SUCIU, R. CONSTANTINESCU, *op. cit.*, doc. 512, pp. 868-870; Gramata mitropolitană redată integral și în „Foaia Dicezană”, Nr. 5, 2/14 februarie 1886.

⁸⁵ T.V. PĂCĂȚEAN, *op. cit.*, IV, 1906, pp. 219-223.

⁸⁶ IBIDEM, pp. 223-225.

că mitropolia română „se reactivează” și nu „se înființează”.⁸⁷ Al. Mocioni a subliniat și el faptul că mitropolia greco-ortodoxă română a existat în Transilvania până la sfârșitul secolului XVII, „când mitropolitul de atunci prin acceptarea Unirii a ieșit din sânul bisericii și vechea mitropolie a încetat a exista de fapt, deși nu de jure”,⁸⁸ deci propune și el termenul de „reactivată” în loc de „înființată”. Vorbind de raporturile dintre mitropolia sârbă și cea română, Al. Mocioni era de părere ca în textul de lege să fie menționată expresia „egal îndreptățită”, ea exprimând nu numai raporturile dintre cele două mitropolii, dar având și înțeles de drept public.⁸⁹ Sigismund Papp, într-un discurs bine documentat, a arătat printre altele că în timpul ierarhiei sârbe, românii cu toate că erau majoritari, nu au putut să-și folosească limba în biserică, iar episcopii au fost numai sârbi. Românii „nu au fost primiți nici măcar de călugări” de teama ca nu cumva să ajungă episcopi. Sârbii au venit în Transilvania pentru a scăpa de turci și, mai târziu, după 1700, când Atanasie a trecut la religia unită „cu toate că mai mulți au rămas pe lângă legea veche”, până la 1812, guvernele de atunci au împiedicat în Ardeal alegerea de episcop, românii fiind obligați a se alipi sârbilor.⁹⁰ Vorbitorul a arătat în continuare că „era mai bine dacă românii rămâneau singuri decât să meargă la sârbi”, pentru că „n-au avut la ei nici o îngrijire, ci numai asuprire”.⁹¹

În ședința din 8 mai 1868 au fost discutate mai multe moțiuni, I. Pușcariu și Ș. Papp insistând pentru păstrarea în textul legii a expresiei „națională” pentru biserica românească, iar G. Ioanovici a insistat ca denumirea congresului român să fie congres național.⁹²

După alte discuții, în ședința din 9 mai legea a fost votată și trimisă camerei superioare, care a început discutarea ei în 16 mai. Între alții a vorbit și patriarhul sârb Mașirevici, care a subliniat că nu se opune proiectului de lege, dar ar fi dorit să facă unele schimbări și anume: în titlul legii să se stipuleze „celor de legea răsăriteană ortodoxă și nu greco-orientală”,⁹³ arătând apoi că proiectul de lege i-ar favoriza pe români, fiind nemulțumit de ruperea mitropoliei române de cea de Carloviț și că acesteia nu i se accentuează superioritatea. Dorea de asemenea să schimbe expresia „egal îndreptățită”, cu „de sine stătătoare”.⁹⁴

⁸⁷ IBIDEM, p. 227.

⁸⁸ IBIDEM, p. 228.

⁸⁹ IBIDEM; Aurel Maniu și Ioan Pușcariu au susținut în cuvântul lor de asemenea termenul de „egal îndreptățită”.

⁹⁰ IBIDEM, p. 231.

⁹¹ IBIDEM.

⁹² IBIDEM, p. 241.

⁹³ IBIDEM, p. 257.

⁹⁴ IBIDEM, p. 258.

Legea a fost aprobată în 28 mai 1868 și cuprindea următoarele articole:

- legalizarea congresului național sârb de la Carloviț din 1864-1865;
- constituirea mitropoliei de sine stătătoare pentru românii de religie greco-orientală, egală cu cea a sârbilor, înălțarea episcopiei greco-orientale din Transilvania la rang de arhiepiscopie, conform art. 10, din legea din 1791;

- împăratul avea dreptul de a supraveghea, conform constituției, activitatea celor două mitropolii. Congresele bisericești vor decide asupra problemelor interne bisericești, școlare, administrative prin propriile lor organe în baza statutelor ce vor fi emise de congrese și aprobate de împărat;

- credincioșii ambelor mitropolii aveau dreptul de a-și organiza congresele lor bisericești;

- guvernul era împuternicit de a convoca cât mai curând congresul național bisericesc sârb, prin arhiepiscopul și patriarhul sârb, care în afară de arhieriei va cuprinde 25 deputați clerici și 50 laici din care 25 din confiniile militare;

- guvernul va convoca congresul național bisericesc român de religie greco-orientală, care după propunerea sinodului, va cuprinde în afară de arhieriei, 30 deputați clerici și 60 laici, din care 10 din confiniile militare;

- prima problemă a celor două congrese bisericești ce se vor convoca, trebuia să stabilească modul de organizare al congreselor cu încuviințarea împăratului;

- problemele în litigiu dintre cele două episcopii se vor înainta judecătoriei ce va fi desemnată de împărat;

- credincioșii de religie greco-orientală, care nu sunt nici de limbă sârbă, nici de limbă română, rămâneau mai departe în drepturile avute până acum, administrându-și afacerile comunale bisericești și școlare cu întrebuintare liberă a limbii rituale, precum și administrarea averilor și fundațiilor bisericești;

- dispozițiile paragraf. 8, art. 20 din 1848 care sunt contrare cu această lege se abrogă.⁹⁵

Pe baza acestei legi, s-a întrunit în 16/28 septembrie 1868 primul Congres Național al Mitropoliei din Transilvania, cu 90 deputați, 30 clerici și 60 mireni, având în program votarea „Statutului Organic al Bisericii ortodoxe române din Ungaria și Transilvania”,⁹⁶ ce conținea normele după care avea să se conducă Biserica Ortodoxă Română din Monarhia Austro - Ungară până la Marea Unire de la 1 Decembrie 1918.

⁹⁵ IBIDEM, pp. 263-264.

⁹⁶ MIRCEA PĂCURARIU, *art. cit.*, pp. 838-839.

Separarea ierarhică și înființarea Mitropoliei de la Sibiu, cu cele două episcopii sufragane la Caransebeș și Arad, va avea urmări importante pentru dezvoltarea Bisericii Ortodoxe Române în toate sferile de activitate. În condițiile dominației străine, Biserica și școlile confesionale române patronate și susținute de Biserică erau singurele instituții în care se putea vorbi și scrie românește, acestea fiind tot atâtea căi pentru menținerea și apărarea ființei naționale a poporului român.

Orașele de reședință ale celor două episcopii, Aradul și Caransebeșul, vor deveni în scurt timp cele mai importante centre ale luptei de emancipare națională și culturală a poporului român din Monarhia Austro-Ungară.

Abstract: The Actions of the Romanians from Transylvania and Banat for the Hierarchical Separation from the Serbian Church. The Synod from Carlova (1864-1865)

The most important achievement of the Orthodox Romanians from Transylvania and Banat happened in the 19th century, with the restauration of the Metropolitan Church of Transylvania and with the resetting up of the Caransebeș Bishopric. This happened after years of national fights, which were carried out as hundreds of petitions and delegations, that showed the emperor from Wien the Romanians ferm desire of having a freestanding church, organised administratively after principles of language and ancestry. This aspect was owed by the dependency to the Ortodox Serbian Church, which for over one hundred years had governed the ecclesiastic destinies of the Romanians from Transylvania and Banat. The first attempts of obtaining autonomy of the Transylvanian Ortodox Church can be found in the memoir put together at the Blaj Assembly from May 3/15, 1848.

TEOLOGIA HARULUI DIVIN ÎNAINTE DE SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA*

P.S. VARSANUFIE PRAHOVEANUL,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie

Cuvinte cheie: *harul divin, Sfântul Grigorie Palama, isihasmul, experiență extatică*

Keywords: *the divine grace, Saint Gregory Palamas, hesychasm, ecstatic experience*

Primele elemente ale unei teologii a harului dumnezeiesc pot fi întâlnite în scrierile Sfinților Părinți, în mod special în secolul al patrulea, atunci când Biserica a fost nevoită să răspundă ereziei pnevmatomahe. Trebuie precizat că în primele trei veacuri limbajul teologic nu era suficient de nuanțat, el fiind impregnat de textele Sfintei Scripturi, atenția Părinților apostolici și a apologeților fiind îndreptată în special în redarea nealterată și directă a textului revelat. Așa se face că nu era încă trasată o linie de demarcație foarte clară între Persoana Duhului Sfânt și harul dumnezeiesc, împărtășit credincioșilor de către Duhul Sfânt. Doar atunci când ereticii secolului al patrulea L-au coborât pe Duhul Sfânt la nivelul creaturilor, așa cum procedaseră arienii cu Persoana Fiului, Părinții Bisericii au început să facă distincția între har ca lucrare a Duhului Sfânt de Persoana Lui, afirmând că întrucât harul este superior creației, deoarece o sfințește și o transfigurează, atunci și Autorul harului trebuie să fie o Persoana dumnezeiască. „Discuțiile din secolul al IV-lea privitoare la dumnezeirea Duhului Sfânt au rămas într-un context soteriologic, existențial. Deoarece lucrarea Duhului Sfânt conferă „viață în Hristos”, Duhul nu poate fi creatură. El este într-adevăr deoființă cu Tatăl și cu Fiul. Acest argument a fost utilizat atât de Sf. Atanasie în *Epistolele* sale către Serapion, cât și de Sf. Vasile cel Mare în celebrul său tratat *Despre Duhul Sfânt*”.¹

Pentru a demonstra și apăra dumnezeirea Duhului Sfânt Părinții capadocieni au afirmat că orice lucrare dumnezeiască își are originea în Tatăl, se manifestă prin Fiul și se împărtășește făpturilor create prin Duhul Sfânt. Iar dacă toate Persoanele trinitare au aceeași lucrare înseamnă că dețin aceeași ființă și sunt, prin urmare, consubstanțiale.

Vom căuta în cele ce urmează să identificăm și să analizăm acele

* Referat susținut în cadrul Școlii doctorale a Facultății de teologie, Universitatea din Craiova, sub îndrumarea IPS Acad. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, care a dat și avizul publicării.

¹ JOHN MEYENDORF, *Teologia Bizantină*, Traducere de Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Ed. IBMBOR, 1996, p. 225.

locuri din operele unor Sfinți Părinți în care se dezvoltă, chiar și la un nivel redus, teologia harului divin, cea care avea să cunoască o sistematizare definitivă abia în secolul al patrusprezecelea, prin contribuția inestimabilă a Sfântului Grigorie Palama.

Sfântul Vasile cel Mare

Întrucât harul divin nu era contestat de eretici, Sfântul Vasile cel Mare se servește de realitatea și mai ales de efectul său, care este sfințirea creației, pentru a demonstra că Cel ce împărtășește harul este Dumnezeu adevărat, nu o creatură, de vreme ce El împărtășește viața tuturor făpturilor „fiindcă El trăiește nu pentru că i-a dăruit cineva viața, ci pentru că El (însuși) este dătătorul vieții”.² În acest context pneumatologic harul este definit ca aparținând Duhului Sfânt,³ ca instrument prin care s-au lucrat faptele mântuitoare ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, prin care orice om are părtășie „cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt”, expresie foarte des folosită de Sfântul Vasile cel Mare. „Desigur, există o singură dumnezeire și o singură dumnezeiască lucrare sau energie, conducând omenirea către singura țintă a îndumnezeirii; dar funcțiunile ipostatice ale Fiului și ale Duhului nu sunt identice. Harul dumnezeiesc și viața dumnezeiască formează o singură realitate, dar Dumnezeu este Treime iar nu o ființă (ousia) impersonală, cu care omenitatea ar fi chemată să se contopească. Astfel, tradiția creștină bizantină cere să se distingă la Dumnezeu între Ființa cea Una și neapropiată, cele trei Ipostasuri și harul sau energia prin care Dumnezeu intră în comuniune cu făpturile”.⁴ Numai pe baza acestei distincții, care nu înseamnă separație, între ființă și energii în Preasfânta Treime, Sfântul Vasile cel Mare s-a distanțat concomitent de panteismul păgân și de viziunea deistă, separatoare între Dumnezeu și om, specifică altor religii.

Elemente nesistematizate ale unei teologii a harului se întâlnesc nu numai în opera *Despre Duhul Sfânt*, ci și în diferitele *Omilii* ale Sfântului Vasile cel Mare, în care harul este raportat la fiecare din Ipostasele Preasfintei Treimi, la ființa divină dar și la Evanghelie sau în general la Sfânta Scriptură. În ultimul caz harul dumnezeiesc este pus în antiteză cu destoinicia celui ce interpretează adevărul revelat biblic, deoarece lui i se datorează faptul că „cele scrise în Scriptură sunt ușor de înțeles dar și dulci

² SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, Traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în col. „PSB”, vol. 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 38.

³ IBIDEM, pp. 52, 55, 56.

⁴ JOHN MEYENDORF, *Teologia Bizantină*, p. 231.

și plăcute celor care preferă adevărul în locul ipotezelor”.⁵ În alt loc Sfântul Vasile indică eficiența lucrării harului în Taina Sf. Botez: „Psalmistul numește aici (Psalmul 28, 10) potop harul botezului; căci sufletul care și-a spălat păcatele prin botez și a fost curățit omul cel vechi, sufletul acela este pe viitor potrivit pentru a fi locuință a lui Dumnezeu în Duhul”.⁶ Necesitatea absolută a harului în îndreptare este pusă aici în evidență, ca început al unei vieți noi, al unirii spirituale cu Dumnezeu, al umplerii de Duhul înfierii, în ultimă instanță ca pârgă a îndumnezeirii. Pe de altă parte dimensiunea sacramentală a împărtășirii harului dumnezeiesc, pe care o afirmă marele ierarh capadocian, este fundamentată pe Revelație și de aceea ea nu a fost negată de ereticii pnevatomahi, fiind prea evidentă în Noul Testament și în Tradiția Apostolică.

Pentru o eficiență sporită a harului este însă necesară virtutea blândeții, adică depășirea oricărei tulburări interioare, eliberarea de orice patimă. Aceasta nu înseamnă că virtutea este doar opera omului, ci că ea atestă deja o prezență anterioară a harului, care face începutul mântuirii. Parafrazându-l pe proorocul David (Psalmul 131, 1) Sf. Vasile confirmă realitatea acestui adevăr de credință: „Am luat acest har de la Dumnezeu pentru că am fost blând”.⁷ Harul vine în acest caz și ca o răsplată pentru angajarea responsabilă a omului în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu câștigarea virtuților. Într-o altă omilie Sfântul Vasile declară că însăși viața veșnică nu este dată „ca o datorie a lui Dumnezeu pentru faptele lor (ale dreptilor n.n.), ci oferită ca un har de Dumnezeu, Marele Dăruitor, celor ce au nădăjduit în El”.⁸

Un aspect al harului, mai puțin întâlnit la alți autori patristici, pe care îl descoperim la Sfântul Vasile cel Mare, îl reprezintă cel de revelator al destinului creației, acela de a sluji omului, de a i se oferi ca jertfă sau ca dar: „Toată creația ne oferă daruri, datorită harului bogat și îmbelșugat făcut nouă de Dumnezeu, binefăcătorul nostru”.⁹ Harul, pe care îl primim în mod gratuit de la Dumnezeu, fiind cel mai mare dar pe care îl putem primi ca fapte raționale de la Dumnezeu, ne ajută să descoperim calitatea de daruri adresate nouă tuturor lucrurilor create, prin care Dumnezeu ne arată iubirea și purtarea Sa de grijă.

Nu trebuie omise nici referirile, destul de numeroase, la Mântuitorul

⁵ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii și Cuvântări*, Traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, col. PSB, vol. 17, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 97.

⁶ IBIDEM, pp. 234-235.

⁷ IBIDEM, p. 264.

⁸ IBIDEM, p. 343.

⁹ IBIDEM, p. 394.

Hristos ca izvor al harului, în paralel cu cele în care Duhul Sfânt este considerat Dăruitorul harului. În primul caz accentul este pus pe unirea intimă a sufletului cu Hristos-Domnul, echivalentă cu o sălășuire a Lui în El, prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt: „De vei asculta de dreapta rațiune, vei ști cum să te bucuri pururea, cum să te rogi neîncetat, cum să mulțumești pentru toate [...] ca în toate privințele să fii desăvârșit, cu ajutorul Sfântului Duh și cu sălășuirea harului Domnului nostru Iisus Hristos”.¹⁰ Se poate observa că din perspectiva lucrării harului asupra persoanei umane, cele două iconomii, a Fiului întrupat și a Duhului Sfânt, se întrepătrund, ceea ce demonstrează pe de o parte unicitatea harului divin, care izvorăște din ființa divină iar pe de altă parte rezultatul unitar al celor două iconomii, mântuirea sau desăvârșirea omului renăscut în Hristos prin Duhul Sfânt.

Diferitele aspecte ale lucrării harului în procesul mântuirii subiecte întâlnite în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, la care s-ar putea adăuga și altele vor fi preluate de alți Părinți, în primul rând ceilalți capadocieni, și amplificate, adâncite și ulterior sistematizate, așa încât spre sfârșitul perioadei patristice principalele capitole ale învățaturii despre har erau deja stabilite.

Sfântul Grigorie de Nyssa

Cel mai apropiat Părinte bisericesc de Sfântul Vasile a fost Sfântul Grigorie de Nyssa, care va continua lupta fratelui său de apărare a dumnezeirii Duhului Sfânt, și care se referă la lucrarea harului în vremea Legii Vechi, prin care se întăreau proorociile, se manifesta grija lui Dumnezeu față de poporul ales sau se făcea cunoscută prin preoția lui Aaron. În experiența unică a lui Moise în fața rugului aprins, acesta simte că „harul luminii se îndrepta spre amândouă simțurile: el lumina vederea cu strălucirea razelor, iar auzul i-l lumina cu învățături nemuritoare”.¹¹ Atât în „Viața lui Moise”, cât și în „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor”, Sfântul Grigorie de Nyssa raportează lucrarea harului și la viața launtrică, înțelegându-o ca temei al unirii sufletului desăvârșit cu Dumnezeu. Prin urmare se vorbește despre har cu referire la lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu dar și ca anticipare sau preînchipuire a unirii dintre Mirele Hristos și fiecare suflet renăscut din Legea harului.

În Legea Veche poporul ales sub conducerea lui Moise se împărtășește pentru prima dată de harul dumnezeiesc prin cele zece porunci, deși într-o primă fază se arată nevrednic de primirea lui. Sfântul Grigorie,

¹⁰ IBIDEM, p. 398.

¹¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, Traducere de Pr. Ioan Buga, în col. PSB, vol. 29, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 26.

relatând momentul primirii Legii Vechi afirmă că „harul a fost împiedicat de popor încă înainte de a coborî legiuitorul, fiindcă s-a lăsat atras de slujirea la idoli”.¹² Doar după ce Moise avea să curățească poporul, vor fi aduse alte table ale Legii, prin poruncile dumnezeiești pe care le vor respecta, primind ajutorul harului divin pentru a se feri de păcate. În același context istoric Sfântul Grigorie de Nyssa menționează și harul preoției, acordat de Dumnezeu lui Aaron și seminției lui, care a fost pentru început desconsiderat de israeliți și a fost necesară pedeapsa lui Dumnezeu pentru ca ceilalți să se cumițească. „Iar pentru a se încredința oamenii și mai mult că harul preoției vine de sus celor învredniciți, s-a adus câte un toiag de la căpetenia fiecărei seminții, fiecare fiind însemnat cu numele celui ce l-a dat. Între ele era și cel al arhiereului Aaron. Și fiind așezate acestea în fața altarului, prin ele se arată poporului hotărârea lui Dumnezeu cu privire la preoție. Căci din toate numai toiagul lui Aaron a înflorit și numai din acest toiag a odrăslit și s-a copt un fruct”.¹³ Profetia făcută prin intermediul toiagului lui Aaron, deopotrivă mesianică și mariologică, indică în mod clar venirea Preotului celui Mare, izvorul întregii preoții, vechi și nou-testamentare. Iar harul pe care îl va aduce prin Întrupare, jertfă și Înviere, Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este deplin desăvârșitor, sfințitor și îndumnezeitor.

O altă referire la lucrarea harului divin o face Sfântul Grigorie de Nyssa atunci când subliniază semnificația morală a minunii făcută de Moise în Egipt prin întunecarea soarelui, ca pedeapsă pentru împietrirea inimii lui Faraon, în sensul că virtutea izvorăște lumină în timp ce păcatul atrage întunecarea conștiinței: „De fapt, potrivit istoriei, nu din cauza vreunui zid sau a vreunui munte ce ar fi împiedicat vederea și ar fi umbrit razele, evreii s-au bucurat de lumină, iar ceilalți nu simțeau harul ei. Astfel, stând în puterea tuturor viața luminoasă, unii umblă în lumină iar alții sunt duși prin faptele răutății spre întuneric, nefiind luminați de lumina virtuții”.¹⁴ În calitate de teolog mistic al Ortodoxiei Sfântul Grigorie de Nyssa accentuează mai puțin dimensiunea sacramental-liturgică a lucrării harului, așa cum am văzut că procedează Sfântul Vasile cel Mare. În schimb el acordă o importanță majoră edificării spirituale prin efortul ascetic și prin cunoașterea lui Dumnezeu prin curăția inimii, prin luminarea Duhului Sfânt și prin unirea tainică cu Hristos. Aceeași idee este reluată de Sfântul Grigorie atunci când interpretează duhovnicește trecerea prin Marea Roșie a poporului israelit, sub călăuzirea unui nor: „Iar acest nume de nor dat

¹² IBIDEM, p. 35.

¹³ IBIDEM, p. 37.

¹⁴ IBIDEM, p. 54.

Conducătorului a fost înțeles de cei dinainte de noi ca harul Duhului Sfânt, care conduce pe cei vrednici spre bine. Cel ce urmează acestui Conducător trece prin apă, căci Conducătorul deschide El însuși calea. Prin El se câștigă siguranța în libertate, în vreme ce cel care îl urmărește pentru a-l readuce în robie pierde în apă”.¹⁵ Fără puterea harului care eliberează de patimi și curăță sufletul de întinăciunea patimilor, viața spirituală nu se poate consolida sau adânci, fiindcă libertatea nu este asigurată pentru credincios decât de harul Duhului Sfânt.

În același plan al desăvârșirii personale Sfântul Grigorie relaționează lucrarea harului cu credința, înțeleasă ca deschidere a sufletului către comuniunea cu Dumnezeu. În acest sens harul este primit pe măsura credinței, adică pe măsura deschiderii ființei lui spre primirea în deplină libertate a harului: „Proorocul se ruga să i se sădească o inimă curată, din care vine în sân laptele dumnezeiesc, cu care se hrănește sufletul, care soarbe, pe măsura credinței, harul”.¹⁶ Împărtășirea harului divin nu se face în mod arbitrar, ci în funcție de capacitatea persoanei de deschidere spirituală spre comuniunea liberă cu Mântuitorul Hristos, prin Duhul Sfânt. Cu cât omul se curățește interior sau se eliberează de patimi, harul se poate sălășlui tot mai adânc în el, transformându-l din interior sau luminând conștiința lui în aceeași măsură cu mintea, care va putea să străvadă pe Hristos prin toate cele create.

Primirea harului de către Apostoli la Cincizecime a reprezentat, în opinia Sfântului Grigorie de Nyssa, începutul revărsării lui în umanitate, la care au contribuit înșiși Sfinții Apostoli, care n-au reținut doar pentru ei lucrarea Duhului, ci l-au transmis cu generozitate ucenicilor lor și tuturor credincioșilor în Biserică: „Căci cei dintâi care au fost învățați prin har și au fost înșiși văzători și slujitori, nu au mărginit binele la ei, ci au trecut același har prin predare și celor de după ei”.¹⁷ Taina harului divin se descoperă celor credincioși, care primesc în ei duhul comuniunii frățești, fiindcă Duhul Sfânt este Duhul comuniunii treimice și al comuniunii bisericești.

O altă dimensiune a harului divin descrisă de Sfântul Grigorie de Nyssa este cea gnoseologică, harul constituind lumina în care sufletul îl poate cunoaște pe Dumnezeu: „Căci strămutându-se sufletul de la rătăcire la adevăr, se preface și chipul vieții după harul luminos”.¹⁸ Dacă păcatul aduce întuneric în mintea și în inima omului, harul este cel care alungă întunericul necunoștinței dar și întunericul imoralității și al urii dintre oameni. O dezvoltare mult mai amplă a învățaturii despre har ca lumină dumnezeiască,

¹⁵ IBIDEM, p. 61.

¹⁶ SFANTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *vol. cit.*, p. 127.

¹⁷ IBIDEM, p. 131.

¹⁸ IBIDEM, p. 134.

lumina zilei a opta, o va face Sfântul Maxim Mărturisitorul și după el Sfântul Grigorie Palama. Deocamdată să reținem că este specific marilor mistici răsăriteni să elaboreze o adevărată teologie a luminii dumnezeiești, atrăgând atenția asupra arcului mistic al sufletului spre Împărăția luminii celei neînserate. Această teologie are însă și o dimensiune sacramentală certă, fiindcă Sfântul Grigorie de Nyssa nu uită să menționeze faptul că harul aduce pentru prima dată lumină în sufletul omului în Taina Sfântului Botez și deci putem vorbi despre „harul luminător al Botezului”,¹⁹ care trebuie păstrat cu sfințenie toată viața. Concomitent el este numit și „harul libertății”, deoarece în baia Botezului omul redevine cu adevărat liber să conlucreze cu harul, să facă binele și să evite răul.

O ultimă considerație, de altfel foarte importantă, o aflăm la Sfântul Grigorie de Nyssa cu privire la lucrarea înnoitoare a harului în viața omului, la capacitatea harului de a configura persoana umană după chipul lui Hristos, prin puterea Duhului Sfânt. În acest sens el afirmă că „viața duhovnicească și nematerială își ia forma prin harul Sfântului Duh”,²⁰ arhitectul tainic dar eficient al hristificării și al pnevmatizării celui credincios.

După depășirea perioadei luptelor cu pnevmatomahii în scrierile Sfinților Părinți din răsărit lucrarea harului va fi raportată alternativ la Persoana Fiului întrupat și la Persoana Duhului Sfânt, în funcție de scopul urmărit; va prevala însă contextul hristologic, deoarece ereziile hristologice sunt doar la început iar modul tainic al unirii ipostatice va trebui explicat și cu referire la unirea neconfundabilă a celor două lucrări, divină și umană în Persoana Mântuitorului Hristos.

Sfântul Ioan Gură de Aur

Școala teologică din Antiohia Siriei, căreia îi aparține Sf. Ioan Gură de Aur, nu a suferit influențele filosofiei elenistice, așa cum a fost cazul cu cea din Alexandria Egiptului. De aceea a rămas fidelă interpretării istorice a Sfintei Scripturi, punând accentul pe realitatea firii umane a Mântuitorului Iisus Hristos și „rămânând străină oricărei atingeri din partea intelectualismului grec”.²¹ Din această perspectivă antropologică se va acorda o foarte mare importanță voinței omenești, atât în ceea ce privește Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, cât și persoana credinciosului, angajată în procesul îndreptării. Fără să diminueze în vreun fel importanța harului dumnezeiesc Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază relația interioară dintre faptele bune,

¹⁹ IBIDEM, p. 136.

²⁰ IBIDEM, p. 211.

²¹ VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Traducere de Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 79.

ca expresie a credinței și harul dumnezeiesc, cu ajutorul căruia credinciosul este capabil să realizeze aceste fapte. Într-una dintre *Omiliile la Matei* el susține că prin grija continuă pentru mântuire „vom atrage asupra noastră și mai mult harul lui Dumnezeu, pentru că privirea noastră va fi și mai pătrunzătoare [...] Așadar avem nevoie de minte limpede și de har duhovnicesc ca să ne urcăm la acea înălțime”.²² Cu alte cuvinte în procesul mântuirii subiective harul primit la Botez devine tot mai prezent în sufletul credinciosului pe măsura săvârșirii faptelor bune, ceea ce echivalează cu o deschidere tot mai mare a voinței și a firii umane lucrării mântuitoare a Duhului Sfânt, concretizată în împărțășirea harului sfințitor.

Lucrarea harului dumnezeiesc s-a manifestat mai întâi în perioada Vechiului Testament, însuflind pe proorocii, care Îl vesteau pe Mesia. În Noul Testament, însă, putem vorbi de adevărata venire a harului, care se datorează întrupării Fiului lui Dumnezeu. Primul vas al acestei veniri a harului este Sfânta Fecioară Maria, în persoana căreia „se arată semnele viețuirii celei înalte”.²³ Sunt indicate aici de către Sfântul Ioan Gură de Aur efectele harului sfințitor, manifestate în modul de viațuire al Sfintei Fecioare, cea care a fost ferită de păcate personale. După împlinirea operei de mântuire a Fiului lui Dumnezeu întrupat acest mod de viațuire va deveni accesibil tuturor creștinilor, desigur nu în sensul imposibilității săvârșirii de păcate personale, ci al posibilității împlinirii poruncilor lui Dumnezeu și al edificării unei vieți morale, pline de sfințenie. Acest lucru era cu neputință înainte de „venirea harului”,²⁴ atunci când cei care nu-L cunoșteau pe adevăratul Dumnezeu săvârșeau nenumărate fărădelegi. Acum, însă, sunt mai condamnabili creștinii care, neluând seama la abundența harului, se întorc la o viață păcătoasă, mai ceva decât păcătoșii cei dinaintea venirii harului.

Ca un specific al teologiei harului la Sfântul Ioan Gură de Aur, de altfel nu foarte dezvoltată, vom reține insistența cu care afirmă că Mântuitorul Hristos a adus harul dumnezeiesc și Lui se cuvine să-I mulțumim pentru aceasta. Este adevărat că pot fi identificate în opera sa și numeroase locuri unde Duhul Sfânt este considerat Cel care împărțășește harul, începând cu momentul Cincizecimii, dar cu toate acestea există o preferință pentru centralitatea Mântuitorului Hristos în lucrarea harului sfințitor. În acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur ține să precizeze, atunci când analizează predica profetică a Sfântului Ioan Botezătorul, că prin cuvintele „Vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc” Înaintemergătorul

²² SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri Partea a treia Omilii la Matei*, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, Ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 33-34.

²³ IBIDEM, *Omilia a IV-a*, p. 52.

²⁴ IBIDEM, *Omilia a XXXVII-a*, p. 460.

Domnului „scoate la iveală puterea și belșugul harului”.²⁵

Originea harului este cerească, deoarece Hristos este Cel care trimite în lume pe Duhul Sfânt de la Tatăl și de aceea scopul harului este de a curăți pe oameni de păcate, pentru a-i face vrednici de o viață cerească: „Deschizându-se porțile de sus, trimițând de acolo Duhul și chemându-ne în patria cea din ceruri, Hristos ne duce de la vechea viață la noua viață. Nu numai că ne cheamă, ci ne dă și cea mai mare vrednicie. Nu ne-a făcut îngeri și arhangheli, ci fii ai lui Dumnezeu, fii iubiți; și astfel ne dă să moștenim cerul”.²⁶ Textul citat anterior ne explică preferința Sfântului Ioan Gură de Aur pentru relaționarea harului divin de Persoana Mântuitorului Hristos, deoarece scopul urmărit este acela ca prin har să obținem înfierea, pe care El ne-a adus-o. În același timp tot din acest text rezultă în mod foarte clar că prin har lucrează Hristos Însuși, fapt ce va permite mai târziu teologiei ortodoxe să afirme că Săvârșitorul nevăzut al Sfintelor Taine este Însuși Mântuitorul.

Într-un alt context Sfântul Ioan Gură de Aur va interpreta cuvintele Mântuitorului adresate Ucenicilor „Așa să lumineze lumina voastră” (Matei 5, 16), ca reprezentând virtutea creștină, la care omul poate ajunge prin har, credință și fapte bune: „Omul virtuos strălucește ca și cum ar fi scaldat de razele soarelui, ba încă mai strălucitor chiar decât razele soarelui; că nu-și trimite numai pe pământ lumina sa, ci depășește chiar cerurile”.²⁷ Prin această lumină pe care o vor împărtăși oamenilor Sfinții Apostoli trebuie înțeleasă lumina cunoașterii lui Dumnezeu, adică aceea a Revelației divine, concomitent cu lumina credinței și lumina faptelor bune, prin toate făcându-se prezentă lumina necreată a harului divin. Creștinul devine prin aceasta el însuși putător de lumină, alungând de la sine întunericul necunoașterii, odată cu întunericul păcatelor.

O altă învățătură dogmatică despre harul divin dezvoltată de Sf. Ioan Gură de Aur este aceea a gratuității lui, în sensul că Dumnezeu îl oferă în mod gratuit tuturor și nu ca o răsplată pentru anumite merite. Așa se explică faptul că în perioada Legii Vechi au fost oameni, care s-au învrednicit să primească harisme ale Duhului Sfânt, fără ca ei să strălucească prin credință sau fapte bune: „Balaam era străin și de credință și de viață îmbunătățită; cu toate acestea prin el a lucrat harul lui Dumnezeu spre îndreptarea altora. Faraon la fel; cu toate acestea și prin el Dumnezeu a arătat cele viitoare. Nabucodonosor apoi, marele călcător de lege, și prin el Dumnezeu a descoperit cele ce aveau să se întâmple după multe generații. Baltazar, fiul

²⁵ IBIDEM, *Omilia a XI-a*, p. 137.

²⁶ IBIDEM, *Omilia a XII-a*, p. 150.

²⁷ IBIDEM, *Omilia a XV-a*, p. 188.

acestui, a întrecut pe tatăl său în fărădelegi, dar și prin el Dumnezeu a arătat cele viitoare, rânduind lucruri mari și minunate”.²⁸ Prin această învățătură se afirmă libertatea totală sau infinită a lui Dumnezeu, excluzându-se orice determinism în acordarea harului divin iar pe de altă parte caracterul de dar pe care îl deține același har divin. Pentru a întări și mai mult adevărul că Dumnezeu lucrează prin unii oameni asupra altora, chiar dacă cei dintâi sunt nevrednici de harul Său, Sfântul Ioan Gură de Aur utilizează exemple concrete și din Legea Nouă: „Mulți credincioși au primit harisme, de pildă harisma de a scoate demoni, deși nu erau cu Hristos, cum a fost Iuda. Iuda era rău, dar avea harisma de a scoate demoni... Pentru că nu toți oamenii sunt destoinici în toate, ci unii au viața curată, dar nu au credința la fel, iar alții, dimpotrivă, Domnul și îndeamnă pe unii prin alții, ca aceia cu viață curată să aibă multă credință, iar cei cu credință să aibă și viață curată, tocmai pentru că au marele dar al facerii de minuni”.²⁹

Această libertate a lui Dumnezeu de a lucra prin harul Său la împlinirea planului cu privire la om și lume este pusă de către Sfântul Ioan Gură de Aur în relație cu pronia divină. Harul proniator s-a manifestat din primul moment al creației, el fiind o altă dimensiune a harului divin creator. Prin el Dumnezeu a condus întreaga istorie a poporului ales, i-a purtat permanent de grijă, povățuindu-l spre a-I împlini voia: „A dat o lege, a trimis prooroci, a lovit, a ușurat, a dus în captivitate, a învrednicit de libertate și n-a încetat de la început și până la sfârșit să facă să lucreze toate pentru mântuirea noastră”.³⁰ Acțiunea proniatoare a lui Dumnezeu are ca teme înțelepciunea și iubirea Lui și de aceea toți trebuie să-și păstreze nădejdea în Dumnezeu chiar în mijlocul necazurilor. Două exemple biblice sunt alese de Sfântul Ioan Gură de Aur pentru a demonstra acest adevăr: Iosif și David, amândoi aleși de Dumnezeu, plini de harul Lui și având făgăduințe mari din partea Lui și totuși îndurând atâtea nedreptăți. Numai că ei nu s-au scandalizat, „ci au așteptat sfârșitul, știind iscusința și belșugul de mijloace de a ieși din situații fără ieșire ale înțelepciunii lui Dumnezeu”.³¹

Tot o rânduială a proniei divine sau mai bine-zis vârful ei desăvârșit îl reprezintă venirea Fiului lui Dumnezeu în lume. Prin ascultarea Sa desăvârșită de Tatăl, prin Jertfa Sa pe cruce și Învierea Sa, „înălțându-Se la ceruri a dăruit harul negrăit al Duhului Sfânt și pe cei ce aveau să slujească pentru aceasta i-a trimis apostoli”.³² Jertfa unică a Mântuitorului constituie

²⁸ IBIDEM, *Omilia a XXIV-a*, p. 312.

²⁹ IBIDEM, loc. cit. supra.

³⁰ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Scrisori din exil, despre deprimare, suferință și providență. Către Olimpiada și cei rămași credincioși*, volum realizat de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 287.

³¹ IBIDEM, p. 300.

³² IBIDEM, p. 288.

suprema dovadă a iubirii divine și de aceea harul venit prin Hristos și împărtășit prin Duhul Sfânt este semn și în același timp exprimă iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu față de oameni.

Revenind la învățătura despre gratuitatea harului divin să menționăm faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur vede aici imensa noastră responsabilitate față de folosirea bună și dreaptă a acestuia, pentru care vom da socoteală înaintea Dreptului Judecător: „și pe vremea lui Hristos, mulți, chiar dintre cei nevrednici, au primit harul facerii de minuni, pentru că propovăduirea Evangheliei era la început și pentru că era nevoie să se arate cu toată tăria ei. Totuși acei făcători de minuni n-au câștigat nimic de pe urma minunilor făcute de ei, ci au fost și mai mult pedepsiți. De aceea le-a și spus acele înfricoșătoare cuvinte: „*Niciodată nu v-am cunoscut!*”. „Pe mulți din acești făcători de minuni Domnul îi urăște chiar de aici de pe pământ, și-Și Întoarce fața de la ei înainte de judecata cea de obște a lumii”³³

Dacă am afirmat anterior că Harul divin este atribuit în special Fiului lui Dumnezeu întrupat aceasta nu înseamnă că el nu aparține în mod egal și Duhului Sfânt. Sunt numeroase pasaje din Omiliile sale în care Sf. Ioan Gură de Aur atribuie Celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi harul mântuitor. Expresia „harul Duhului s-a dat”,³⁴ pe care o întâlnim în multe locuri, face desigur trimitere la actul Cincizecimii, atunci când s-au arătat roadele jertfei Mântuitorului Hristos: „moartea s-a călcat, diavolul a căzut, legea păcatului s-a stins, harul Duhului s-a dat, greutățile vieții s-au împuținat”.³⁵ Acest moment, care coincide cu întemeierea Bisericii, inaugurează Legea cea Nouă, Legea harului în care viețuiesc până astăzi creștinii. Tocmai de aceea Sfântul Ioan de Gură revine asupra sintagmei „venirea harului” ori de câte ori vrea să delimiteze epoca veterotestamentară, când oameni erau sub legea păcatului, de epoca nou-testamentară, în care ne putem mântui prin harul lui Dumnezeu. El avertizează, însă, pe creștini că păcatele și fărădelegile săvârșite acum sunt mai condamnabile decât cele din timpul Legii Vechi: „Locuitorii acelor cetăți, chiar dacă au săvârșit fărădelegi, le-au săvârșit înainte de darea legii și de venirea harului. Dar de ce iertare mai suntem noi vrednici, care cu atâta râvnă urâm pe străini, care închidem celor nevoiași ușile, iar înainte de uși urechile?”³⁶

Sfântul Ioan Gură de Aur acordă, așa cum se cunoaște, o importanță decisivă faptelor bune pentru dobândirea mântuirii de către creștini. Cu toate

³³ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri Partea a treia Omilii la Matei*, Omilia a XXIV-a, p. 312.

³⁴ IBIDEM, *Omilia a XXXIX-a*, p. 480.

³⁵ *Loc. cit. supra*.

³⁶ IBIDEM, *Omilia a XXXVII-a*, pp. 459-460.

acestea atât harul, cât și credința sunt considerate absolut necesare, harul punând început mântuirii iar ulterior fiind prezent în mod eficient în credința și în faptele cele bune ale creștinilor. Acest fapt este de natură să fundamenteze nădejdea creștinilor în ajutorul lui Dumnezeu, odată ce au primit botezul și iertarea păcatelor: „Totmai pentru aceasta mai ales este drept să ai încredere și curaj. Dacă Dumnezeu te-a ajutat atunci când era numai harul, când nu-ți dădeai nici o osteneală, oare nu te va ajuta cu mult mai mult acum? Dacă te-a mântuit atunci când stăteai degeaba, nu va voi să te ajute acum, când lucrezi?”.³⁷ Lucrarea harului se unește cu lucrarea credinciosului în chip sinergic și îi dă putere acestuia să ducă o viață virtuoasă, lipsită de păcat.

Dacă modelul de viețuire creștin derivă din viața Mântuitorului Hristos atunci creștinii trebuie să-și amintească permanent de puterea harului cu care lucra El, manifestată nu doar în minuni, ci și în cuvintele Sale: „Ar fi trebuit ca nazarinenii să I se închine Lui și să fie uimiți de învățătura Lui și de aceasta mai ales că rostea niște cuvinte ca acelea, deși se trăgea din niște oameni de jos. Era lămurit pentru oricine că o astfel de învățătură nu se datora sânguinței omenești, ci harului dumnezeiesc; dar ei Îl disprețuiau tocmai pentru pricinile pentru care ar fi trebuit să-L admire”.³⁸ De altfel Sfântul Ioan Gură de Aur le recomandă creștinilor să nu caute să descopere harul dumnezeiesc doar în minuni, ci mai degrabă într-o viață virtuoasă. Harisma facerii de minuni, de care s-au învrednicit Sfinții Apostoli iar după ei numeroși sfinți, nu trebuie căutată pentru ea însăși, fiindcă ea trebuie folosită în slujba celorlalți: „În ce constă viața noastră? Oare în facerea de minuni sau într-o viețuire virtuoasă? Negreșit că într-o viețuire virtuoasă. Minunile aici își au originea și la aceasta duc. Omul cu viață virtuoasă atrage asupra lui harul facerii de minuni; iar cel ce primește acest har, pentru aceea îl primește ca să îndrepte viața altora. Că și Hristos pentru aceasta a făcut minunile acelea, ca prin ele să fie vrednic de credință, ca să-i atragă la El pe oameni și să-i facă să ducă o viață virtuoasă”.³⁹

Harul ne este oferit în mod gratuit; cu toate acestea noi trebuie să-l cerem pentru că altfel noi înșine nu ne deschidem lucrării lui, deoarece harul se împărtășește pe măsura credinței, pe măsura colaborării noastre cu el. Sfântul Ioan Gură de Aur se exprimă într-un mod foarte personalist în legătură cu primirea ajutorului lui Dumnezeu, pentru că în harul mântuitor este Însuși Dumnezeu prezent: „Să ne apropiem de Dumnezeu cu timp și fără timp; dar, mai bine spus, niciodată nu te apropii fără timp; fără timp este când nu te apropii de El mereu. Totdeauna este cu timp să ceri de la

³⁷ IBIDEM, *Omilia a XXXIX-a*, p. 480.

³⁸ IBIDEM, *Omilia a XLVIII-a*, p. 553.

³⁹ IBIDEM, *Omilia a XLVI-a*, p. 542.

Cel ce dorește să-ți dea. După cum niciodată nu-i fără timp să respiri, tot așa nu-i fără timp să ceri de la Dumnezeu; să nu ceri este fără timp. Și după cum avem totdeauna trebuință de respirație, tot așa avem totdeauna trebuință de ajutorul Lui. Dacă vrem, îl atragem cu ușurință lângă noi”.⁴⁰ Analogia dintre har și aerul pe care îl respirăm va fi preluată în numeroase lucrări ale Sfinților Părinți, în literatura ascetică îndeosebi, deoarece ea indică într-un mod foarte plastic necesitatea absolută a harului divin în însușirea mântuirii subiective, adică în îndreptare.

O altă temă importantă, ce revine în scrisul Sfântului Ioan Gură de Aur, este aceea a intensității lucrării harului mântuitor în Legea Nouă, fapt datorat întrupării și jertfei lui Hristos. Această intensitate sau revărsare sporită a harului face posibilă și ușoară de îndeplinit porunca desăvârșirii („Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este”, Matei V, 48), iar timpul deschis prin Învierea Domnului este de fapt „vremea harului”.⁴¹ În această vreme virtutea se câștigă mai ușor, faptele bune se împlinesc fără multă greutate iar păcatul poate fi mai lesne evitat. Dacă însă creștinii vor repeta păcatele celor din Legea Veche, vina lor este cu mult mai mare și devin vrednici de osândă.⁴² Concluzia la care ajunge Sfântul Ioan Gură de Aur este una încurajatoare pentru toți creștinii, care trăiesc în păcate și care amână pocăința la nesfârșit: „Să ne schimbăm cât mai este vreme și să ne ridicăm din păcate. Putem dacă voim. Dacă mulți din cei dinainte de venirea harului s-au ridicat din păcate, cu mult mai mult după ce harul a venit”.⁴³

O anumită lucrare a harului dumnezeiesc exista și în perioada Legii Vechi, manifestată în special prin misiunea profeților de a întoarce poporul ales, ori de câte ori se depărta de adevăratul Dumnezeu și de o viețuire morală, la adevărata credință și dreaptă viețuire. Această lucrare, însă, nu putea ajunge la o intensitate maximă, atât timp cât întreg neamul omenesc se afla sub „blestemul lui Adam”; a trebuit ca mai întâi să vină Hristos pentru a ridica vina „celui întâi zidit”, pentru ca apoi harul să fie împărțit tuturor, spre câștigarea mântuirii.

Observăm și în textele citate mai sus accentul special, care este pus pe rolul voinței omenești în procesul îndreptării, desigur o voință întărită de har, dar chemată să-și exprime în mod liber consimțământul sau adevărată la lucrarea sfințitoare a harului. Iar odată afirmată disponibilitatea pentru conlucrarea cu harul, exprimată prin săvârșirea faptelor bune izvorâte din credință, puterea voinței se consolidează, se întărește, ceea ce ușurează

⁴⁰ IBIDEM, *Omilia a XXII-a*, p. 290.

⁴¹ IBIDEM, *Omilia a LXXXVI-a*, p. 972.

⁴² *Loc. cit. supra*.

⁴³ IBIDEM, *Omilia a XC-a*, p. 1002.

desfășurarea procesului duhovnicesc al îndreptării.

Pentru înțelegerea corectă a contribuției Sfântului Ioan Gură de Aur la teologia harului trebuie reținut faptul că interesul major al celebrelor sale cuvântări nu a fost unul de factură dogmatică, ci îndeosebi practică, urmărind corectarea moravurilor din vremea sa și realizarea unei vieți de sfințenie de către toți creștinii. În opinia lui Vladimir Lossky „Hrisostom, moralist mai mult decât teolog, împrumută manifestărilor lui Dumnezeu, ieșirilor în afară ale ființei Sale, o nuanță psihologică: e vorba de o voință milostivă, care se pogoară la condiția inferioară a ființelor create. Se pare că pentru Sf. Ioan Hrisostom această pogorâre milostivă se reduce, în final, la întruparea Fiului”.⁴⁴ Dacă este adevărat că accentul este pus în general pe venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu iar ulterior pe Persoana lui Hristos din Evanghelii, Care a lucrat mântuirea lumii, nu de mai mică importanță se descoperă a fi pentru Sfântul Ioan Gură de Aur prezența harului în viața creștinului, conferindu-i acestuia capacitatea de a rezista ispitelor, de a discerne calea spre împlinirea binelui, spre imitarea lui Hristos în întreaga sa viață.

Profunzimea lucrării harului reprezintă o altă temă predilectă în predicile Sfântului Ioan Gură de Aur, dezvoltată într-un context soteriologic și eclesial foarte bine determinat. Astfel harul dumnezeiesc primit în Botez are o eficiență ontologică totală, întrucât curăță firea de întinăciunea păcatului: „Toate păcatele săvârșite înainte de botez se șterg cu harul și cu iubirea de oameni a puterii lui Hristos, Celui răstignit; păcatele de după botez însă au nevoie de multă străduință ca să fie șterse iarăși. Nu mai este o a doua baie, de aceea e nevoie de lacrimile noastre, de pocăință, de mărturisire, de milostenie, de rugăciune și de toată cealaltă evlavie. Așa că și după botez se curățesc păcatele, cu osteneală multă și cu oboseală”.⁴⁵ Începutul îndreptării omului se produce în Taina Botezului dar lucrarea harului nu încetează ulterior, ci se amplifică sau se permanentizează, aceasta însă numai prin deschiderea continuă personală, exprimată prin credință și voință. Poate că niciunul dintre Sfinții Părinți răsăriteni nu acordă atât de multă importanță cultivării și consolidării voinței umane, așa cum face marele Hrisostom. Din punct de vedere antropologic doctrina ortodoxă consideră că Mântuitorul Iisus Hristos a restaurat prin jertfa Sa întreaga fire umană, deci și voința, prin care se manifestă persoana umană. De reținut și faptul că harul nu lucrează acolo unde voința omenească se opune în mod deschis, fiindcă el nu lucrează în mod irezistibil.

⁴⁴ VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Traducere de Maria Cornelia Oros, studiu introductiv de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 82.

⁴⁵ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți, Omilia I la Rusalii*, Traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 214.

O altă caracteristică a teologiei hrisostomice a harului este aceea că, dezvoltată într-un context pnevmatologic, implică și un efort de apărare a consubstanțialității Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul. Aceasta se explică prin faptul că ecoul luptelor teologice cu pnevmatomahii, în care au strălucit Părinții capadocieni, încă nu se diminuase total: „Cei care duc un război atât de înverșunat împotriva vredniciei Duhului, îl înstrăinează, atât cât atârnă de ei, de vrednicia Lui și-L pogoară în rândul creaturilor”.⁴⁶ Apărarea dumnezeirii Duhului Sfânt sau a deoființimii Lui cu Tatăl și cu Fiul, în care se angajează cu mult curaj Sfântul Ioan Gură de Aur, urmărește să salveze dumnezeirea harului împărțit de Duhul și care, doar în acest caz este mântuitor și îndumnezeitor. Pentru a evidenția acest adevăr de credință harul este relaționat concomitent cu Fiul lui Dumnezeu întrupat și cu Duhul Sfânt împărțit Apostolilor la Cincizecime: „Noblețea și curăția firii noastre nu s-au arătat până n-a venit Plugarul firii omenești, până ce n-a pogorât focul Duhului, până ce n-a curățit-o și până ce n-a făcut-o în stare să primească sămânța cea cerească”,⁴⁷ adică harul dumnezeiesc.

Dintre omiliile care cuprind referiri mai precise la lucrarea harului în procesul îndreptării cele mai elocvente sunt *Cuvântările de laudă la sfinți*. În aceste cuvântări se indică în modul cel mai clar efectul harului lucrător, reprezentat de câștigarea sfințeniei și de fructificarea integrală a darurilor Duhului Sfânt. Un astfel de exemplu îl întâlnim într-un panegiric consacrat Sfântului Apostol Pavel, în care sunt înfățișate nenumăratele sale osteneți în propovăduirea Evangheliei lui Hristos: „Harul a strălucit cu îmbelșugare în Pavel, pentru că a arătat o râvnă vrednică de dar; iar prin limba lui a săvârșit mai mult decât am spus”.⁴⁸ Harul însă nu lucrează decât acolo unde persoana umană răspunde în integralitatea ei apelului tainic al Duhului Sfânt, uitând de sine pentru slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui. Explicația pe care o dă Sfântul Ioan Gură de Aur reușitelor misionare ale Apostolului neamurilor face referire tocmai la angajarea totală în misiunea apostolică, pentru care a fost găsit vrednic de Hristos: „Voința i-a fost mare și râvna strălucitoare. Acestea l-au făcut pe Pavel atât de mare”.⁴⁹

Într-un alt context Sfântul Ioan Gură de Aur identifică obstacolele ce pot apărea în fața lucrării harului și care îl pot face inefficient: „Numai răutatea sufletului și moleșirea voinței sunt o piedică pentru virtute”.⁵⁰ Păcatul aduce cu sine o învârtoșare a inimii, întunecă mintea și pervertește voința; toate acestea provoacă o închidere egoistă în sine a omului, un blocaj

⁴⁶ IBIDEM, *Omilia a II-a la Rusalii*, p. 219.

⁴⁷ IBIDEM, p. 221.

⁴⁸ IBIDEM, *Cuvântul al IV-lea la Sfântul Apostol Pavel*, p. 255.

⁴⁹ IBIDEM, p. 256.

⁵⁰ IBIDEM, *Cuvântul al V-lea la Sfântul Apostol Pavel*, p. 257.

spiritual în fata căruia harul pare că se retrage. Așa cum biruințele duhovnicești nu pot fi puse numai pe seama omului singur, în chip pelagian, nu pot fi însă nici atribuite doar harului dumnezeiesc. Sinergia este absolut necesară iar Sfântul Ioan Gură de Aur oferă explicații concludente, referindu-se tot la exemplul anterior: „Pavel a ajuns atât de mare nu numai prin har, ci și prin sânguința sa. Și de asta a ajuns prin har, pentru că a ajuns și prin sânguință. Cu covârșire și harul și sânguința; harul lui Dumnezeu a suflat asupra lui, iar voința era în el”.⁵¹ Cu alte cuvinte, pe cât de mare era harul primit de Sfântul Apostol Pavel, tot pe atât de mare a fost și râvna sa, străduința sa, de a fructifica darul lui Dumnezeu.

Înainte de Dumnezeu voința noastră liberă valorează la fel de mult ca darurile Duhului Sfânt, care, pentru a-și atinge scopul au nevoie de răspunsul liber sau de acceptarea noastră liberă. „Dumnezeu, afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur, vrea să fim buni de buna noastră voie, iar nu prin silă și prin constrângere [...] Dacă Dumnezeu ne-ar atrage la El fără voia noastră, atunci ne-ar lua darul ce ni l-a dat, adică libertatea voinței. Dar ca să nu se întâmple asta, se slujește de multe mijloace ca să ne atragă la El”.⁵² Prin pronia Sa Dumnezeu ne conduce, fără a ne leza libertatea, pregătindu-ne spre a primi în libertate, lucrarea harului Său.

Lucrarea harului mântuitor se poate extinde, consideră Sfântul Ioan Gură de Aur, la sfintele moaște ale martirilor, prin care Dumnezeu săvârșește minuni, spre a confirma sfințenia de care s-au împărtășit în viața lor pământească aceștia. Același har, ce sălășluia odinioară în sufletele martirilor și le dădea putere să mărturisească pe adevăratul Dumnezeu înaintea păgânilor, se arată prezent și lucrător în trupurile lor, ce rămân, prin Duhul Sfânt, în legătură directă cu sufletele mucenicilor din ceruri: „Nu te uita la aceea că trupul mucenicului stă gol, lipsit de lucrarea sufletească, ci uită-te la aceea că se află în el o altă putere mai mare chiar decât sufletul, harul Sfântului Duh, dând tuturor dovezi despre Înviere prin minunile pe care le face. Căci dacă Dumnezeu a dăruit trupurilor moarte și prefăcute în pulbere o putere mai mare decât tuturor trupurilor vii, cu atât mai mult le va dăruia lor o viață mai bună decât cea dintâi și mai fericită în timpul încununărilor”.⁵³ Așadar moartea nu reprezintă o limită în fața harului divin, ci dimpotrivă, el este prezent într-un mod mai intens, atât în sufletele sfinților, ce se sălășluiesc în ceruri, cât și în trupurile sfințite, pnevmatizate și devenite, în mod anticipat, incoruptibile. Cu aceasta Sfântul Ioan Gură de Aur precizează dimensiunea eshatologică a lucrării harului Duhului Sfânt, care indică slava de care se fac părtași sfinții, intrați în odihna Împărăției

⁵¹ IBIDEM, p. 258.

⁵² IBIDEM, p. 26

⁵³ IBIDEM, *Cuvânt de laudă la Sfântul Sfințit Mucenic Vavila*, p. 294.

Preasfintei Treimi și care se manifestă și în nesticăciunea sfințelor moaște, ca preînchipuire și anticipare a incoruptibilității din veacul viitor.

În ceea ce privește raportarea alternativă a harului divin la Persoana Fiului și la Persoana Duhului Sfânt trebuie precizat faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur nu sugerează vreun paralelism între iconomia Fiului și cea a Duhului Sfânt, ci le concepe în unitatea lor interioară, ce izvorăște din perihoreza trinitară desăvârșită. Astfel „venirea personală a Sfântului Duh nu constituie o lucrare separată de lucrarea Fiului, cu alte cuvinte o misiune nouă în înțelesul încetării iconomiei Fiului. Hristos rămâne centrul și subiectul oricărei acțiuni divine, pentru că El a dobândit pentru oameni belșugul darurilor și pe Sfântul Duh Însuși. Sfântul Ioan Gură de Aur accentuează adevărul venirii Mântuitorului în numele Fiului, fără ca acest lucru să însemne o subordonare a iconomiei Duhului față de aceea a Fiului”⁵⁴.

Contribuțiile Sfântului Ioan Gură de Aur la teologia harului și la importanța acestuia în îndreptare dețin o evidentă dimensiune ascetico-duhovnicească, ale cărei rădăcini trimit la viața monahală răsăriteană, pe care el a cunoscut-o așa de bine și a trăi-o efectiv de-a lungul întregii sale vieți: monah, diacon, preot și ierarh. Cu siguranță că de aici provine importanța pe care i-o acordă libertății voinței omenești, pe baza căreia credinciosul se poate angaja fie în direcția săvârșirii binelui, fie în direcția opusă, slujind păcatului. „Omul este o ființă dinamică și niciodată el nu poate să stea. Ori lucrează binele, ori răul. Când lucrează binele, se unește cu harul Sfântului Duh, care îl ajută să facă primii pași pe calea mântuirii și apoi îl călăuzește mai departe, până ajunge în Împărăția lui Dumnezeu”⁵⁵. În spiritualitatea monahală ascultarea se conciliază cu libertatea, prin ascultare monahul își întărește voința și prin aceasta însăși firea se consolidează în săvârșirea binelui, deschizându-se tot mai mult lucrării harului divin.

Ca o concluzie la cele afirmate anterior se poate spune că în opera Sfântului Ioan Gură de Aur se întâlnesc o serie de componente ale teologiei harului, încă insuficient dezvoltate, deoarece la vremea respectivă prioritățile dogmatice erau reprezentate de apărarea dumnezeirii Fiului Întrupat și a Duhului Sfânt, în contextul formulării niceo-constantinopolitane a dogmei trinitare. Aceste componente aveau să fie preluate nu numai de reprezentanții școlii teologice antiohiene, ci și de ceilalți Părinți răsăriteni și apuseni, și amplificate în veacurile următoare, în disputele hristologice ce vor urma. Acuzația de semipelagianism, ce va fi

⁵⁴ Pr. Drd. ILIE MOLDOVAN, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii*, în Revista „Studii Teologice”, Anul XX (1968), Nr. 9-10, p. 713.

⁵⁵ Ierom. Drd. IRINEU IOAN POPA, *Învățătura despre har și libertate în Pateric*, în Revista „Studii Teologice”, Anul XXXIX (1987), Nr. 5, p. 48.

adusă Sfântului Ioan Gură de Aur de adversarii săi, este total nefondată, dacă ținem seama de numeroasele locuri în care el susține că harul face începutul mântuirii noastre personale. Accentul pus pe voință se explică prin importanța pe care el a acordat-o angajării plene în împlinirea poruncilor și sfaturilor evanghelice de către credincioși, care nu trebuie să aștepte în nelucrare sau în nepăsare roadele Duhului Sfânt, aduse de Hristos Domnul prin întruparea, jertfa și Învierea Sa. În același timp „hristologia antiohiană, al cărei vrednic purtător de cuvânt este Sfântul Ioan Gură de Aur, arată capacitatea omului, a firii omenești în întregul ei, de a deveni receptacol al Cuvântului și al Duhului. Astfel, întreaga teologie și întreaga experiență a îndumnezeirii, ca plinătate a mântuirii, decurge și depinde de această hristologie, sensibilă la prezența Duhului în Hristos Iisus”.⁵⁶ În cadrul acestui tip de hristologie cu o puternică dimensiune pnevmatică, se va dezvolta mai târziu ceea ce teologia ortodoxă actuală definește drept aspectul ontologic al răscumpărării, prin care se susține faptul transfigurării firii omenești a Mântuitorului, ca și consecință a unirii ipostatice.

Sfântul Maxim Mărturisitorul

La o distanță de două secole și jumătate un reprezentant al școlii teologice bizantine, școală ce a reușit să producă o sinteză între școala alexandrină și cea antiohiană, avea să reia, în context hristologic oarecum similar, teologia harului, pe care o va adânci și o va extinde, pornind de la fundamentele ei biblice dar și de la contribuțiile Părinților anteriori. Ne referim la Sfântul Maxim Mărturisitorul, apărătorul diotelismului și dioenergetismului calcedonian.

Într-un mod asemănător Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfântul Maxim Mărturisitorul raportează primordial harul dumnezeiesc la Persoana Fiului întrupat, urmărind cu perseverență să demonstreze realitatea unirii neconfundabile a celor două voințe și a celor două lucrări în Hristos, ca urmare a unirii ipostatice a celor două firi. „Întrucât Hristos se manifestă în viața terestră prin cele două lucrări, divină și umană, este evident că lucrarea umană nu era lipsită de cea divină. Și dacă, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, voința umană a lui Hristos a fost îndumnezeită fără a fi suprimată, se înțelege că și lucrarea Sa umană a fost îndumnezeită fără a fi suprimată. Pe această bază Hristos lucra cele dumnezeiești prin lucrarea omenească, și cele omenești le făcea dumnezeiește”.⁵⁷ Acest comentariu concentrat, datorat părintelui Dumitru Stăniloae, ne explică punctul de

⁵⁶ Pr. Prof. BORIS BOBRINSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, Traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, București, 1999, p. 297.

⁵⁷ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, Traducere introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, col. „Părinți și Scriitori bisericești”, 80, București, 1983, Introducerea traducătorului, p. 36.

pornire al teologiei harului și anume lucrarea necreată, izvorâtă din firea divină a Fiului, care s-a unit fără confuzie cu cea umană. Chiar dacă uneori Sfântul Maxim Mărturisitorul numește cele două lucrări unite în Ipostasul cel unic al Mântuitorului lucrare teandrică, el nu înțelege niciodată că lucrarea sau energia omenească a fost absorbită în lucrarea sau energia divină, veșnică și necreată.

Premisele lucrării harului dumnezeiesc în mântuirea subiectivă pot fi identificate în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul cu referire la întruparea Fiului lui Dumnezeu, ce reprezintă începutul lucrării Sale mântuitoare. Prin actul unic al întrupării se descoperă faptul că omul singur nu se putea izbăvi de moarte dar și că Dumnezeu nu voiește mântuirea omului fără acordul voinței sale. Prin harul firii Sale divine, Hristos și-a îndumnezeit firea Sa omenească și urmărește același lucru atunci când ne împărtășește și nouă harul Său. La măsura desăvârșirii spirituale la care a adus umanitatea Sa vrea să ridice pe cei ce se unesc cu El și „care se arată ca El prin puterea harului”.⁵⁸ Același har care a transfigurat trupul lui Hristos lucrează, prin urmare, în persoana credinciosului, la hristificarea lui, ceea ce echivalează cu începutul îndumnezeirii după har.

Pentru a sublinia eficiența harului pe care îl primește credinciosul, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă în mod constant prezența tainică a lui Dumnezeu-Fiul în har, ceea ce imprimă o viziune personalistă relației pe care harul o stabilește și ulterior o adâncește între om și Dumnezeu. Mai exact „harul cu care lucrăm mântuirea noastră, care ne vine din Hristos e o dovadă a unei mișcări a lui Dumnezeu în legătură cu noi, chiar dacă aceasta nu-L coboară din ființa Lui”.⁵⁹ Fiind prezent în harul pe care îl împărtășește, Mântuitorul Hristos Se lasă oarecum experiat de cei care îl caută, conformându-și voința lor cu voința Lui. În același timp cei ce se înduhovnesc, curățindu-se de patimi, îl vor descoperi pe Fiul întrupat ascuns, în calitate de Logos al Tatălui, în fapte. Sfântul Maxim Mărturisitorul folosește o analogie cu modul în care Sfântul Ioan Botezătorul, aflat în pântecele maicii sale, Sfânta Elisabeta, L-a recunoscut pe Dumnezeu-Cuvântul, Care luase trup în sânul Sfintei Fecioare. Prin urmare nimic nu ne împiedică pe noi, după ce primim harul dumnezeiesc, să-L descoperim pe Cuvântul ascuns în lucruri ca într-un pântece, însă „numai dacă avem parte de harurile lui Ioan”.⁶⁰

În operele sale cu conținut dogmatic Sfântul Maxim Mărturisitorul ține să afirme hristocentrismul ca pe o coordonată majoră a Revelației

⁵⁸ IBIDEM, p. 53.

⁵⁹ IBIDEM, p. 51, nota 5.

⁶⁰ IBIDEM, p. 67.

divine naturale și a celei supra naturale, Hristos fiind Cel ce revelează Sfânta Treime. Cu toate acestea el nu acordă un rol minor Sfântului Duh, atât în mântuirea obiectivă, cât și în cea subiectivă. Ca un exemplu elocvent în această direcție el explică modul în care Sfântul Duh este prezent la Schimbarea la Fată a Mântuitorului, obiectiv prin harul ce strălucea pe fața lui Hristos iar subiectiv în Sfinții Apostoli prezenți, care „s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viața în trup. Aceasta li s-a întâmplat prin schimbarea lucrărilor simțurilor, pe care o pricinuia în ei Duhul, înlăturând acoperămintele patimilor de pe puterea înțelegătoare”.⁶¹ Este aici o anticipare a umplerii de har, pe care o vor cunoaște în ziua Cincizecimii Sfinții Apostoli și care se va generaliza prin Taina Botezului și a Mirungerii la toți membrii Bisericii. În mod deosebit însă o experiență asemănătoare o vor face de-a lungul veacurilor marii asceți sau isihasți, despre a căror experiență va da mărturie sigură Sfântul Grigorie Palama, cel ce va sistematiza în Răsărit teologia harului.

O altă abordare a teologiei harului, încă incipientă în epoca sa, o face Sfântul Maxim Mărturisitorul în contextul înfăptuirii virtuților și în care se manifestă o convergență totală între har și voință, prin care firea omenească se statornicește progresiv în bine, ceea ce produce o modificare a ei, devenind tot mai transparentă pentru harul sălășluit în ea. Dintre multele exemple luate din Vechiul Testament reține atenția cel al lui Melchisedec, care prefigura pe Mesia, pe Fiul lui Dumnezeu întrupat. Prin lucrarea proniatoare a Duhului Sfânt acesta „s-a învrednicit să devină mai presus de timp și de fire și să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, făcându-se adică, prin deprindere, după har pe cât e cu putință, așa precum credem că e Însuși Dătătorul harului după ființă”.⁶² Îndumnezeirea după care aspiră omul, creat după chipul lui Dumnezeu și în vederea asemănării cu El, nu se produce după fire, adică în mod natural, ci după har, prin realizarea virtuții, ca deprindere statornică de a face lucrător harul prin credință și fapte bune. „În fire, comentează părintele Dumitru Stăniloae, intră ceea ce este mai presus de fire”,⁶³ harul revine în firea omenească, deoarece originar el face parte din chipul divin din om, omul fiind o făptură harică din însuși actul aducerii sale la existență. Cu alte cuvinte împărtășirea harului dumnezeiesc este aceea care îl restaurează pe om în autenticitatea sa, în vocația sa originară de a căuta înfierea sau starea de fiu, după har, al lui Dumnezeu. Aceasta reprezintă în fond starea naturală a omului, de a fi purtător de har sau de a fi persoană cu două lucrări, una omenească și cealaltă dumnezeiască. În acest sens, așa cum accentuează Sfântul Maxim Mărturisitorul, toți cei ce cred și

⁶¹ IBIDEM, p. 125.

⁶² IBIDEM, p. 137.

⁶³ IBIDEM, nota 161, p. 139.

împlinesc voia lui Dumnezeu au acces direct la primirea harului dumnezeiesc: „Nu socoti că e lipsit cineva de acest har, când auzi că numai despre marele Melchisedec a spus Scriptura că îl are. Căci tuturor le-a sădit Dumnezeu în chip natural puterea spre mântuire, ca fiecare să poată, dacă vrea să se împărtășească de harul dumnezeiesc și dacă vrea să nu fie împiedicat să devină Melchisedec și Avraam și Moise și, simplu, să transfere pe toți sfinții în sine, fără să le schimbe numele și locurile, ci imitându-le modurile și viețuirea”.⁶⁴

În explicarea înțelesurilor duhovnicești ale Legii vechi Sfântul Maxim Mărturisitorul descoperă toată adâncimea tainelor ce vor fi descoperite în Legea nouă, a harului. Fiecare moment proniator din Vechiul Testament anunță în chip profetic revărsarea darurilor Duhului Sfânt, trimis de Hristos cel înviat peste Sfinții Apostoli și prin aceștia peste toți creștinii. Astfel fiecare credincios se va asemăna lui Moise, primind nu table ale legii, ci „harurile virtuților, prin degetul lui Dumnezeu, adică prin Duhul Sfânt”.⁶⁵ De aceea întreaga tipologie vechi-testamentară se descoperă credincioșilor doar atunci când litera este depășită, când mintea se umple de har și poate contempla rațiunile tainice așezate de Cuvântul prin Duhul Sfânt „în fapte și în Scripturi”.

La nici un alt Părinte bisericesc nu se afirmă atât de clar o conformitate între har și rațiunea umană, în sensul că rațiunea se consolidează prin primirea harului, devine aptă de a judeca nepătimaș, de a discerne corect pronia lui Dumnezeu manifestată prin oameni și lucruri de lucrarea demonică, ce vrea să întunece lumina rațiunii și să stingă lumina credinței. Virtutea însăși, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, este rațională, conformă cu firea noastră restaurată prin har și eliberată de patimi. Aceasta înseamnă însă că revine omului sarcina de a-și curăți simțurile și odată cu ele și rațiunea, în caz contrar harul devine în el inefficient. Sfântul Maxim Mărturisitorul stabilește o relație directă între împărtășirea harului și vrednicia credincioșilor: „Dumnezeu dăruiește cu adevărat toate, tuturor celor vrednici de har, pe măsura calității și măsurii virtuții fiecăruia. El se împarte pe Sine neîmpărțit în măsuri diferite, dar nu Se taie nicidecum cu cei ce se împărtășesc de El pentru caracterul netăiat după fire al unității Sale”.⁶⁶ Vrednicia credinciosului înseamnă deschiderea lui voluntară către primirea harului, concomitent cu despățimirea și consolidarea în săvârșirea binelui.

Oricât de mult se umple de har prin virtuți, omul nu trebuie să

⁶⁴ IBIDEM, p. 143.

⁶⁵ IBIDEM, p. 148.

⁶⁶ IBIDEM, p. 168.

considere harul un bun al său propriu sau să-l considere ca fiind natural, așezându-l în rândul fapturilor. Întâmpinând cu multe veacuri înainte eroarea celor care în vremea Sfântului Grigorie Palama vor considera harul drept o lucrare creată a lui Dumnezeu, Sfântului Maxim Mărturisitorul delimitează foarte exact harul de natura creată, fără însă a le concepe într-un mod antagonic dar și fără a le confunda: „Omul nu are nici după ființă, nici după relație puterea de a fi sau a se numi Dumnezeu, ci s-a făcut sau se numește așa după lucrarea lui Dumnezeu sau după har. Căci harul nu intră în categoria relației (a legăturii naturale), nefiind nici o putere capabilă de el în fire, pentru că altfel nu ar mai fi har, ci arătarea unei puteri naturale. Și ceea ce se petrece n-ar mai fi lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar înfăptui printr-o putere a firii capabile de ea. Îndumnezeirea ar fi atunci pe drept cuvânt fapta firii, nu darul lui Dumnezeu [...] iar dacă îndumnezeirea s-ar cuprinde între granițele firii, ar fi de neînțeles cum îl mai scoate ea pe cel îndumnezeit din el însuși”.⁶⁷ Harul este așadar darul lui Dumnezeu, este necreat și veșnic, capabil de a-l ridica pe om din ordinea creată, de a infuza în el viața necreată a lui Dumnezeu. Din acest motiv, citându-l pe Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că prin îndumnezeire credinciosul va ajunge să aibă prin har ceea ce are Hristos prin firea Sa dumnezeiască.⁶⁸

Într-un alt context Sfântul Maxim Mărturisitorul aplică lucrarea harului la procesul contemplației, care este superior celui al despățimirii. Pe drumul ascendent al contemplației harul se face simțit sau participabil tot mai mult, starea naturală fiind depășită. Cel aflat pe această treaptă „arată clar că a ales înstrăinarea voinței de trup prin desăvârșita tăiere-împrejur a mișcărilor naturale ale trupului ca să se facă Dumnezeu prin har, ridicându-se pe sine cu trupul mai presus de materie prin făptuire și cu mintea mai presus de formă, prin contemplație, adică mai presus de cele din care se alcătuiește existența fapturilor; sau ca să spun totul, făcându-se prin deprinderea virtuții și a cunoștinței cu totul nematerial și fără formă, pentru Dumnezeu-Cuvântul, Care, fiind după fire în sens propriu fără materie și formă, S-a făcut pentru noi cu adevărat ca noi din noi în materie și formă”.⁶⁹ Depășirea stării naturale de cel contemplativ nu înseamnă dematerializare, ci subțiere a materiei prin înduhovnicire sau pnevmatizare, așa încât legile materiei nu mai subjugă pe cel despățimit și iluminat prin Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos.

În procesul îndreptării sinergia dintre har și lucrarea omului trebuie să se consolideze, să se adâncească neconținut, ea nu trebuie să cunoască

⁶⁷ IBIDEM, p. 210.

⁶⁸ IBIDEM, p. 236.

⁶⁹ IBIDEM, p. 237.

întreruperi, fiindcă acestea ar echivala cu o stagnare spirituală, cu inactivarea harului dumnezeiesc sau și mai grav, cu pierderea sau retragerea lui. Comentând pe Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim Mărturisitorul avertizează pe cei ce se nevoiesc că nu trebuie să considere harul ca un bun câștigat odată pentru totdeauna sau că Dumnezeu ni-l împărtășește și atunci când stăm în nelucrare: „Dumnezeu nu îngăduie ca cei vor, să-L fure de multe ori, ca nu cumva fiind ușoară răpirea mântuirii, ușoară să fie, drept urmare, și lepădarea darului, ca putând fi primit iarăși cu ușurință. Prin aceasta cei ce au obținut darul nu s-ar sili să dobândească deprinderea fermă și stabilă în bine. Voia lor ar fi lesne atrasă spre rău datorită ușurinței dobândirii binelui, care ar fi disprețuit din pricina ieftinătății”.⁷⁰ În viziunea părintelui Dumitru Stăniloae creșterea duhovnicească presupune un efort continuu, un suiș spiritual, care, odată început, nu mai trebuie oprit, nu trebuie să cunoască stagnări sau reculuri: „Dumnezeu vrea ca omul să crească duhovnicește, iar această creștere nu se înfăptuiește fără efortul lui de a menține harul și de a dobândi o deprindere tot mai fermă într-un bine tot mai mare. Dar acest efort nu-l fac cei ce socotesc că pot cădea continuu, cu ideea că pot obține mereu harul iertării”.⁷¹ Este adevărat că Dumnezeu, în bunătatea Sa iartă totdeauna pe cel ce se pocăiește sincer, numai că cel ce dovedește o încredere prea mare în iertarea Lui, ajunge să desconsidere propriul său efort, se lenevește și slăbește spiritual, ajungând să nu mai privească cu seriozitate propria sa îndreptare sau mântuire.

Problema harului divin și a rolului său în mântuirea subiectivă sau în îndreptare este atinsă de Sfântul Maxim Mărturisitorul nu numai în „Ambigua”, ci și în corespondența sa, în general tot într-un context hristologic sau într-unul antropologic. Fiind scrise într-o notă mai duhovnicească, aceste epistole conțin răspunsuri punctuale la unele întrebări adresate Sfântului Maxim Mărturisitorul, ce încearcă să surprindă nu numai aspectele dogmatice, cât mai ales pe cele spirituale, ce vizează creșterea duhovnicească prin despățimire și cultivarea virtuților, cu scopul ajungerii la contemplație. Un pasaj extrem de elocvent îl descoperim în prima dintre epistolele sale, în care pune în antiteză plăcuta pătimire a trupului cu cea neplăcută, prima exprimând împățimirea prin simțurile trupului, cea de-a doua asumare a crucii și urmarea lui Hristos: „De aceea să ne prindem până la sfârșit de neplăcuta pătimire a trupului, ca una ce e unealtă a harului dumnezeiesc, neschimbându-ne cu vremurile și cu lucrurile; iar plăcuta pătimire (plăcutele pasiuni) a trupului să o disprețuim, ca vrednică de

⁷⁰ IBIDEM, p. 298.

⁷¹ *Loc. cit. supra*, nota 373.

lepădat și ca una ce se va topi și va strâmtora pe cel ce l-a desfătat și *nu-l poate trece peste granițele ei*, cum a spus Grigorie, gura dumnezeiască a lui Hristos, ca una ce pricinuieste toate împunsăturile sufletului. Să ne purtăm așa, ca să ne facem numai ai lui Dumnezeu singur, răspândind prin toate mișcările sufletești și trupești strălucirea razelor dumnezeiești (razele harului n.n.). Și ca spunem simplu, să ne facem încăpători ai lui Dumnezeu întreg și cu totul întregi dumnezei după har, așa de mult încât să fim socotiți că suntem prin toate alt El, fără o identificare cu El după ființă”.⁷² În acest citat mai amplu putem identifica întreg procesul îndreptării, în marile lui etape, plecând de la lepădarea de sinele păcătos, de la ura față de păcat și de înrobirea simțurilor, avansând prin suportarea necazurilor și a durerilor către unirea cu Hristos, Cel ce ne devine tot mai interior, și ne transformă, tainic, în dumnezei după har, El ajungând să fie subiectul voinței și lucrării noastre iar noi subiectul lucrării Lui dumnezeiești, adică al harului.

O descriere similară celei de mai sus a îndreptării o face Sfântul Maxim Mărturisitorul, pornind de data aceasta de la un text profetic veterotestamentar, Amos 4, 12: „*Pregătește-te să chemi pe Dumnezeul tău, Israile*”: „Pregătirea este, precum socotesc, înstrăinarea de patimi; iar chemarea, apropierea sinceră de Dumnezeu prin virtuți. Sau iarăși, pregătirea este strălucirea ce vine în cei vrednici prin virtuți; iar chemarea, primirea harului îndumnezeitor prin cunoștința adevărată. Așa vom putea avea „totdeauna hainele albe”, după cum s-a scris (Eccl. 9, 8), adică purtările strălucitoare prin virtuți și străvezii, neavând nici un semn al întunericului”.⁷³ După cum se poate observa, cele două interpretări succesive indică în mod clar pe de o parte contribuția omului, concretizată în despătimire și iluminare iar pe de alta darul lui Dumnezeu, materializat în harul Său, care transfigurează, pregătind îndumnezeirea. Este demn de subliniat faptul lucrarea omului nu se înfăptuiește în solitudine, ci de la început este prezent harul divin în efortul ascetic și în orice faptă bună; de aceea orice virtute poate fi definită numai prin prisma harului existent în ea. Așa procedează și Sfântul Maxim Mărturisitorul atunci când se referă la iubirea creștină, în prima epistolă adresată lui Ioan Cubicularul: „Mă bucur și mă veselesc pe drept cuvânt de sfânta iubire după har care vă leagă, de Dumnezeu păzitul, de Dumnezeu și de aproapele și pe care o cultivați prin toate purtările convenite [...] Astfel am cunoscut la voi toate câte sunt și se numesc ale dumnezeieștii iubiri [...]”.⁷⁴ Prin faptul că harul însuși, cel care face începutul îndreptării, este prezent în mod activ în virtuțile creștine

⁷² SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri Partea a doua, Scrieri și epistole duhovnicești*, Traducere introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1990, pp. 15-16.

⁷³ IBIDEM, p. 18.

⁷⁴ IBIDEM, p. 27.

acestea pot fi numite sfinte și dumnezeiești, deoarece produc sfințenia celor ce le cultivă și conduc pe drumul îndumnezeirii. Acestea reprezintă în fond cele mai puternice dovezi despre eficiența lucrării harului în om, despre realitatea despătimirii și a iluminării omului credincios.

Dar nu numai virtuțile aparțin harului, în aceeași măsură în care aparțin omului, ci și funcțiunile sufletești ale omului pot fi definite în același mod, cu condiția ca acesta să depășească etapa despătimirii. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește de harul rațiunii într-un sens pe care îl clarifică foarte exact părintele Stăniloae: „Rațiunea e și ea un har sau un dar al lui Dumnezeu. Dar omul poate face uz rău de el, căci rațiunea e însoțită cu libertatea. Omul nu poate ieși din niciuna din ele dar le poate combina în mod greșit, contrar rostului lor și al firii... în cazul că folosește rău rațiunea, el n-o mai socotește un har și de fapt ea încetează să fie un adevărat har, adică folositoare pentru el, dar totuși e un dar de la Creator”.⁷⁵ Se poate astfel concluziona că întreaga ființă umană este destinată prin actul creației să lucreze și să se desăvârșească doar cu ajutorul harului divin și niciodată în lipsa lui. Tocmai de aceea în termeni dogmatici se vorbește despre faptul că în îndreptare harul este absolut necesar.

O altă învățătură a Sfântului Maxim Mărturisitorul despre lucrarea harului este aceea că omul credincios luptă pentru câștigarea harului nu ca un scop în sine, ci pentru că prin acesta ajunge la cunoașterea și unirea desăvârșită cu Dumnezeu. Prin aceasta se afirmă foarte clar rolul unificator al harului între om și Dumnezeu dar în egală măsură și rolul sfințitor, fiindcă pentru a se uni cu Dumnezeu omul trebuie să se sfințească. Vorbind despre pericolul ereziilor și despre folosul dogmelor, care apără pe credincioși de acest pericol, Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează: „De acestea sunt feriți cei ce voiesc să cunoască pe acestea prin harul Sfântului Duh, ce-i conduce și-i călăuzește cu înțelepciune, ca să-i ducă la desăvârșita cunoaștere a marelui Dumnezeu și Mântuitor al tuturor pe cei ce se grăbesc spre aceasta”.⁷⁶ Așa cum a constatat și Paul Evdokimov, Sfântul Maxim Mărturisitorul a urmărit consecvent să afirme realitatea și semnificația „harului cunoașterii dumnezeiești”,⁷⁷ pe care ni l-a adus Hristos, împărtășindu-l prin Duhul Sfânt.

Ca o concluzie putem afirma că în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul se află suficiente elemente ale unei teologii a lucrării harului în îndreptarea omului. Dacă ele nu sunt suficient de sistematizate, aceasta se explică prin contextul hristologic al epocii, care avea alte preocupări,

⁷⁵ IBIDEM., nota 94, p. 53.

⁷⁶ IBIDEM, p. 217.

⁷⁷ PAUL EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, Traducere, prefată și note de Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995, p. 64.

determinate de ereziile hristologice. Aceste elemente vor fi ulterior preluate și adâncite în teologia bizantină, trecându-se de la o abordare mai mult hristică la una prioritar pneumatică și deopotrivă trinitară, așa cum va proceda Sfântul Grigorie Palama.

Sfântul Simeon Noul Teolog

Dacă primul mileniu al creștinătății s-a caracterizat, în special în Răsărit, pe plan dogmatic de preocupările de ordin hristologic, din cauza ereziilor de acest gen, odată cu trecerea în cel de-al doilea mileniu, accentul s-a mutat pe Persoana Duhului Sfânt și pe lucrarea Sa sfințitoare în Biserică și în Sfintele Taine. A fost însă un proces de lungă durată și deloc simplu, în funcție și de prioritățile pastoral-misionare ale Bisericii. El a început cu mult înainte, fiind inițiat de marii mistici răsăriteni, dintre care trebuie menționați: Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim Mărturisorul, Sfântul Diadoh al Foticei ș.a. Aceștia toți au teologhisit experiențele lor duhovnicești, au vorbit despre lucrarea lui Dumnezeu asupra sufletului omenesc, au afirmat cunoașterea prin lumină a lui Dumnezeu, având ca teme întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Sfântul Simeon este considerat unul din mari trăitori ai creștinismului răsăritean, care a primit apelativul „Noul Teolog” deoarece a teologhisit despre Sfânta Treime și I-a consacrat imne, ca odinioară Sfântul Grigorie de Nazianz. Poate fi considerat precursorul cel mai direct al Sfântului Grigorie Palama, chiar dacă la el nu apare cu claritate distincția dintre ființă și energiile necreate în Dumnezeu. Este, însă, de departe teologul cel mai preocupat de experiența harului, de „simțirea duhovnicească” a lui, ca garanție a experienței lui depline în veacul viitor.

O descriere a experienței lui Dumnezeu în lumină o aflăm în cea de-a cincea Cuvântare morală, experiență ce descoperă concomitent realitatea harului dar și prezența tainică în har a lui Hristos, simțit de credincios prin puterea Duhului Sfânt: „Când îl vede cineva pe El descoperit vede o lumină. Și se minunează văzându-L. Cine e însă, nu știe îndată; dar nici nu îndrăznește să-L întrebe pe El. Cum L-ar întreba pe Cel la Care nici nu-și poate ridica ochii și pe Care nu-L poate vedea cât e de mare?[...] Apoi îl vede din nou și puțin câte puțin se curățește deplin, iar curățindu-se, capătă îndrăzneală și-L întreabă pe Acela și zice: „Dumnezeu Meu, Tu ești?” Și Acela îi răspunde și zice: „Da, Eu sunt Dumnezeu cel Care M-am făcut om pentru tine. Și iată te-am făcut pe tine, precum vezi și te voi face Dumnezeu”.⁷⁸

⁷⁸ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *A cincea cuvântare morală*, în „Filocalia”, vol. VI, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 194.

Așa cum se poate observa în acest citat, experiența are o evidentă dimensiune apofatică, nivelul cunoașterii raționale fiind de mult depășit iar întâlnirea personală cu Hristos provocând în cel curățit un spor de cunoaștere, de lumină și de curăție spirituală. Este de remarcat prezența dimensiunii eshatologice în această experiență, ca deschidere sau pregustare anticipată a slavei Împărăției Preasfintei Treimi: „De aceea, înaintând și ajungând din ce în ce mai familiar lui Dumnezeu, din cele ce se fac de către Dumnezeu cu el, cunoaște și cele ce le-a făcut cu toți sfinții de mai înainte și câte le va face cu cei ce vor urma. Iar despre cununile și răsplătirile viitoare e învățat, fiind călăuzit tainic de Dumnezeu Însuși, cunoscând că acestea sunt mai presus de minte, de cuvânt și de înțelegere. Mai mult decât aceasta, el își dă seama limpede cum va fi el și împreună cu el toți sfinții după Înviere”.⁷⁹ Cunoașterea despre care se vorbește aici este mai mult lucrarea harului dumnezeiesc și mai puțin cea omenească naturală; este practic intrarea într-o altă ordine, cea necreată, chiar dacă numai în mod anticipativ. Bucuria resimțită în acele clipe vine atât din afară cât și din interiorul său, fiind învăluit de Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos cel înviat.

Despre prezența Duhului Sfânt în cel ce se nevoiește în ascultare face referiri Sfântul Simeon Noul Teolog în aceeași cuvântare morală, confirmând că pregătirea pentru experiența întâlnirii cu Hristos este negreșit opera Duhului, sălășluit în nevoitor. Acesta din urmă simte deodată căldura Duhului Sfânt învăluindu-l și prezența lui Hristos odihnindu-l, cu alte cuvinte dubla economie sau lucrare a celor Două Ipostasuri divine treimice. Realitatea acestei experiențe isihaste și posibilitatea ei este argumentată scripturistic, în special din Evangheliile dar și din epistolele pauline. Ceva mai târziu, Sfântul Grigorie Palama va afirma că ceea ce cunoșteau proorocii prin puterea Duhului Sfânt, adică venirea lui Mesia și împărtășirea harului, aceea cunosc și puținii isihaști autentici, adică realitățile eshatologice, taina împărăției, descoperită lor de același Duh Sfânt. Dar și Sfântul Simeon Noul Teolog atestă necesitatea iluminării de către Duhul Sfânt pentru ca să poată fi pătrunsă taina întrupării lui Hristos, deplina pnevmatizare sau transfigurare a trupului Său. „Cel ce are în lăuntru lui lumina Duhului Sfânt, cade cu fața la pământ neputând să o privească și strigă cu spaimă și cu frică multă, ca unul ce a văzut și a pățimit un lucru mai presus de fire, de cuvânt și de înțelegere. El este asemenea unui om căruia i s-au aprins de undeva mădulele de un foc, în care arzând și neputând răbda căldura văpăii (Ieremia 20, 9), se poartă ca unul ce a ieșit din sine. Neizbutind nicidecum să devină iarăși al său și copleșit neîncetat de lacrimi și răcorit de ele, el aprinde focul dorului și mai tare. Ca urmare, varsă și mai multe

⁷⁹ IBIDEM, p. 195.

lacrimi și, spălându-se în mulțimea lor, fulgeră de tot mai mare strălucire. Iar când s-a aprins în întregime și s-a făcut ca o lumină, se împlinește ceea ce s-a spus: „Dumnezeu unit cu dumnezei și cunoscut de ei, și anume atât de mult cât s-a unit cu cei cu care s-a unit și s-a descoperit celor ce-L cunosc”.⁸⁰ Adâncimea acestei experiențe isihaste demonstrează efectele reale, transfiguratoare ale harului divin, care conduc pe isihast la „o stare de deplină transparență spirituală prin Duhul Sfânt și prin întărirea la culme a spiritului omenesc”, cum explică părintele Dumitru Stăniloae.⁸¹

Caracterul apofatic al experienței lucrării harului impune, pentru a fi sesizat corect, o exprimare antinomică sau paradoxală, singura în stare să surprindă ambivalența prezenței Duhului Sfânt în el, ca arvună a îndumnezeirii ulterioare: „Arvuna este, pentru cei ce au dobândit-o, negrăită (apofatică n.n.), înțeleasă în chip neînțeles, ținută fără să fie stăpânită, văzută în chip nevăzut, vie și grăitoare, în mișcare și mișcând pe cel ce a dobândit-o, zburând din chivotul în care se află pecetluită și aflându-se iarăși în chip neașteptat în lăuntru lui. În felul acesta face pe cel ce a dobândit-o să nu socotească nici prezența ei sigură, nici plecarea ei fără întoarcere. Și așa neavându-o, este ca cel ce o are și având-o, cel ce a dobândit-o se simte ca cel ce nu o are”.⁸² Câștigarea harului Duhului Sfânt se face în deplină libertate, la care se ajunge prin pocăință sinceră și eliberare de patimi iar pe de altă parte simțirea harului nu poate fi asimilată cu posedarea unui bun creat, deoarece harul este puterea necreată personală a lui Dumnezeu, în care este El Însuși prezent, cu desăvârșita Sa libertate. Dialogul duhovnicesc dintre credincios și Dumnezeu se desfășoară în deplină libertate din ambele părți, libertatea omului consolidându-se prin participarea la libertatea lui Dumnezeu.

Certitudinea prezenței harului divin ca arvună este confirmată de simțirea paradoxală a darului primit dar și a efortului constant al celui ce vrea să odihnească în sine pe Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, caracterizat de teama posibilității pierderii acestei prezențe: „Din aceste semne trebuie să cunoască fiecare dacă a primit arvuna Duhului de la mirele și stăpânul Hristos. Și dacă a primit-o, să se sârguiască s-o țină. Iar dacă nu s-a învrednicit încă să o primească, să se sârguiască să o primească prin fapte bune și prin pocăința cea mai fierbinte și să o păzească prin lucrarea poruncilor și prin dobândirea virtuților [...] Așadar harul lui Dumnezeu se păstrează prin lucrarea poruncilor, iar faptele poruncilor se pun ca temelii pentru harul lui Dumnezeu; și nici harul Duhului nu poate rămâne în noi

⁸⁰ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în „Filocalia” vol. VI, pp. 66-67.

⁸¹ IBIDEM, *loc cit. supra*, nota 144.

⁸² IBIDEM, p. 78.

fără lucrarea poruncilor, nici lucrarea poruncilor fără harul lui Dumnezeu nu e de vreo trebuință sau de vreun folos”.⁸³ Interdependența dintre har, credință și fapte bune este evidențiată pe deplin prin aceste afirmații, care mai scot în relief caracterul permanent dinamic al procesului de desăvârșire, care nu trebuie să cunoască pauza sau intermitențe, ceea ce ar echivala cu o stagnare urmată de regres spiritual.

Aceleași confirmări ale lucrării harului dumnezeiesc în cei ce se nevoiesc cu liniștirea se întâlnesc în Imnele Sfântul Simeon Noul Teolog,⁸⁴ ca și în unele din catehezele sale,⁸⁵ concretizate în stări extatice, ce greu pot fi traduse în cuvinte. Toate au ca punct comun de referință lumina necreată, lumina „înțelegătoare”, ce se adresează deopotrivă minții curățite și inimii pline de iubire pentru Hristos. „Pentru Sf. Simeon unirea cu Dumnezeu se exprimă în primul rând în termeni de vedere. Sfântul Îl vede pe Dumnezeu, și ceea ce vede e lumina care face parte din „cele proprii firii dumnezeiești”.⁸⁶ Prin urmare Sfântul Simeon Noul Teolog poate fi considerat un teolog al luminii necreate, care pregătește apariția gândirii Sfântului Grigorie Palama, cel ce va stabili, în granițe fixe, doctrina energiilor necreate, fără care nu se poate vorbi în termeni concreți despre realitatea și eficiența lucrării harului divin în mântuirea subiectivă sau personală.

Ca și în cazul Sfântului Ioan Gură de Aur și al Sfântului Maxim Mărturisitorul, în opera Sfântului Simeon Noul Teolog nu găsim o învățătură foarte extinsă și nici complet sistematizată pe tema harului sfințitor și mântuitor, ci o serie de elemente, pe care teologia ortodoxă ulterioară le va închea într-un sistem coerent, dezvoltat la capitolul despre îndreptare în manualele de dogmatică. Cu toate acestea elementele menționate, pe care ne-am străduit să le prezentăm și să le analizăm mai sus sunt suficient de elocvente pentru a indica tradiția continuă a Răsăritului ortodox cu privire la existența și eficiența harului dumnezeiesc, care îndreptează pe om, la originea lui, care este ființa transcendentă a lui Dumnezeu, la împărtășirea lui, care se face de către Hristos prin Duhul Sfânt, la raportul lui cu credința și faptele bune, împreună reprezentând condițiile mântuirii subiective.

Acești Sfinți Părinți, alături de Părinții Capadocieni, de Sfântul

⁸³ IBIDEM, pp. 78-79.

⁸⁴ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, epistole și capitole*, *Scrieri III*, Introducere și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

⁸⁵ IDEM, *Cateheze Scrieri II*, Ediția a II-a revăzută, Studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003.

⁸⁶ Ierom. ALEXANDER GOLITZIN, *Simeon Noul Teolog: viața, epoca, gândirea*, în vol. „Sfântul Simeon Noul Teolog, Discursuri teologice și etice, *Scrieri I*”, Studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 470.

Dionisie Areopagitul și alți Părinți, au pregătit terenul pentru apariția gândirii teologice a Sfântului Grigorie Palama, teoreticianul harului divin și deopotrivă isihastul experiențelor extatice, care confirmă în mod indubitabil prin spiritualitatea ortodoxă atonită că omul îl poate cunoaște în lumină pe Dumnezeu, cu care se poate uni spiritual prin lucrarea harului divin, a cărei experiență este chemat s-o facă neîncetat, ca pregustare sau arvună a vieții îndumnezeite din veacul viitor.

Abstract: *The Theology of the Divine Grace before Saint Gregory Palamas*

The Holy Fathers, among whom the Cappadocian Fathers and Saint Dionysus the Areopagite are the most distinguished, prepared the field for the appearance of the theological thinking of Saint Gregory Palamas, the theorist of the divine grace and the hesychast of the extatic experiences, which confirm without any question through atonite orthodox spirituality that man can know God in the light, with Whom he can spiritually unite by means of the divine grace, whose experience he is called to do continuously, as a pretasting of the holy life from the next century.

DER WANDEL IM VERSTÄNDNIS DER LATEINER VON SCHISMEN UND VON DEREN ÜBERWINDUNG

Pr. Prof. Univ. Dr. ERNST CHRISTOPH SUTTNER,
Universitatea din Viena, Facultatea de Teologie Catolică

Cuvinte cheie: *schismă, Biserica romano-catolică, Biserica Ortodoxă, Biserica Greco-Catolică*

Keywords: *Schisma, the Roman-Catholic Church, the Orthodox Church, the Greek-Catholic Church*

Das Wort Gottes in den heiligen Schriften lässt keinen Zweifel zu, dass die Kirche eins sein soll und dass nach dem Willen des Herrn eine schwere Verpflichtung auf uns Christen liegt, das Wiedererlangen der Einheit zu erstreben, wenn sie verloren wurde. Die Kirchengeschichte bezeugt, dass sich die Lateiner dieser Pflicht nicht entzogen. Da sie aber in den verschiedenen Perioden ihrer Geschichte die Kircheneinheit und damit auch das Wesen der kirchlichen Schismen unterschiedlich verstanden, wandelte sich im Lauf der Zeit grundlegend, was sie für notwendig hielten, damit die Schismen, wie vom Herrn aufgetragen, überwunden würden und im Gehorsam gegen Gottes Wort die Einheit wiedererlangt werde.

Zur Zeit der spätantiken ökumenischen Konzilien

Die frühchristliche Missionsgeschichte macht deutlich und das 2. Vatikanische Konzil anerkennt ausdrücklich, dass "das von den Aposteln überkommene Erbe in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt wurde".¹ Von Anbeginn war darum in den unterschiedlichen Regionen das Leben der Kirchen verschieden. Ihre Einheit erwies sich nicht an einer Einheitlichkeit der Gottesdienstfeiern, der Redeweisen beim Verkündigen der göttlichen Botschaft oder der Kirchenordnung.² Von der Einheit zeugte vielmehr, dass sich die Kirchen trotz sehr großer Verschiedenheit allesamt auf ein und dasselbe Evangelium Christi bezogen wussten. Daher bestand zwischen ihnen ein solidarischer

¹ Dekret über den Ökumenismus, Art. 14.

² Historische Ausführungen zum Ausmaß von "Verschiedenheit des kirchlichen Lebens von Anfang an" sind enthalten in einem Beitrag von Suttner, in: Rappert (Hg.), Kirche in einer zueinander rückenden Welt, Würzburg 2003, S. 106-112. Auch die Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche nahm 1987 im Dokument von Bari, Art. 18-20, Bezug auf die großen Verschiedenheiten in der alten Kirche trotz ihrer Einheit.

Zusammenhalt, der sich darin ausdrückte, dass jede Kirche die Gläubigen aus anderen Kirchen zu ihren Gottesdiensten zuließ, dass sich die Kirchen nach Kräften wechselseitig förderten, und dass die größeren und besser ausgestatteten Kirchen, sooft es erforderlich war, anderen Kirchen Hilfe von geistlicher oder materieller Art leisteten.

Solange zum Heil der Menschen überall dieselben heiligen Sakramente gespendet und nirgends der heiligen Botschaft fremde Ideen beigemischt wurden, war ein solcher Zusammenhalt der Kirchen möglich. Kam es trotzdem dazu, dass Kirchen um irgendwelcher Spannungen willen untereinander nicht mehr (gemäß Apg 4,22) "ein Herz und eine Seele" waren, obgleich bei keiner von ihnen die Fülle des sakramentalen Lebens oder die Reinheit der Glaubenspredigt einem Zweifel unterlagen, dann wurde es notwendig zu tun, was in der Apostelgeschichte auch von der Kirche der Apostel berichtet ist: durch Suche nach Ausgleich der Meinungsverschiedenheiten und Spannungen war der Zusammenhalt zu erneuern.³ Denn die Kirchen hatten sichtbar vor aller Welt zu bezeugen, dass sie miteinander die eine und einzige Kirche Gottes sind. Weil der Herr es schenkte, dass sie trotz ihrer Mangelhaftigkeit alle miteinander am Heil der Menschen mitwirken dürfen, hatten die Zwistigkeiten und Absonderungen wieder ein Ende zu finden.

Da es die griechisch-lateinische Reichskirche der Spätantike so hielt, dürfen Lateiner und Griechen sie wegen der gemeinsam gefeierten sieben ökumenischen Konzilien für "ungeteilt" halten, obwohl sich bei genauerem Zusehen ergibt, dass Rom und Konstantinopel in den Jahrhunderten dieser Konzilien insgesamt mehr als 200 Jahre lang zueinander im Schisma lebten. Yves Congar z.B. verweist auf die Tatsache, dass in jenen Jahrhunderten, in denen Griechen und Lateiner sechs von ihren sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierten, in etwas weniger als in der halben Zeit zwischen ihnen keine volle *Communio* bestand.⁴ Auch zwischen anderen Patriarchaten hatte es damals bekanntlich Schismen gegeben.

³ So wurden von den Aposteln zum Beispiel Diakone eingesetzt, als es zu Spannungen gekommen war wegen der Versorgung der Witwen, und als Unklarheit aufkam, ob Unbeschnittene getauft werden dürfen, wenn sie die mosaischen Frömmigkeitsbräuche nicht übernahmen, tagte das sogenannte Apostelkonzil.

⁴ Zu den damaligen Schismen zwischen Rom und Konstantinopel zitierte er in: *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, S. 111, zwei kirchengeschichtliche Untersuchungen. In einer von ihnen wird aufgezeigt, dass es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen von zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab.

Von diesen Schismen galt und gilt bis auf den heutigen Tag bei allen, die von einer ungeteilten griechisch-lateinischen Reichskirche reden, dass die Schismen innerhalb der einen und einzigen Kirche bestanden. Denn solange man überzeugt war, dass die Meinungsverschiedenheiten und Spannungen weder das sakramentale Leben noch die Glaubenslehre betreffen, anerkannten sich die Bischöfe beider Seiten gegenseitig als Mitbrüder im Bischofsamt und konnten, ohne einander Vorbedingungen zu setzen, miteinander zum Besten der einen heiligen Kirche ein Konzil feiern, die Meinungsverschiedenheiten und Spannungen abklären und die vorübergehend verlorene sichtbare *Communio* neu aufleben lassen.

In der nachfolgenden Zeit bis zum Florentinum

Hatte es recht lange gedauert, bis man zur Konzilsaussprache zusammenfand, konnte bei Kirchenführern und Theologen die Meinung aufkommen, die bestehenden Meinungsverschiedenheiten und Spannungen hätten bereits ein Gewicht erlangt, das den Ausgleich nicht mehr ohne weiteres zulässt.

Lateinische Stimmen, die in Zweifel zogen, dass die Lehren der Griechen noch rechtgläubig seien, ließen sich bald nach der Jahrtausendwende vernehmen. Eine solche Unsicherheit sprach zum Beispiel Bernhard von Clairvaux aus, als er feststellte, dass die Griechen "mit uns sind und nicht mit uns sind, im Glauben (mit uns) vereint, im Frieden (von uns) getrennt, obgleich sie auch im Glauben von den rechten Wegen wegstolperten".⁵ In der Gegnerschaft zum "*filioque*" und im Azymenstreit stellten ihrerseits die Griechen die Rechtmäßigkeit des Glaubensbekenntnisses und der sakramentalen Vollzüge der Lateiner in Frage.

Doch waren diese Sorgen fürs Erste noch nicht von durchschlagendem Gewicht. Als nämlich die Normannen Süditalien eroberten, hatten sie die dortigen griechischen Kirchen zwar für "schismatisch" gehalten, und manchen ihrer kirchlichen Bräuche standen sie recht skeptisch gegenüber, anerkannten aber, dass die Griechen dieselben heiligen Sakramente feierten wie ihre eigene normannisch-lateinische Kirche. Sie hielten es deshalb für angebracht, über Griechen und über sich selber gemeinsame Bischöfe amtierern zu lassen.⁶ Wo der Bischof Grieche

⁵ "Ego addo de pertinacia Graecorum, qui nobiscum sunt et nobiscum non sunt, iuncti fide, pace divisi, quamquam et in fide claudicaverint a semitis rectis." Zitat nach G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens, Berlin 2002, S. 246.

⁶ Vgl. Suttner, Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner, in: Ostk. Studien 49(2000) 314-324.

war, wurde er dem römischen, nicht mehr dem konstantinopolitanischen Patriarchen unterstellt. Damit (und ohne dass bei ihm, bei seinem Klerus oder beim Volk ein Wandel im Glaubens- und Frömmigkeitsleben eingefordert worden wäre!) galt er als in Einheit getreten mit der Kirche der neuen Landesherren. Auch die Lateiner, die in seinem Territorium lebten, galten dann als Gläubige seiner Diözese. Sooft in der Folgezeit bei Wiederbesetzungen oder bei Neugründungen von Bistümern lateinische Bischofskandidaten zum Zug kamen, amtierten diese ebenso für Lateiner und Griechen, wie es andernorts die griechischen Bischöfe taten. Weil die Eroberer eine gemeinsame Kirchenleitung hatten schaffen können, galten die Meinungsverschiedenheiten und Spannungen für soweit ausgeglichen, dass man die Einheit für wiedererlangt hielt.

Auch die Kreuzfahrer hielten es so, als sie in den Osten kamen. Nachdem 1098 Antiochien erobert war, unterstellten sie sich zunächst der Jurisdiktion des dortigen Patriarchen Johannes IV. Zu Beginn der Lateinerherrschaft war dieser auf dem ganzen Gebiet des Patriarchats von Antiochien oberster Kirchenführer für Griechen und Kreuzfahrer.⁷ Sobald jedoch der Kreuzfahrerfürst für die Ernennung neuer Bischöfe sorgte, weil ein Bischofssitz (auf welche Weise auch immer) vakant wurde oder weil man ein neues Bistum gegründet hatte, zog er Priester vor, die mit ihm aus dem Abendland gekommen waren, weil dies die Lateinerherrschaft stützte.⁸ Die neuen lateinischen Bischöfe wurden in ihrer Diözese (wie anfangs der Patriarch im gesamten Patriarchat) zuständig für Griechen und Kreuzfahrer, und zusammen mit den bisherigen griechischen Bischöfen wurden auch sie zu Mitgliedern der einen, gemeinsamen Synode des antiochenischen Patriarchats. Als schließlich Patriarch Johannes IV. (nicht wirklich freiwillig) Antiochien verließ und auf diese Weise der Patriarchenstuhl vakant gemacht wurde, besaßen die Lateiner in der Synode hinreichenden Einfluss, um einen der Ihrigen zum Nachfolger wählen zu lassen. Nach der Eroberung Jerusalems geschah dort Ähnliches.⁹ Sowohl in Antiochien als auch in Jerusalem meinte man zunächst, man habe auf diese Weise die Kircheneinheit erreicht.

So kam es in den Kirchen beider Patriarchate zu einer Art

⁷ Vgl. C. Karalevskij, Antioche, in DHGE III, 563-703, bes. Abschn. IX und X, Spalte 613-635.

⁸ Zur Kreuzfahrerzeit war es nichts Außergewöhnliches, dass sich der Fürst um die Bischofsernennungen kümmerte, denn Bischofsernennungen durch den Herrscher waren damals gemeinsame Gepflogenheit in Ost und West.

⁹ Manche (sowohl katholische als auch nichtkatholische) Autoren der Neuzeit schreiben, die Kreuzfahrer hätten im Osten "lateinische Patriarchate errichtet". Eine solche Behauptung ist ahistorisch. Es wurden nämlich keine neuen Institutionen gegründet, vielmehr wurden Lateiner auf die bestehenden Patriarchenstühle gewählt.

Fremdherrschaft, von der gut bekannt ist, dass sie keineswegs auf ungeteilte Zustimmung stieß.¹⁰ Doch darf auch nicht übersehen werden, was jüngste Forschungen zur christlichen Bildkunst in den Gotteshäusern des Kreuzfahrerstaates Jerusalem erbrachten.¹¹ Diese machen deutlich, dass sich das damalige Zusammenspiel zwischen Lateinern und Griechen nicht allein auf Zwang zurückführen lässt. Es gab nicht nur durch ein Machtwort des Herrschers berufene gemeinsame Bischöfe, sondern in bestimmten Bereichen echte Gemeinsamkeit im geistlichen Leben, mehr wechselseitiges Einvernehmen also, als man üblicherweise vermutet. Kühnel zeigt auf, dass es im Königreich Jerusalem zu schöpferischer Zusammenarbeit zwischen einheimischen christlichen Kreisen (besonders Mönchen), Lateinern und Künstlern aus Byzanz gekommen sein muss; denn er kann ein gegenseitiges Sich-Beeinflussen zwischen Griechen und Lateinern beim Erstellen von Bildprogrammen für das Ausgestalten von Kirchen nachweisen. Bei der hohen Zeugniskraft für das geistliche Leben, die im christlichen Osten der Ikonographie eignet, haben Kühnells Forschungsergebnisse viel Gewicht. Es war also nicht nur die Überzeugung der Kreuzfahrer, dass wegen der gemeinsamen Bischöfe die Spaltung zwischen ihnen und den Griechen ein Ende gefunden habe; zumindest ein Teil der Griechen muss dieser Ansicht beigepflichtet haben, damit die geistliche Gemeinsamkeit möglich wurde.

Als 1204 die Kreuzfahrer auch Konstantinopel erobert und auch dort einen Lateiner zum Patriarchen eingesetzt hatten,¹² anerkannte 1214 das 4. Laterankonzil¹³ ausdrücklich, dass auf dem Weg, der von den Kreuzfahrern und vorher schon von den Normannen eingeschlagen worden war, das für die Kircheneinheit Notwendige erreicht werden kann. Denn im neunten Kapitel seiner Beschlüsse forderte es als Bedingung für die Kircheneinheit nur, dass die Kirchenführung in lateinische Hände gelegt werde:

¹⁰ Von der Unzufriedenheit mit der „Fremdherrschaft“ zeugte schon bald das Faktum, dass nach kurzer Zeit Wahlen von Gegenpatriarchen erfolgten. Doch diese sind nur als „Exilpatriarchen“ zu zählen, da sie in dem Patriarchat, auf das sie Anspruch erhoben, keinerlei Jurisdiktion ausüben konnten. Ähnliche „Exilpatriarchen“ wählten nach dem Ende der Kreuzfahrerherrschaft bekanntlich auch die Lateiner.

¹¹ Vgl. G. Kühnel, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988.

¹² Auch in Konstantinopel hatte die Absicht bestanden, durch den Lateiner auf dem Patriarchenthron das gesamte Patriarchat mit der Kirche des Abendlands zu vereinen. Doch der Erfolg war beschränkt, denn im Exil von Nizäa, in einem Teilgebiet des Reiches, das die Kreuzfahrer nicht eroberten, behauptete sich neben dem griechischen Kaiser auch der griechische Patriarch weiter. Folglich blieb ein Teil des Patriarchats, in dem die Lateiner nicht regieren konnten, außerhalb der von den Kreuzfahrern herbeigeführten „Einheit“.

¹³ Es sei wegen der nachfolgenden (für „heutige Ohren“ erstaunlichen) Darlegungen eigens betont, dass die katholische Kirche dieses Konzil zu ihren verbindlichen 21 ökumenisch genannten Konzilien zählt.

"In Anbetracht der Tatsache, dass mancherorts in derselben Stadt und Diözese Leute verschiedener Sprache zusammenwohnen, die auch bei aller Einheit im Glauben verschiedene Riten und Gewohnheiten haben, befahlen wir, dass die Bischöfe solcher Städte und Diözesen geeignete Männer aufstellen, die den Gottesdienst gemäß den verschiedenen Riten und Sprachen feiern und ebenso die Sakramente spenden. Sie sollen ihre Gläubigen auch durch Wort und Beispiel lehren. Indessen verbieten wir unbedingt, dass dieselbe Stadt oder Diözese verschiedene Bischöfe habe. Das wäre ein Monstrum, wie wenn ein einziger Leib mehrere Köpfe hätte. Aber wenn aus den angegebenen Gründen eine dringende Notwendigkeit dafür besteht, soll der Ortsbischof in kluger Fürsicht einen katholischen Prälaten vom griechischen Ritus als seinen Vikar aufstellen,¹⁴ der ihm gehorsam und unterworfen sein soll in allen Dingen"

Skepsis gegenüber den griechischen Kirchenbräuchen bestand allerdings fort, wie das vierte Kapitel der Konzilsbeschlüsse deutlich macht: "Auch wenn wir die Griechen, die in unseren Tagen zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl zurückkehren, fördern und ehren wollen, indem wir ihre Bräuche und Riten soweit wir es mit dem Herrn können, unterstützen, wollen und dürfen wir ihnen dennoch nicht in dem beipflichten, was Gefahr für die Seelen erzeugt und der Ehrbarkeit der Kirche Abbruch tut".

Doch die Skepsis kann nicht von jener Größe gewesen sein, die aus dem Text für heutige Ohren herausklingen mag. Denn das Konzil sah keinen Anlass, die Normannen und die Kreuzfahrer zu rügen, weil sie schon seit mehr als einem Jahrhundert die Praxis übten, von den Griechen keine Verbesserungen einzufordern.

Der Auffassung des 4. Laterankonzils, dass gemeinsame Bischöfe die Einheit zwischen Kirchen von unterschiedlicher Tradition garantieren, wurde im Gegenteil über Jahrhunderte hinweg auch andernorts zugestimmt. So war man zum Beispiel in Polen und in Litauen gewillt, die vom Laterankonzil verfügte Ordnung in den Ländern der Ruthenen zugrunde zu legen. Doch dort stieß wegen der Anmaßungen, die sich die Lateiner in der Folgezeit erlaubten, eine Kircheneinheit von solcher Art recht bald auf Widerstand. Anders war es in den levantinischen Kolonien der Venezianer, in denen man ebenso verfuhr, wo aber die lateinische Oberschicht zu dünn

¹⁴ Die Forderung, dass der Vikarbischof ein „katholischer Prälat“ sei, hat Missverständnisse verursacht, sooft man übersah, dass zur Zeit des 4. Laterankonzils wie das Adjektiv "orthodox" so auch das Adjektiv "katholisch" noch keine Konfessionsbezeichnung war. Wie im Glaubensbekenntnis bezeichnet es auch hier die allgemeine Kirche. Ein „katholischer Prälat“ im Sinn dieser Bestimmung war also ein Würdenträger, der keinem schismatischen Konventikel, sondern der allgemeinen Kirche zugehörte; ob er "Grieche" war oder "Lateiner", war irrelevant.

war, um sich dem griechischen Kirchenleben gegenüber "anmaßend" verhalten zu können. Noch 1725 konnte Angelo Maria Quirini, der von 1723 bis 1727 (lateinischer) Erzbischof von Korfu war, in einem Brief an Papst Benedikt XIII. recht lebendig schildern, wie ihn die Griechen der Insel als den Inhaber der kirchlichen Jurisdiktion über sie ehrten.¹⁵

Der Lösungsversuch der Väter von Florenz

Die von den Kreuzfahrern in ihrem Herrschaftsgebiet geschaffene Kircheneinheit war brüchig und endete zugleich mit ihrer Herrschaft. Bei vielen damaligen Theologen und Kirchenführern führte dies zu der Vermutung, dass sich die bestehenden Spannungen nicht nur auf das zeitliche Gefüge der Kirche bezogen, um dessen Korrektur die Kreuzfahrer vor allem bemüht waren; dass sie vielmehr tiefer griffen und das eigentliche Wesen der Kirche betrafen: dass auch die Glaubenslehre angefochten sei.

Eine Periode lebhafter Studien begann. Die einen studierten die Verschiedenheiten und versuchten aufzuzeigen, dass ihr Gewicht groß genug sei, um die Einheit zu verbieten. Die anderen studierten sie ebenso, um zu zeigen, dass sie im Rahmen der rechten Glaubenstradition nebeneinander bestehen dürfen.¹⁶ Das Konzil von Ferrara/Florenz wurde der Angelegenheit gewidmet. Als lateinische und griechische Bischöfe 1438 zu diesem Konzil zusammenkamen, standen ihre Kirchen nach gemeinsamer Überzeugung beider Seiten zueinander im Schisma. Dennoch ging man wie die Teilnehmer an den ökumenischen Konzilien der Spätantike wiederum davon aus, dass die Hierarchen beider Seiten Mitbrüder sind im Episkopat und den Auftrag haben, miteinander die Glaubenslehren und die Glaubenspraxis beider Seiten zu erforschen.

In der Tat prüften sie gemeinsam, ob die Unterschiede, die es zwischen ihnen im kirchlichen Leben gab, innerhalb des Rahmens der Rechtgläubigkeit zulässig sind, oder ob vielleicht die vier Punkte, die damals als die hauptsächlichlichen Streitfragen galten, auf einer der beiden Seiten den rechten Glauben in Frage stellten. Besonders bedeutsam erscheint das gemeinsame Prüfen bei einem Vergleich mit dem 2. Vatikanischen Konzil. Denn beim Vaticanum hielten die Griechen und die Lateiner des 20. Jahrhunderts das Mittun von "Schismatikern" als Konzilsväter nicht mehr für möglich. Sie betrachteten es nicht mehr als eine zu überprüfende Frage, ob die unterschiedlichen Frömmigkeits- und

¹⁵ Sein Brief findet sich in: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verbali delle conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali, Vatikan 1945, S. 581-584.

¹⁶ Für die Studien auf griechischer Seite vgl. H.G.Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 663 ff., für die Studien der Lateiner G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens, Berlin 2002.

Erkenntnisentwürfe beider Seiten Glaubensunterschiede seien, sondern hielten dies für sicher. Daher meinten sie, dass orthodoxe Bischöfe und Theologen an einem vom Papst einberufenen Konzil nur als Beobachter teilnehmen könnten. Ihnen galt als unvollziehbar, was beide Seiten beim Florentinum als richtig empfanden. Die Grenze zwischen Lateinern und Griechen nannte man zur Zeit des Florentinums ebenso "Schisma" wie heutzutage die Grenze zwischen Katholiken und Orthodoxen, doch man hielt sie damals für weniger grundsätzlich, als man sie heutzutage einschätzt.

Nach langen Gesprächen stellten die Florentiner Väter fest, dass die Zwietracht, die herrschte, nicht die Glaubensgrundlagen betraf, sondern auf Starrsinn in der Verwendung bzw. Ablehnung bestimmter theologischer Ausdrucksweisen zurückging, mit denen man von alters her in menschlicher Unzulänglichkeit auf beiden Seiten bemüht war, ein und dasselbe apostolische Glaubenserbe auszusprechen, und sie anerkannten die Rechtgläubigkeit beider Seiten. Sie stellten fest, dass das Symbolum mit und ohne "filioque" rechtgläubig ist, und sie kamen zu dieser Einsicht, weil sich in ihren Diskussionen ergeben hatte, dass sich bereits die heiligen Väter, deren Rechtgläubigkeit wegen der ihnen gewährten Führung durch den Heiligen Geist unbestreitbar ist, beim Reden über den Ausgang des Heiligen Geistes unterschiedlicher Formulierungen bedienten.¹⁷ Desgleichen stellten sie fest, dass bei der Eucharistie gesäuertes und ungesäuertes Brot verwendet werden kann und die Priester diesbezüglich der Überlieferung ihrer jeweiligen Kirche folgen sollen; dass man nicht unbedingt vom Purgatorium reden muss, wenn man über die Verstorbenen spricht und für sie betet; dass der römische Bischof so, wie es von jeher "in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist",¹⁸ als

¹⁷ Vgl. J. Gill, Konstanx und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 300f. Er führt aus, dass nach langen Verhandlungen eine Verständigung möglich wurde, als man "die klare Überzeugung gewonnen (hatte), dass ... beide (Seiten) recht hatten, da sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. Diese Überzeugung beruhte auf einem Axiom, das ... keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte, so selbstverständlich war es ihnen: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen. Die Heiligen können ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen."

¹⁸ Eine "modernere" Formulierung für die Einschränkung der römischen Primatsansprüche auf das, was "in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist", fand Josef Ratzinger im Jahr 1976, als er darlegte, dass die katholische Kirche von den östlichen Christen nur das als Glaubensaussage einfordern darf, was auch im 1. Millennium formuliert und gelebt wurde. Er ließ, nachdem er bereits die Leitung der römischen Glaubenskongregation übernommen hatte, dies "bewusst unverändert"

erster Bischof der Christenheit anzuerkennen ist, ohne dass dadurch die herkömmlichen Rechte der übrigen Patriarchen eine Einbuße erfahren dürfen.

Die Väter von Florenz sahen keine Veranlassung, von den Griechen zu verlangen, dass sie das *filioque* oder das ungesäuerte Brot übernehmen; dass sie beim Reden über die Verstorbenen den Ausdruck *Purgatorium* verwendeten; dass sie den jüngeren westlichen Entwicklungen der Modalitäten in der Ausübung des Papstamtes¹⁹ zustimmten. Auch stellten sie an die Lateiner nicht das Ansinnen, künftig wegzulassen, was auf griechischer Seite Anstoß erregt hatte. Gemäß dem Beschlussdokument des Konzils durften beide Kirchen, die lateinische und die griechische, die Einheit aufnehmen, ohne Abstriche bei ihren Überlieferungen oder Hinzufügungen an sie vornehmen zu müssen, nur durften sie die jeweils anderen nicht mehr irrgläubig nennen. Die Christen beider Seiten, die bisher uneins waren, nannte der Konzilsbeschluss bereits in der Einleitung Kinder derselben Mutter Kirche, die auch im Schisma dieselben Gaben des Heiligen Geistes empfangen hatten, so dass zwischen ihnen die volle Kirchengemeinschaft möglich ist.

Doch die langen Diskussionen der Florentiner Konzilsväter waren im geschlossenen Kreis erfolgt. Die Konzilsteilnehmer hatten bedauerlicherweise nicht bedacht, dass die Aussöhnung zwischen ihren Kommunitäten die beiderseitige öffentliche und kommunitäre Annahme der Einigung voraussetzt. Auch bedachten sie den großen Wandel nicht, der seit dem 7. ökumenischen Konzil vor sich gegangen war, weil es keinen Kaiser mehr gab, der über die Kirchen lateinischer und griechischer Tradition gemeinsam herrschte und durch seine Machtmittel dafür Sorge hätte tragen können, dass die Konzilsbeschlüsse überall Annahme fanden, wie es die

nachdrucken, wie er ausdrücklich vermerkte, weil es "in dieser Form Bedeutung ... gewonnen hat" (vgl. J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 209).

¹⁹ Gegen Ende des Jahrhunderts, in dem das Florentinum getagt hatte, setzten die geographischen Entdeckungen der Europäer ein und in ihrer Folge eine Expansion der europäischen Kirche und mit ihr der Zuständigkeit des lateinischen Patriarchen in alle Kontinente. Eine der Folgen davon war, dass die östlichen Patriarchen, denen Europas Christen beim Florentinum noch unmittelbar begegnet waren, ihrer Aufmerksamkeit mehr und mehr entglitten, und dass die Eingrenzung des Konzils für die päpstlichen Zuständigkeiten ihrem Bewusstsein entschwand; vgl. Suttner, Der Wandel in der Ausübung des römischen Primats im Gefolge der Brester Union, in: J. Marte (Hg.), Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.-8. Juli 2004, Würzburg 2005, S. 111-118; vgl. auch unsere Rezensionen in OstkStud 55(2006)299-306 zu zwei Schriften von Adriano Garuti, in denen er in ahistorischem Vorgehen zu leugnen versucht, dass es jemals ein Patriarchat des Abendlands gegeben habe.

Kaiser bei den alten ökumenischen Konzilien de facto taten.²⁰ Weil es unter den Gegebenheiten des 15. Jahrhunderts keine staatliche Hinführung zur Annahme der Resultate der Konzilsberatungen mehr geben konnte - der Kaiser im Osten verlor sein Amt bald nach dem Konzil, und neben dem Kaiser im Westen gab es andere souveräne Herrscher - wäre auf beiden Seiten in den Gemeinden ein pastorales Mühen der Hierarchen um breite Zustimmung notwendig gewesen. Die zahlreichen Vorurteile über die jeweils "anderen" und die verbreiteten Missverständnisse hätten in Predigt und Katechese bekämpft werden müssen, damit der lange, in vielen Kreisen sehr ausgiebig kolportierte Verdacht, die Verschiedenheit zeuge von unüberbrückbaren Gegensätzen, abgelöst worden wäre durch eine Zustimmung zur besseren Einsicht, die von den Konzilsvätern mühsam erarbeitet worden war. Die Konzilsväter beider Seiten versäumten es, sich um ein Verbreiten korrekter Kenntnisse bei der Mehrheit von Klerus und Volk zu kümmern, und so blieb ihr Beschluss ohne Wirkung.

Ein Wandel in nachtridentinischer Zeit

Im nachfolgenden 16. Jahrhundert schuf die Reformation eine veränderte Situation. Denn durch sie erfolgte eine Kirchenspaltung, bei der nicht das Miteinander von Ortskirchen verloren ging, die von Anfang an unterschiedlich waren, vielmehr brach durch das Auftreten der Reformatoren eine mehr als tausendjährige gemeinsame Tradition in Teile auseinander. Beim Gegensatz zwischen den traditionstreuen Christen, die man recht bald als "Papisten" beschimpfte, und den Anhängern der Reformation, die "Neuerer" genannt wurden, ging es nicht um theologische Ausdrucksweisen, mit denen man von jeher auf beiden Seiten in menschlicher Unzulänglichkeit bemüht war, ein und dasselbe apostolische Glaubenserbe auszusprechen; vielmehr traten jetzt echte Widersprüche

²⁰ Um die Wichtigkeit des kaiserlichen Wirkens für die Rezeption der alten ökumenischen Konzilien recht zu erfassen, beachte man, dass sich manche Kirchen am östlichen und südöstlichen Rand des Reiches, wo man vom Reich wegtenderte und auch bald unter persische bzw. arabische Herrschaft geriet, und wo die Kirchen vom Kaiser daher nur sehr wenig beeinflusst werden konnten, den Verfügungen der ökumenischen Konzilien von Ephesus und von Chalkedon bezüglich der Ausdrucksweise beim Reden über die Inkarnation des Gottessohnes nicht beugten. Wie die Kirchengeschichtsforschung inzwischen nachwies, bestand zwischen diesen Kirchen und jenen, die dem Kaiser unterstanden, kein inhaltlicher Gegensatz in der Christologie. Vielmehr wurde von ihnen nur die theologische Ausdrucksweise der "kaiserlichen Seite" abgelehnt, und dies verursachte die bis heute fortbestehenden Schismen; vgl. Suttner, Vorchalcedonische und nachchalcedonische Christologie: die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit, in: *Una Sancta* 57(2002)6-15. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Gegner des Konzils dessen Anhänger mit dem politischen Schimpfwort Melkiten (= die Kaiserlichen) bedachten.

zutage, weil die Reformatoren bestritten, dass alles, was die "Papisten" für gottgegeben und heilig hielten, zum Erbe des Evangeliums gehöre.²¹ Unter denselben Gesichtspunkten gab es somit zu den nämlichen Lehrpunkten sowohl Zustimmung als auch Ablehnung, und zwangsläufig ist es so, dass in einem solchen Fall entweder die Zustimmung oder die Ablehnung (eventuell sogar beides) das Glaubenserbe anfecht; auf keinen Fall kann beides der Wahrheit entsprechen.

Der Unterschied zwischen den alten Spaltungen, bei denen man sich auseinander gelebt hatte, weil konträre Auffassungen aber keine eindeutigen Widersprüche vorlagen, und den neuen Spaltungen aufgrund von wirklichen Widersprüchen wurde übersehen. In der Folgezeit beging man den Fehler, von allen Spaltungen anzunehmen, von den alten genauso wie von den neuen, dass es zu ihnen gekommen sei, weil die Gegenseite etwas Wichtiges vom heiligen Erbe geleugnet bzw. zu ihm etwas Irdisches hinzugefügt hätte. Mit der Zeit entwarf man sogar ein den Gang der Ereignisse verzerrendes Schaubild von den Kirchenspaltungen, das mit der Zeit in zahlreiche katholische und orthodoxe Lehrbücher einging. Es zeigt einen Stamm, der - je nach der konfessionellen Ausrichtung des Lehrbuchs - die katholische oder die orthodoxe Kirche symbolisiert. Von diesem Stamm, so möchte das Schaubild überzeugen, seien die übrigen Konfessionen durch Absonderung herausgewachsen, die einen im ersten, die anderen im zweiten Jahrtausend.²²

Die Folge war die Verbreitung einer einheitlichen Vorstellung von allen Schismen. Man meinte, es habe sich jeweils eine Gruppe von Gläubigen durch Ablehnung eines wichtigen Bestandteils der Glaubensbotschaft oder durch das Beimischen irdischer Ansichten zum heiligen Glauben aus dem gemeinsamen Vaterhaus der Kirche abgesondert, angeführt von ihren irrigen Theologen und Kirchenführern. Um die Schismen wieder zu beenden, sei es darum erforderlich, dass die in die Irre

²¹ Die "Unterschiedlichkeit von Anfang an" zwischen Griechen und Lateinern kann unter anderem zur Folge haben, dass sich ihre Begriffe selbst dann nicht decken, wenn sie gleichlautend sind. Wenn bei unterschiedlichem Wortverständnis die einen einem Begriff zustimmen und die anderen ihn verwerfen, ist dies möglicherweise nur ein konträrer, kein kontradiktorischer Gegensatz. Doch bei "Papisten" und "Neuerern" des 16. Jahrhunderts, die in derselben theologischen Tradition standen, deckten sich die gleichlautenden Begriffe inhaltlich mit Sicherheit, und es lagen jedesmal kontradiktorische Widersprüche vor, wenn die einen lehrten, dass das, worauf sich ein ihnen gemeinsamer Begriff bezog, zum heiligen Erbe gehöre, und die anderen lehrten, dass es nicht dazu gehöre.

²² Trotz der klaren Aussage des 2. Vatikanischen Konzils über die zweierlei Arten von Spaltungen fügte man dieses Schaubild 1987 (auf S. 148) wieder ein in die Neuauflage des Herderatlasses zur Kirchengeschichte, von dem man sogar den Anspruch erhebt, er ergänze das LThK.

gegangenen Gruppen ihren Fehler erkennen, sich der Wahrheit, von der sie sich abwandten, wieder zuwenden und ins Vaterhaus der Kirche, das heißt in die Konfession der Lateiner beziehungsweise der Griechen, zurückkehren. Für die in der Kirche Verbliebenen aber bestehe die Pflicht, alles ihnen Mögliche zu unternehmen, um die "irrigen Schafe" über die Falschheit des Schrittes, der zum Entstehen ihrer Konfession führte, zu belehren und sie dringlich zur Heimkehr aufzurufen.

Ein klarer Verfechter einer Fehleinschätzung der Griechen von dieser Art war kurz vor der Brester Union der polnische Jesuit Piotr Skarga. Weil die Griechen die Modalitäten in der Amtsführung des römischen Bischofs anders verstanden als er und seine Mitbrüder aus dem Jesuitenorden, unterstellte er, dass diese zu einem gewissen Zeitpunkt aufgehört hätten, weiterhin das päpstliche Amt anzuerkennen, wie es die "ungeteilte Kirche" getan hatte.

Die Gründungsgeschichte des Jesuitenordens muss bedenken, wer die Auffassung Skargas von den angemessenen Modalitäten in der Amtsführung des römischen Bischofs erfassen möchte. Wie nämlich schon beim ersten von jenen Ausspracheabenden des Ignatius mit seinen Gefährten im Jahr 1539, bei denen man sich zur Ordensgründung entschloss, zutage trat, lag der Gründung des Jesuitenordens eine Konzeption von der Primatsausübung durch den römischen Bischof zugrunde, die in scharfem Gegensatz steht zum Florentinum. Wie aus der Niederschrift von den Beratungen zu entnehmen ist, war es das Ziel der Überlegungen und das eigentliche Motiv für die Ordensgründung, untereinander den Zusammenhalt sicherzustellen, nachdem sich gezeigt hatte, dass ihnen der Papst, dem sie sich gemäß einem Gelöbnis von 1534 zur Verfügung gestellt hatten, Aufgaben an verschiedenen Orten zuweisen wollte. Man eröffnete die Beratung mit der Frage, ob es angemessen sei oder nicht, sich fest zusammenzuschließen "nachdem wir uns und unser Leben Christus unserm Herrn und seinem wahren und rechtmäßigen Stellvertreter auf Erden dargebracht und geweiht haben, damit er über uns verfüge und uns dorthin sende, wo er urteilt, dass wir Erfolg haben können, sei es (zu den Türken), sei es zu Indern oder Ketzern oder anderen Gläubigen oder Ungläubigen".²³ Sozusagen "*in directo*" enthält die Formulierung das Bekenntnis zur Lehre vom Primat des Bischofs von Rom; sozusagen "*in obliquo*" steht aber auch die Erwartung dahinter, der Bischof von Rom übe seinen Primat so aus, dass er für Ignatius und seine Gefährten (und später für alle Jesuiten) in der ganzen Welt den ordentlichen pastoralen Dienst bestimmt. Dem besonderen Gehorsamsgelübde der Jesuiten auf den Papst als ihren unmittelbaren und weltweit zuständigen Oberen für den alltäglichen pastoralen Dienst liegt ein

²³ Vgl. Monumenta Historica Societatis Jesu, vol. 63, S. 3.

Verständnis von den Modalitäten der Primatsausübung des Papstes zugrunde, das vom Papstdogma der katholischen Kirche nicht mehr gedeckt ist. Wer eine Primatsausübung des Papstes über die ordentliche Seelsorge überall auf dem Erdball erwartet, übergeht nämlich die (vom Florentinum anerkannten) eigenen Verantwortlichkeiten anderer Hierarchen und fügt zum Dogma der katholischen Kirche von der Existenz eines päpstlichen Primats etwas hinzu; er handelt ähnlich den Konziliaristen des Spätmittelalters, die bekanntlich hinausgingen über das Dogma von der Kompetenz allgemeiner Konzilien und vom Recht der Kirche, solche immer wieder zu feiern, und die diese Konzilien zu periodischen Versammlungen, d.h. zu einem Institut der ordentlichen Pastoral, umgestalten wollten. Das zentralistische Konzept von den Modalitäten des römischen Primats, das Ignatius und seine Gefährten vertraten, verlangt mehr als die Glaubenslehre der katholischen Kirche, nämlich nicht nur die Anerkennung der Existenz des Amtes, sondern auch noch die Zustimmung zur faktischen posttridentinischen Entwicklung in der Amtsausübung. Somit war es völlig unangemessen, dass Piotr Skarga den Widerspruch zur Vorstellung seines Ordens von der Vorgehensweise des Papstes als einen Widerspruch zur katholischen Glaubenslehre vom Papst deutete.

Die Andersartigkeit der griechischen Auffassung von der Amtsausübung des römischen Oberhirten verstellte ihm den Blick auf die Tatsache, dass die Griechen beim Florentinum aus ihrer eigenen Tradition heraus den Papst gemeinsam mit den Lateinern als den Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus, als den wahren Stellvertreter Christi, als das Haupt der ganzen Kirche und als den Vater und Lehrer aller Christen bezeichneten, dem vom Herrn Jesus Christus im seligen Petrus die volle Gewalt übertragen ist, die gesamte Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken,²⁴ vom dem sie aber - ihrer Eigenart gemäß - betonten, dass er zu amtieren habe, wie es in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten ist, und unter Wahrung der Privilegien und Rechte der östlichen Patriarchen. Für den Jesuiten Skarga galt es vielmehr als absolutes Heilserfordernis für die Christen, in genau jener Weise unter der Obhut des römischen Hirten zu stehen, die in der abendländischen Kirche seiner Zeit für die richtige galt und die sein Orden mit besonderer Deutlichkeit vertrat; jeden Zweifel daran hielt er für eine Abwendung von der gottgewollten Ordnung der Kirche und von ihrer althergebrachten Lehre. Denn es war ihm unbekannt, dass sich die von ihm und von seinen Mitbrüdern für richtig gehaltene Ausgestaltung des Papstamtes erst während

²⁴ Alle in dieser Aussage vorgelegten Formulierungen sind dem Beschluss des Florentiner Konzils vom 6.7.1439 entnommen.

der nachtridentinischen Reformen herausgebildet hatte. Das Abweichen der nicht auf Rom bezogenen östlichen Kirchen von der ihm geläufigen Auffassung vom Papst wog für ihn so schwer, dass er deren volle Befähigung zum Dienst am Heil der Seelen in Frage stellte.

Wer wie Skarga vom nachtridentinischen Denken²⁵ geprägt war, musste der Meinung sein, dass die östlichen Gemeinschaften wegen ihres Getrennt-Seins vom Papst die Würde, Christi Kirche zu sein, verloren hätten. Auch musste er in schwere Sorge geraten um die Schafe Christi, die durch sie in die Irre geleitet wurden.²⁶ Er musste darauf drängen, dass die irrigen östlichen Gemeinschaften ihren heilsgefährdenden Mangel schnellstens beheben, und vor einer Zustimmung zur Wiederaufnahme der *Communio* mit ihnen musste er verlangen, dass sie "ihre Unterschiede zur wahren Kirche" beheben. Nur durch eine Konversion im strikten Sinn des Wortes könnten Schismen behoben werden, wenn sie tatsächlich allesamt von der Art wären, die ihnen von dem Schaubild zugeschrieben wird, das sich - wie geschildert - in zahlreichen katholischen und orthodoxen Lehrbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts findet.

Betrüblich ist, dass sich Papst Klemens VIII. nicht an den Beschlüssen des Florentinums orientierte, sondern wie Skarga dachte, als er 1595 die Bulle "*Magnus Dominus*" für die Ruthenen verfasste und ihnen die Union gewährte.²⁷ Auch der ungarische Primas Leopold Kard. Kollonitz verstieß 1701 beim Abschluss der Siebenbürgener Kirchenunion gegen das Florentinum und handelte im Gegensatz zu den Anweisungen, die den verhandlungsführenden Jesuiten von der römischen *Congregatio de Propaganda Fide* erteilt worden waren; auch er verhielt sich, wie es dem

²⁵ Diese Denkweise ist nachtridentinisch und nicht, wie es mitunter geschieht, tridentinisch zu nennen. Th. Freudenberger hat in "Wegzeichen" (Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, S. 153-165, aufgewiesen, dass Papst Pius IV. weder Mühe noch hohe Kosten scheute, um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens zur Teilnahme am Trienter Konzil zu bewegen, und dass man auf dem Tridentinum peinlich bemüht war, keinen Beschluss zu fassen, der zusammen mit den Protestanten auch die Griechen verurteilt hätte. Während des Tridentinums galt noch die florentinische Konzeption.

²⁶ In der Enzyklika "*Mystici corporis*" stimmte 1943 Papst Pius XII. Skargas Interpretation zu und schrieb: "Den Gliedern der Kirche sind nur jene in Wahrheit zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind und die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, [können] nicht in diesem einen Leib und aus seinem einen göttlichen Geiste leben." In Art. 95 der Enzyklika "*Ut unum sint*" forderte 1995 Papst Johannes Paul II. hingegen auf, nach neuen Modalitäten für die päpstliche Amtsführung zu suchen.

²⁷ Der Gegensatz von Klemens VIII. zum Florentinum wird aufgezeigt im Beitrag: Dokumente der Brester Union, übersetzt von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von Ernst Chr. Suttner, in: *OstkStud* 56(2007)206-252.

Denken Skargas entsprach.²⁸ Dann zog es sich allerdings bis ins 18. Jahrhundert hin, bis die Lateiner allgemein so dachten,²⁹ und auch die Griechen verhielten sich ab dem 18. Jahrhundert auf die nämliche Weise.

Der Zusammenstoß der nachtridentinischen Auffassungen von Lateinern und Griechen kann verdeutlicht werden durch eine "Momentaufnahme" aus dem fünften Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. Ein serbischer Mönch namens Visarion Sarai aus der Kirche von Karlowitz brachte den Widerstand gegen die Siebenbürgener Kirchenunion zum Aufflammen, als er im März und April 1744 durch Siebenbürgen zog und predigte:

"Ihr erbarmt mich. Eure unschuldigen Kinder, deren Seelen im ewigen Feuer brennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden, erbarmen mich. Die Taufe durch unierte Priester ist keine Taufe sondern ein Fluch, denn sie haben den Glauben der sieben Konzilien verlassen, als sie sich mit den ungläubigen Lateinern vereinigten. Daher sind die von ihnen Getauften nicht getauft. Die von ihnen Getrauten sind nicht verheiratet und die von ihnen gespendeten Sakramente sind keine Sakramente. Geht in keine unierte Kirche und behaltet keinen unierten Priester, denn wenn ihr einen solchen behaltet, werdet ihr verdammt werden".³⁰

Die ekklesiologische Entgegnung von Seiten der unierten Theologie auf die These, dass die von unierten Priestern gespendeten Sakramente nichtig seien, ließ nicht auf sich warten. 1746 verfasste Gherontie Cotore eine Erläuterung der in Florenz untersuchten theologischen Themen³¹ und stellte drei Fragen ans Ende seiner Schrift:

- "Können Griechen, Rumänen, Moskowiter und andere Schismatiker gerettet werden, solange sie außerhalb der katholischen Kirche Roms verbleiben und sich nicht mit ihr unieren, wie unsere heiligen Väter [= wie Bischof Atanasie Anghel und seine Protopopen, welche die Union eingingen]?"

²⁸ Vgl. Suttner, Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der ruthenischen Union von 1595/96 und bei der rumänischen Union von 1701, in: Trierer Theologische Zeitschrift 114(2005)28-45.

²⁹ Die Stationen in der Entwicklung der einschlägigen ekklesiologischen Positionen vor dem ausgehenden 16. Jahrhundert sowie jene in und nach der Umbruchszeit sind in groben Zügen gezeichnet im zusammenfassenden Schlusskapitel bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, S. 279-302.

³⁰ Zitiert nach Z. Pâclișeanu, Istoria Bisericii Române Unite, in: Buna Vestire 16(1977)3/4, S. 95 f.

³¹ Erste im Druck erschienene Ausgabe von Cotores Arbeit: Laura Stanciu (Hg.), Gherontie Cotore, Despre Articulașurile ceale de price, Alba Iulia 2000.

- "Sind die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker, die nicht vom Vikar Jesus Christi, das heißt vom Papst, bestätigt sind, vor Gott legitime und wirkliche Hierarchen?"
- "Vollziehen die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker ohne Bestätigung durch den Papst die heiligen Sakramente gut?"

Für Visarion, der empört war, weil die unierten Priester über die sieben Konzilien hinaus eine weitere Autorität, nämlich den Papst, anerkannten (und nach seinem Urteil dem heiligen Erbe der Kirche "etwas beimischten") haben diese Priester keine Vollmacht mehr zum Dienst am Heil der Menschen, und wer zu ihnen steht, wird Visarion zufolge verdammt werden. Gherontie Cotore spricht seinerseits jenen Bischöfen und Priestern, die nicht auf die nämliche Art wie die Väter der unierten Rumänen eine Union mit dem Papst eingegangen waren (und denen darum die "richtige Bezogenheit auf den Papst" abgeht), die Sendung zum Heildienst ab. Eine Umkehr der jeweils "anderen" (die Abkehr von dem, was bei ihnen als "heilige Lehre" gilt), also ihre echte Bekehrung, gilt beiden als die Voraussetzung dafür, dass die Geistlichen der anderen Gemeinschaft wieder den Heildienst von Bischöfen und Priestern der Kirche Christi verrichten dürfen.

Umsturz der Ekklesiologie im 18. Jahrhundert

Zur offiziellen Haltung der katholischen Kirche wurde die neue Denkweise, nachdem sich 1729 die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung zur Ekklesiologie jener Theologen bekannt hatte, welche die Legitimität der Sakramentspendung durch "Schismatiker und Häretiker" bezweifelten; sie erließ damals ein Dekret, das jegliche Gebets-, Gottesdienst- oder gar Sakramentengemeinschaft zwischen den Gläubigen, die mit dem Papst in Einheit standen, und den "Schismatikern und Häretikern" für künftige Zeiten strikt untersagte.³² Die griechischen Kirchen kamen zur nämlichen Haltung, als sich ihre Patriarchen im Juli 1755 versammelten und alle von ihnen getrennten Christen für ungeheiligt und ungetauft erklärten.³³

Das römische Dekret von 1729 war keine dogmatische Entscheidung. Es kam auch nicht vom Papst selber, sondern von einer Behörde der Kurie. Doch es zerschnitt das Tischtuch zwischen den griechischen und den lateinischen Kirchen gründlicher, als dies die

³² Im vollen Wortlaut ist das Dekret zu finden in: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verbali delle Conferenze Patriarcali ..., S. 595-602.

³³ Mansi XXXVIII, 575-644: Synodi Constantinopolitani de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium.

Exkommunikationsbulle von 1054 hatten tun können.³⁴ Denn 1054 waren in einem Augenblick aufwallender Gemüter einzelne Persönlichkeiten angegriffen worden. Weil dieser Angriff unfair war und es sich um hochgestellte Persönlichkeiten handelte, wurde er bitter empfunden und hat sich im Gedenken unserer Kirchen schwer ausgewirkt. 1729 stellte sich die römische Kurie in einem Dokument, das nach langem innerkatholischem Streit und in vielen Beratungen gründlich erarbeitet worden war, auf die Seite derer, die die Rechtmäßigkeit der Sakramente und die volle Kirchlichkeit der griechischen Kirchen bezweifelten. 1054 war es nur um einzelne Personen gegangen; ihnen wurde Unrecht angetan. 1729 ging es hingegen um die Würde der griechischen Kirchen; diese wurde ausdrücklich in Zweifel gezogen.

Durch die Bezeichnung der Christen anderer Konfession als "Ungeheiligte und Ungetaufte" haben die griechischen Patriarchen die sakramentalen Riten, die an ihnen vollzogen worden waren, für leere Zeremonien erklärt, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln können. Ortsgemeinden, in denen keine wirklichen Sakramente zur Heiligung der Gläubigen, sondern nur leere Feiern vollzogen werden, sind nicht die Kirche. Also haben die griechischen Kirchen durch diesen Beschluss eine klare Ablehnung der abendländischen Christenheit ausgesprochen. Nie hatte es vorher eine ebenso ernste Verurteilung der lateinischen durch die griechischen Kirchen gegeben, und überhaupt nie ist es zu einer ebenso uneingeschränkten Verwerfung der griechischen durch die lateinische Kirche gekommen.³⁵ Beide Seiten erklärten sich 1729 bzw. 1755 zur alleinseligmachenden Kirche.

Wer getrennt ist von der alleinseligmachenden Kirche, gehört im Sinn des Evangeliums zu den "verlorenen Schafen", und auf den Klerikern der alleinseligmachenden Kirche liegt die Gewissenspflicht, ihnen als "gute Hirten" nachzugehen und sie baldigst "heim zu holen". Darum bedeutete in der Folgezeit "Schismen bereinigen" dasselbe wie "die verlorenen Schafe herüberholen", und nicht wenige Kleriker und Gläubige sahen kaum mehr einen Unterschied zwischen dem Missionsauftrag der Kirche bei den Ungetauften und der Verpflichtung, auch Sorge zu tragen um die "Rückkehr

³⁴ Vgl. Suttner, Der Mythos vom "Großen Schisma" im Jahr 1054. Zum Verhältnis zwischen den Kirchen lateinischer und byzantinischer Tradition vor und nach dem angeblichen Wendepunkt, in: *Catholica* 58(2004)105-114.

³⁵ Von der Verbindlichkeit des Beschlusses der griechischen Patriarchen in den einzelnen orthodoxen Kirchen und von seiner Infragestellung durch bestimmte andere orthodoxe Kirchen wird berichtet bei Suttner, Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte, in: Rappert (Hg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, S. 249-295.

der Schismatiker". Dies führte dazu, dass für eine gewisse Zeit das Vorbereiten und Fördern von Unionen (wie übrigens auch ihre Unterdrückung und der Widerstand gegen sie) nahezu als Konkurrenzkampf zwischen Katholiken und Orthodoxen erschien.

Um der Gewissenspflicht gegenüber jenen "verlorenen Schafen" nachzukommen, die noch nicht zu Unierten geworden waren, mussten seither die katholischen Missionare um Konversionen werben. Eine Periode begann, in der seeleneifrige Missionare nicht mehr glaubten, dass die orthodoxen Christen in ihren Gemeinschaften zum Heil finden würden und meinten, alles daransetzen zu müssen, um ganze Bistümer bzw. Pfarreien der "irrigen Christen" zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen bzw., wenn sie die "andersgläubigen Gemeinschaften" nicht als ganze gewinnen konnten, bei den "irrigen Christen" wenigstens um Einzelkonversionen zu werben. Sie sahen sich nicht mehr in der Lage, die "schismatischen östlichen Gemeinschaften" als Kirche Christi anzuerkennen und meinten - aus pastoraler Liebe! - überall mit Rom unierte Kirchen ins Leben rufen zu müssen, selbst wenn diese winzig klein blieben. Dabei kam es zum Beispiel unter Kopten, Griechen und Russen sogar zum Entstehen mit Rom unierter Kirchen, die auf keinen Unionsabschluss mit irgend einer Kommunität zurückgehen, sondern dadurch entstanden, dass der Papst, als eine größere Anzahl von Einzelkonversionen erreicht war, die Weihe von Bischöfen, im Fall der Kopten sogar die Einsetzung eines Patriarchen, erlaubte.³⁶

Es ist zu bedenken, dass die katholische Kirche aufgrund ihrer damaligen Ekklesiologie überzeugt war, der Herr, der ausdrücklich wünscht, dass eine Herde und ein Hirte sei, habe ihr die Christen allesamt anvertraut und darum seien diese auch dann, wenn sie sich "verirrt haben", nach Gottes heiligem Willen eigentlich "die Ihrigen". Aufgrund geschichtlicher, geographischer oder nationaler Tatsachen hielt ihrerseits die Orthodoxie die Unierten und alle, deren Vorfahren sich irgendwie von ihrer Herde getrennt haben, für "die Ihrigen". Um für die "Heimholung" der "Verirrten", die sie ebenfalls für Gottes heiligen Willen hielt, alles irgendwie Mögliche zu tun, hat manche orthodoxe Kirchenleitung es sogar für dringlicher erachtet, Missionare zu ihnen als zu den Heiden zu senden. Der Vorwurf auf "unfaire Abwerbung" und auf Proselytismus gegenüber den Missionaren oder den orthodoxen Werbern um „Rückkehr zur Mutterkirche“ war darum der Mehrheit der Gläubigen jener Zeit schlechterdings unbegreiflich. Wer nicht beachtet, dass es aufgrund der ekklesiologischen Überzeugungen aus dem

³⁶ Für Details zum Entstehen dieser unierten Kirchen vgl. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, S. 209-211; 224-225; 234-239.

18. Jahrhundert Gewissensgründe waren, die das geschilderte Verhalten erzwangen, läuft Gefahr, das Werk auch dort, wo es aus Pflichtbewusstsein unternommen wurde, als reinen Proselytismus zu missdeuten - als ein Handeln, das nichts anderes gewesen wäre als ein Bemühen, die eigene Kirche im soziologisch-politischen Sinn zu vermehren, damit ihr die dominierende Position zukäme bzw. verbleibe. Die ehrliche Kirchengeschichtsschreibung hat einzuräumen, dass in einer Reihe von Fällen soziologisch-politische Motive in der Tat mitwirkten; doch ist darauf zu achten, dass sie in der Darstellung nicht in übertriebenem Ausmaß herausgestellt werden, damit es zu keinen verzerrenden Sichtweisen kommt.

Den Werbern um Konversionen, die angesichts der neuen Ekklesiologie dem nachkamen, was ihnen ehrlichen Gewissens als Pflicht erschien, ist jener Respekt zu erweisen, den ein Mensch dann für sein Tun verdient, wenn er sich gewissenhaft an den von ihm für richtig gehaltenen Prinzipien orientiert, mag diese Orientierung auch von anderen, die eine bessere Einsicht haben, als irrig erkannt oder aus ernststen Gründen zu einem späteren Zeitpunkt als verfehlt eingestuft werden. Denn an die besten Wissens und Gewissens erworbene eigene Einsicht, nicht an die Erkenntnis anderer hat sich das freie menschliche Gewissen zu halten.³⁷ Im Fall eines Irrtums trotz besten Wissens und Gewissens verdienen freilich nur die Aufrichtigkeit der Gewissenshaltung und der Einsatz, nicht aber das Werk Anerkennung. Die aufrechte Gewissenshaltung und der opferbereite Einsatz vieler Missionare verdienen aber die Anerkennung wirklich, obgleich ihr Werk fehlerhaft, im konkreten Fall sogar verwerflich genannt werden muss. Nur ihre Gewissenstreue und ihre Einsatzfreude, nicht aber ihr Vorgehen sollen weiterhin zum Vorbild genommen werden.

Die Wiederaufnahme der Sicht aus der Zeit der spätantiken ökumenischen Konzilien durch das 2. Vatikanische Konzil

Dem missionarischen Vorgehen von Katholiken bei orthodoxen Christen setzte das 2. Vatikanische Konzil - Gott sei Dank! - ein Ende,³⁸ indem es wieder anerkannte, dass überall, wo in der Kraft der apostolischen

³⁷ Vgl. die pastorale Konstitution des 2. Vat. Konzils über die Kirche in der Welt von heute, Art. 16: "(Die Würde des sittlichen Gewissens.) Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss ... Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist... Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert..."

³⁸ Freilich gilt von diesem Ende-Setzen wie von jeder kirchlichen Reformmaßnahme, dass manche Glieder der Kirche "nachhinken" und die Neuorientierung nicht sofort mitvollziehen.

Sukzession das Priestertum und die Eucharistie zu finden sind, durch die Feier der Eucharistie des Herrn sich die Kirche Gottes aufbaut und wächst.³⁹ Gegen alle Versuche, dies eventuell abzuschwächen, wurde am 6.8.2000 im Dokument "Dominus Jesus" noch ausdrücklich ausgeführt:

"Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt".⁴⁰

Mag die Empirie wegen einer Vielzahl von Meinungsverschiedenheiten und Spannungen auch Schismen konstatieren, so gilt doch: Im Glaubensbekenntnis bekennen wir die Einheit der Kirche. Dem Glaubensbekenntnis zufolge gehört eine jede Gemeinschaft, die wirklich den Namen "Kirche" verdient, zusammen mit unserer Kirche zu einer und einzigen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, weil es nebeneinander keine zwei allgemeinen Kirchen Christi gibt. Was wir im ökumenischen Einsatz zu erreichen suchen, kann also nicht das Wiedererlangen unserer Einheit sein, weil diese vor Gott nie zu bestehen aufgehört hat. Es kann nur darum gehen, unsere Einheit durch das Wiederanknüpfen der *Communio* vor der Welt wieder sichtbar zu bezeugen.

Damit ist jene Sicht von den Schismen wieder möglich geworden, die es in der Spätantike ermöglichte, im Fall eines Schismas zum Konzil zusammenzutreten, die anstehenden Spannungen abzuklären und durch einen Beschluss, der in menschlicher Kompetenz zu fassen ist, die *Communio* wieder aufzunehmen. Denn nach Auskunft des 2. Vatikanischen Konzils hat das Schisma zwischen Katholiken und Orthodoxen die geistliche Einheit zwischen uns nie in Frage gestellt - was immer Theologen und Kirchenführer der Vergangenheit darüber auch gedacht und gesagt haben mögen.

Als Papst Johannes Paul II. am 5. Juni 1991 in der orthodoxen Kathedrale von Białystok der Polnischen Orthodoxen Kirche begegnete, führte er aus: "Heute sehen wir klarer und verstehen besser, dass unsere Kirchen Schwesternkirchen sind. Der Ausdruck Schwesternkirchen ist keine bloße Höflichkeitsformel, sondern eine wirkliche ökumenische Kategorie der Ekklesiologie. Auf ihr müssen die wechselseitigen Beziehungen zwischen allen Kirchen aufbauen ..." Und er zog die Folgerung: "Der Dialog

³⁹ Dekret über den Ökumenismus, Art. 15.

⁴⁰ Declaratio "Dominus Jesus", in: AAS 92(2000)742-765, (Art 17 auf S.758).

der Wahrheit, Aufrichtigkeit und Liebe ist der einzige Weg zur vollen Einheit. Er ist ein Geschenk Gottes, ein unersetzliches Mittel auf dem Weg zur Aussöhnung".⁴¹

Wie ein solcher Dialog zu führen ist, hatte Johannes Paul II. bereits im Hinblick auf das vielleicht brennendste Thema unserer zwischenkirchlichen Spannungen skizziert, als der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. im Dezember 1987 bei ihm zu Gast war. Er rief auf zum gemeinsamen Suchen nach der Lösung einer Frage, bezüglich derer die orthodoxe und die katholische Kirche ihre alten Überlieferungen noch nicht in der erforderlichen Weise zueinander in Relation setzen konnten. Die Kirchen können nämlich noch nicht angeben, wie einerseits die Modalitäten der Amtsführung des Papstes als des Inhabers des ersten Bischofssitzes der Christenheit und andererseits der Eigenstand und die selbständige Handlungsmöglichkeit jener "organisch verbundenen Gemeinschaften", zu denen, wie das 2. Vatikanische Konzil lehrt, "dank der göttlichen Vorsehung (divina Providentia factum est) die verschiedenen Kirchen zusammenwachsen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet sind",⁴² beschaffen sein müssen, damit sie miteinander in Einklang gebracht werden können.

Offen bekannte der Papst vor seinem Gast aus Konstantinopel, dass er noch nicht wisse, wie er seiner Sendung in der rechten Weise nachzukommen habe, und er rief alle - Katholiken und Nichtkatholiken - auf, ihn durch Gebet und Studium zu unterstützen, damit er lerne, seiner Sendung als römischer Bischof recht nachzukommen. An den Konstantinopeler Bischof gewandt, sagte er: "Wie Sie wissen, geschieht es aus dem Wunsch, wirklich dem Willen Christi zu gehorchen, dass ich mich gerufen weiß, als Bischof von Rom dieses Amt auszuüben. So bitte ich in Erwartung jener vollkommenen Gemeinschaft, die wir wieder aufrichten wollen, den Heiligen Geist inständig, dass er uns sein Licht schenke und alle Hirten und Theologen unserer Kirchen erleuchte, damit wir - selbstverständlich gemeinsam - die Formen suchen können, in denen dieses Amt einen Dienst der Liebe leisten kann, der von den einen und von den anderen anerkannt wird. Ich erlaube mir, Eure Heiligkeit zu bitten, mit mir und für mich zu beten, damit Er, 'der in alle Wahrheit einführt' (Joh 16,13) uns von jetzt an die Gesten, Haltungen, Worte und Entscheidungen eingebe,

⁴¹ Der polnische Originaltext der Papstansprachen während der Polenreise vom 1. bis zum 9. Juni 1991 wurde in Beilagen zum Osservatore Romano veröffentlicht. Die Ansprache in der Kathedrale von Bialystok (auf den Beilagenseiten XXI-XXII) war dem Osservatore Romano vom 10./11. Juni 1991 beigegeben; eine italienische Übersetzung wurde bereits in der Nummer vom 7. Juni abgedruckt.

⁴² Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 23.

die erlauben werden, alles zu erfüllen, was Gott für seine Kirche will. Das 2. Vat. Konzil verlangte, dass man beim Streben nach der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft mit den orientalischen Kirchen besonderes Augenmerk richte auf 'die Art der vor der Trennung zwischen ihnen und dem Römischen Stuhl bestehenden Beziehungen'. Diese Beziehungen respektierten voll die Fähigkeit jener Kirchen, 'sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren'. Ich möchte Eurer Heiligkeit versichern, dass der Römische Stuhl, der Acht hat auf alles, was die Tradition der Kirche mit sich bringt, diese Tradition der Kirche des Ostens voll respektieren will".⁴³

Hilfe empfangen und Hilfe geben beim Erkennen und Erfüllen des Willens Christi unter den jeweils konkreten Gegenwartsverhältnissen ist eine Frucht der *Communio* zwischen Schwesterkirchen. Kirchen, die *Communio* haben, und auch Kirchen, die zueinander *Communio* suchen, sollen einander uneigennützig an ihren Gaben Anteil geben und füreinander Verantwortung tragen, damit eine jede von ihnen die rechten Lösungen finde. Denn sie sind miteinander der eine Leib Christi. Wo die wechselseitige Hilfeleistung noch keine Wirklichkeit ist, bleibt es Aufgabe beim Dialog, auf die gegenseitige Unterstützung von solcher Art hinzuarbeiten.

Rezumat: *Schimabrea accepției latinilor cu privire la schisme și depășirea lor*

În prezentul studiu, autorul examinează modificarea accepției apusene cu privire la schisme și la maniera de a le putea depăși pe acestea. De la radicalismul specific Bisericii apusene din perioada antichității târzii și a Evului Mediu, profesorul catolic de la Universitatea din Viena urmărește schimbarea de paradigmă marcată ulterior, în special după cel de al doilea Conciliu Vatican. Înainte de toate, autorul remarcă ceea ce am putea numi caracterul relativ al acceptării Schismei din 1054 în Răsărit și în Apus. În perioada confesionalizării radicale, de după apariția Reformei în Vest, discursul ecleziologic apusean se acutizează, mizându-se pe formula unirii mai mult sau mai puțin forțate a Bisericilor ortodoxe răsăritene cu Roma – formula greco-catolică. O atare opțiune este respinsă astăzi de către Biserica romano-catolică, ce optează în prezent pentru o reconsiderare ecumenică a propriei ecleziologii.

⁴³ L'Osservatore Romano vom 7./8.12.1987, S. 5.

O SIMBOLISTICĂ A LABIRINTULUI

Pr. Prof. Univ. Dr. ȘTEFAN RESCEANU,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie

Cuvinte cheie: *mitul, labirintul, inițierea, drumul spre centru*
Keywords: *the myth, the maze, initiation, the path to the centre*

Un aspect foarte interesant al mitologiei, în general, îl reprezintă existența unor creaturi bizare, cu trăsături comune omului și care au rezultat din niște împerecheri ciudate. Ne gândim la Sirene,¹ la Centauri,² la Sfinxul egiptean,³ la Minotaur, la Gorgone,⁴ la Hidra⁵ și câte altele asemenea acestora.

Originea acestor creaturi mitologice se poate afla în poveștile sumerienilor, ale babilonienilor sau ale egiptenilor. Meritul mitologiei grecești este acela de a fi inclus aceste povestiri și de a le fi transmis astfel civilizației occidentale. Caracteristica acestor creaturi este aceea că ele reprezintă un hibrid dintre două ființe diferite. După natură, cert, astfel de uniri nu există. Dar mitul are libertate deplină, neținând seama de legile realului.

I. Mitul

Ne vom opri la Minotaur și labirintul construit pentru a-l închide. Mitul este următorul: Theseu este fiul lui Egeu, regele Atenei și al Aetrei. Tatăl său, Egeu, a plecat pentru multă vreme la război ca să apere cetatea Atenei împotriva cretanilor. Înainte de a pleca, și-a lăsat sandalele și sabia sub o stâncă. I-a spus soției, că, atunci când Theseu se va face mare, să ridice stâncă, să ia obiectele lăsate sub ea și să pornească spre Atena, luând cu sine obiectele găsite acolo. Așa s-a și întâmplat: Theseu a crescut, a ridicat stâncă, a luat obiectele lăsate de tatăl său și a pornit spre Atena. Pe drum, mai mulți aventurieri l-au urmărit, dar a reușit să scape de ei, căci era foarte viteaz. Mai mult, el a scăpat din capcana pe care i-a întins-o Pocus, un uriaș,

¹ Divinități ale mării, jumătate femei, jumătate păsări, ale căror cânt le făceau de temut. Iconografia Evului Mediu reprezintă sirenele cu bust de femeie și coadă de pește.

² Centaurii formau populațiile primitive din munții Tesaliei, erau prezentați mai târziu ca monștrii fabuloși, jumătate oameni, jumătate cai. Au fost exterminați de lapiți.

³ Monstru cu trup de leu și cap de om. A fost pus să păzească sanctuarele funerare. A trecut și în mitologia greacă, unde este legat mai ales de legenda lui Oedip.

⁴ Monștrii înaripați cu trupuri de femeie, iar părul era făcut din șerpi. Erau trei surori: Meduza, Euriala și Stheno.

⁵ Șarpe cu multe capete, care se înmulțeau pe măsură ce erau tăiate. A fost distrus de Heracle.

care l-a invitat la el, cu gândul de a-l ucide. Dar Theseu l-a ucis și pe Pocus, uriașul care își devora victimele în timpul nopții.

În cele din urmă, Theseu ajunge la Atena. De nouă ani, cetatea Atenei pierduse războiul cu cretanii. Acum trebuia să dea șapte fete și șapte băieți pentru hrana unui monstru, cu cap de taur și trup de om, Minotaurul. Sorții au făcut ca unul dintre tinerii atenieni ce urma să fie sacrificat în Creta să fie chiar Theseu. Chiar dacă tatăl său s-a opus, Theseu a plecat spre Creta cu scopul de a ucide creatura monstruoasă. A făcut o convenție cu tatăl său: dacă va muri, pânzele vasului care se va întoarce la Atena să fie negre, iar dacă va fi viu și, prin urmare, Minotaurul va fi mort, pânzele să fie albe.

Theseu ajunge în insula Creta și prezintă înaintea regelui Minos, pentru a-i aduce la cunoștință scopul vizitei sale. Ariadna, fiica lui Minos, se îndrăgostește de Theseu și hotărăște să-l ajute. Planul este pus în aplicare. Theseu și tinerii aduși spre a fi sacrificați sunt închiși în castel. Ariadna îl trezește pe Theseu și-i dă o bobină cu ață, pentru ca el să marcheze drumul parcurs prin labirintul care ducea la Minotaur și astfel să poată ieși.⁶ De asemenea, Ariadna i-a dat și un paloș cu puteri magice, cu care să omoare monstrul.

În zori, Theseu și tinerii săi însoțitori pornesc prin labirint, casa Minotaurului construită de Dedal. Drumul parcurs este marcat de firul Ariadnei. La un moment dat, Theseu aude un răget, după care apare și Minotaurul. Cu paloșul magic primit de la Ariadna îl omoară. Minos, care ar fi dorit să scape și de Theseu, află că acesta a reușit să se salveze din labirint și a înțeles că Ariadna l-a trădat.⁷ Nu a putut face nimic, căci Theseu, Ariadna și tinerii atenieni se aflau deja pe corabia care urma să-i ducă spre Atena.

Pe corabie, Ariadna a visat că zeul Dionysos voia ca ea să-i devină soție. Pentru a scăpa de această căsătorie, Ariadna s-a aruncat în mare și s-a înecat. Theseu, atât de fericit de victoria sa, a uitat să schimbe pânzele corabiei. Văzând corabia că se apropie, cu pânzele negre, Egeu, tatăl lui Theseu, a înțeles că fiul său a murit și de durere s-a aruncat în mare și s-a înecat. Marea poartă numele său.

Minotaurul, acest monstru cu cap de taur pe trup de om, se născuse din iubirea dintre Persiphae și un taur trimis de Poseidon. De ce a trimis Poseidon acest taur? Iată povestea. Asterion, regele Cretei, a murit fără să aibă urmași.⁸ Minos pretindea tronul, dar îi era refuzat. Atunci, el a făcut să

⁶ Să amintim de tema mitică a „frânghiei de aur”, de care s-a ocupat și Platon. A se vedea MIRCEA ELIADE, *op. cit.*, cap. 84.

⁷ Apud APOLLODORE, *Bibliothèque*, în Apollodore/Details Livres.htm.

⁸ Hesiod afirmă că Minos era fiul lui Asterion și al Europei. „El (Zeus) a făcut-o (pe Europa) să trăiască cu Asterion, regele cretanilor. Acolo, ea a coceput și a născut trei fii:

se creadă că primise regalitatea de la zei și, prin urmare, orice rugămintă a sa către zei îi va fi îndeplinită. Spre exemplificare, se adresează lui Poseidon, cu rugămintea de a-i trimite un taur minunat pe care apoi, el să-l sacrifice în onoarea zeului. Poseidon a scos din adâncurile apei un minunat taur alb. Toți au crezut că într-adevăr, regalitatea era oferită lui Minos de către zei și Minos obține tronul Cretei. Conform înțelegerii cu Poseidon, urma ca Minos să sacrifice animalul superb în cinstea zeului. Dar Minos a încercat să-l păcălească pe zeu, găsind că taurul alb era un exemplar mult prea frumos pentru a fi sacrificat. Atunci a luat un alt taur pe care l-a adus ca sacrificiu zeului, iar pe cel alb l-a oprit. Minos s-a impus ca un rege viteaz și a obținut controlul asupra mărilor din jurul insulei sale. Poseidon însă nu-l putea ierta pentru înșelătoria făcută la adresa sa. Prin urmare, Poseidon a făcut ca în Pasiphae, soția lui Minos, să se nască o pasiune fără limite pentru acest taur alb.⁹ Înnebunită de iubirea pentru taur, Pasiphae a găsit un complice în persoana lui Dedal, arhitect atenian exilat în Creta pentru crimă.¹⁰ Dedal a construit o vacă din lemn, pusă pe roate, acoperită cu pielea unei vaci adevărate. Construcția a fost așezată pe îmașul unde venea taurul alb să pască. Pasiphae a intrat în interiorul acestei vaci din lemn. Taurul a venit și s-a cuplat cu Pasiphae ca și cum ea ar fi fost o vacă adevărată. În urma acestei uniri, Pasiphae a născut Minotaurul,¹¹ care a primit numele de Asterion: era un om cu cap de taur.¹² Neștiind ce să facă, Minos a consultat oracolele. A fost sfătuit să închidă monstrul într-o închisoare construită de Dedal special în acest scop, labirintul, de unde era imposibil ca Minotaurul

Minos, Sarpedeon și Radamante”, HESIOD, *Le Catalogue des femmes*, apud wikipedia.org/wiki/Minotaure.

⁹ În *Heroides* lui OVIDIU se spune că Pasiphae a fost victima unei iluzii și anume că taurul era forma deghizată a unui zeu. De asemenea, Euripide, în *Cretanii*, prezintă legenda nașterii Minotaurului.

¹⁰ Dedal era unul dintre cei mai abili ingineri ai Antichității. Se spune că era descendentul vechilor regi atenieni și că fusese instruit de Mercur (Apud J-P MIGNE, *Dictionnaire des Religions*, Tome 25, coll. 55-56). El era recunoscut pentru statuile sale din lemn care, cu ajutorul unui mecanism aflat în interior, se mișcau. Nepotul său era pe punctul de a-l întrece în meserie și atunci Dedal l-a omorât. Așa a ajuns Dedal la palatul lui Minos din Cnossos. Aici a construit labirintul renumit al Antichității.

¹¹ Amintim că Sofocle, *Trachiniai*, spune că pentru a o curta pe Deianira, zeul fluviului, Ahelus, a luat înfățișarea unui bărbat cu cap de taur.

¹² Dincolo de încălcarea legilor firii, unirea dintre taur și Pasiphe a fost interpretată drept o unire mistică, între un zeu și o pământeană, la R.F. WILLETTS, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962. De asemenea, după F.B. JEVONS, *Report on Greek Mythology Folklore*, 1891, consideră că sâmburele mitului este unirea dintre spiritul lunii sub formă umană și un taur, și că mitul vorbește în fapt despre o nuntă sacră. Cf. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Minotaure>.

să poată ieși. Din nouă în nouă ani,¹³ șapte băieți și șapte fete erau trimise din Atena în Creta pentru a fi sacrificați, urmare a uciderii fiului lui Minos, Androgeu, de către Egeu. Tinerii erau mâncați de Minotaur.

Dedal a fost prima victimă a invenției sale. Pentru că a ajutat-o pe soția sa să devină adulteră și să nască un monstru, Minos l-a închis pe Dedal împreună cu fiul său, Icar, în labirint, spre a fi uciși de Minotaur. Aici, Dedal a fabricat două perechi de aripi, pentru el și pentru Icar. Penele aripilor erau lipite cu ceară. De aceea, Dedal i-a spus lui Icar să nu se apropie prea mult de soare, ca să nu se topească ceara. Cei doi și-au luat zborul, trecând peste zidurile labirintului. Dar Icar a uitat de recomandările tatălui său și, răpit de frumusețea peisajului, s-a apropiat tot mai mult de soare. Ceara s-a topit, iar el a căzut în Marea Egee și s-a înecat. Dedal, singur și nefericit, a coborât pe pământul Siciliei. Alții spun că a coborât în Egipt, unde a primit azil de la regele Cocalus, dar care, mai târziu, l-a ucis, datorită amenințărilor regelui Minos.

Istoric. Cel mai vechi labirint construit cu adevărat este atribuit de Herodot lui Ammenemes III, faraon din cea de a XII-a dinastie. Acesta și-a propus să construiască lângă lacul Moeris (Birket-Karoun actual), un palat monumental, cu trei mii de camere și coridoare, pe mai multe nivele.¹⁴ Labirintul acesta era considerat ca una din cele șapte minuni ale lumii. Palatul a fost construit pentru a slăvi numele faraonului și puterea acestuia. De asemenea, rolul palatului era acela de a aminti egiptenilor numele celor doisprezece faraoni și a slăvi dodecarhia: „Egiptenii au devenit liberi după domnia lui Hefaistos. Dar, mereu incapabili de a trăi fără rege, ei și-au oferit doisprezece, împărțind întregul Egipt în douăsprezece *nome* (diviziune administrativă) [...] Una dintre deciziilor lor (a faraonilor) a fost aceea de a lăsa un monument comun care să amintească numele lor: odată lucrul acesta stabilit, egiptenii au construit un labirint dincolo de lacul Moeris, în apropierea orașului numit Crocodilopolis”. Acesta este labirintul care l-a inspirat pe Dedal.¹⁵

Tot în Egipt, piramida Hawara are un labirint, care are în centrul lui templul funerar. După Herodot, monumentul acesta număra douăsprezece trasee principale înconjurate de galerii și de încăperi. Strabon spunea că în labirint existau tot atâtea încăperi câte *nome* avea țara.¹⁶

¹³ VIRGILIU, *Eneide*.

¹⁴ HERODOT, *Istorie*.

¹⁵ Nu se putea lucrul acesta, dat fiind faptul că labirintul mitic este anterior. În mod ironic, labirintul lui Minos se pare că nu a existat. În schimb, există părerea că palatul lui Minos din Cnossos, cu multele lui încăperi, scări, coridoare întortocheate ar fi putut fi locașul Minotaurului mitic. La JOSEPH HUBY et collab., CHRISTUS. *Manuel d'Histoire des Religions*, Paris, 1927, cap. *La religion des Grecs*.

¹⁶ STRABON, *op. cit.*

În tradiția kabbalistică, labirintul are o funcție magică și este considerat a fi unul dintre secretele lui Solomon. Așa se explică faptul că labirintul catedralelor este numit „al lui Solomon”. În ochii alchimiștilor, labirintul ar fi o imagine a întregii trude a Lucrării, cu greutățile mari peste care s-a trecut.

II. Spre o simbolică a labirintului

Simbolul labirintului este foarte vechi și se află peste tot în lume, sub diferite forme, ocupând un loc deosebit în credințele religioase și în literatura multor popoare. Originea cuvântului *labirint* este nesigură: fie grecească, fie egipteană sau latină. Joseph Huby spune că etimologia cuvântului se află în lydianul *labrys* care înseamnă „casa securii duble”, adică a securii cu două tășuri.¹⁷ Mircea Eliade susține că : „E mai probabil ca termenul să vină de la asiaticul *labra/laura*, „piatră”, „grotă”. Labirintul desemna deci o carieră subterană, tăiată de mâna omului”.¹⁸ El își susține ideea amintind rolul ritual al grotelor. „Primele mărturii ale actelor cu intenție religioasă au fost descoperite în peșteri [...] Anumite mituri, rituri și legende, asociate acestor caverne misterioase, au fost integrate mai târziu tradițiilor religioase ale grecilor”.¹⁹ Și Joseph Huby afirmă că „Acele zeități erau adorate în grote, în incinte sacre sau în mici capele în interiorul caselor. Nici în Creta și nici la Micene nu s-au găsit urme de temple propriu-zise”.²⁰ Mai trebuie adăugat faptul că grotele erau folosite de unele confrerii de tineri, aici derulându-se ritualurile secrete.²¹

Definiția, așa cum este dată de dicționare este următoarea: 1. Edificiu legendar, atribuit lui Dedal, complexitatea planului făcând ieșirea de negăsit. 2. Arhitectură: Compoziție cu meandre, cu plan centrat, de pe pardoseala de piatră a marilor biserici ale Evului Mediu, pe care credincioșii le parcurgeau în genunchi. 3. Rețea complicată de drumuri unde este foarte greu să te orientezi.²²

Definiția dată de *Petit Robert* este mai cuprinzătoare, afirmând și alte aspecte simbolice ale labirintului. Astfel, aflăm că putem spune: „labirintul

¹⁷ La JOSEPH HUBY, *op. cit.*, p. 463. „Secura cu două tășuri” a fost numit palatul lui Minos din Cnossos de către arheologii care l-au descoperit, deoarece pereții acestuia erau ornați din belșug cu acest însemn. Prezența acestei securi cu două tășuri între motivele decorative cretane dovedește faptul că, civilizațiile orientale și civilizația egipteană au influențat puternic civilizația minoică și cea grecească.

¹⁸ MIRCEA ELIADE, *op. cit.*, p. 137. Să ne aducem aminte de vechiul cult al pietrelor din Creta, care apare mai târziu și în Grecia (renumita coloană de la Micene).

¹⁹ IBIDEM, p. 136.

²⁰ JOSEPH HUBY, *op. cit.*, p. 473.

²¹ La MIRCEA ELIADE, *op. cit.*, p. 136.

²² *Le Petit Larousse*, Pais, 2003.

gândurilor sale” sau „Mă aflam într-un labirint de piedici, de dificultăți” (Musset).²³

Forma. Se cunosc în principal trei forme ale labirintului clasic: labirintul cretan, labirintul roman și labirintul medieval de pe pardoseala multor catedrale sau altor edificii religioase din secolele al XII-lea – al XIII-lea. Labirintul are un traseu unic, din exterior spre centru, liniile care reprezintă acest drum acoperind toată suprafața. Dar, în afară de acest fel de labirint, apar și alte forme, cum ar fi cercurile concentrice sau spiralele. Să amintim, în legătură cu forma de cerc a labirintului, antica idee că „spațiul rotund reprezintă imaginea universului și a perfecțiunii”.²⁴ Mai târziu, crearea unui labirint s-a transformat într-un joc și atunci nu s-a mai ținut seama de faptul că labirintul mitic, oricât de întortocheat era, avea o singură intrare și un singur traseu.

În fapt, labirintul este o întretăiere de drumuri, unele dintre acestea fiind fără ieșire. Esența labirintului este de a circumscrie într-un spațiu foarte mic cea mai complexă încurcătură de drumuri, în felul acesta sosirea în centru fiind foarte greu de realizat.

Pentru Europa, labirintul este legat de insula Creta și de mitul grecesc al Minotaurului. Dar în India, din *Mahabharata* aflăm că magicianul Droma era stăpânul unui labirint.²⁵ În Peru și în Colorado au fost găsite labirinturi. În China, de asemenea, labirintul este prezent. Acesta este legat de prezența a ceva ce este foarte prețios sau sacru, la care numai cei care dețin cunoașterea planului pot ajunge în centru. Labirintul are o funcție religioasă de apărare împotriva asaltului Răului sau a aceluia care vor să violeze secretele. Centrul este rezervat doar inițiaților, care, pe de altă parte, sunt obligați să păstreze secretul.²⁶

Traseul complex și greu de parcurs al labirintului este prezent și pe coridoarele de acces ale unor grote preistorice. De exemplu, pe ușa grotei Sibilei din Cumes este desenat un labirint. Se poate afirma că prezența unui labirint la intrarea unei grote condiționează intrarea în această grotă: cine se încumetă să străbată drumul pentru a ajunge în centrul grotei să intre, cine nu se consideră în stare să stea afară.

Mircea Eliade explică existența labirinturilor la intrarea în astfel de grote: „După cum se știe, grotile au jucat un rol religios încă din paleolitic. Labirintul preia și amplifică acest rol: pătrunderea într-o peșteră sau într-un labirint echivala cu o coborâre în Infern, altfel zis cu o moarte rituală de tip

²³ *Le Petit Robert*, Paris, 1991.

²⁴ HENRI-CHARLES PUECH coord., *Histoire des Religions*, tome II, Paris, 1972, p. 773.

²⁵ Este vorba despre un cerc sfânt, în mijlocul căruia se află divinități budiste.

²⁶ Este vorba despre drumul tămâiei, trecerea timpului fiind măsurată de arderea acesteia. La JACQUES ATALLI, *Chemins de la Sagesse*, p. 36.

inițiativă”.²⁷

Labirintul ca simbol. Caracteristicile principale ale labirinturilor sunt date de complexitatea acestora și de pericolul în care se află acela care se încumetă să pornească în hățișul de drumuri fără ieșire parcă. Să amintim că Phedra, personajul lui Racine, mărturisește că este gata să se piardă în labirint împreună cu Ipolit.²⁸ Mai mult, ea vorbește despre pericolele care îl pândesc pe soțul ei plecat în labirint, un loc unde cel care intră se va rătăci, cu siguranță.

În labirint, Theseu a întâlnit Minotaurul. De aici, ideea pericolului care îl pândește pe acela care are curajul să o pornească pe drumurile lui întortocheate. Să nu uităm că labirinturile Evului Mediu aveau drumurile pline de monștri înspăimântători, traseele fiind mai periculoase chiar decât acela al lui Theseu, care într-un fel era avizat, el știind că merge să lupte cu Minotaurul, deci știa ce-l așteaptă.²⁹

Înainte de toate, labirintul este reprezentarea grafică sau arhitecturală a căutării de sine a omului, cu dorința de a se găsi, de a-și „descifra interiorul”, cum se exprimă Jacques Attali.³⁰ Uciderea Minotaurului din labirint este interpretată ca uciderea monstrului din om, în urma acestui fapt, omul devenind superior prin faptul că a ajuns la cunoaștere.³¹

Pe de altă parte, este foarte adevărat că pentru a ieși din labirint, omul a folosit o viclenie. Dar viclenia acesta este legată de cunoașterea pericolului și de dorința de a păcăli răul, inteligența umană fiind cea care salvează. M. Brion spune că „Theseu învingătorul labirintului reprezintă victoria spiritului asupra pulsațiilor animale”.³²

Mircea Eliade vorbește despre „funcția rituală a labirintului ca probă inițiativă”.³³ S-a spus că palatul lui Minos din Cnosos era chiar labirintul construit de Dedal pentru Minotaur. S-ar putea să fie așa, dacă avem în vedere faptul că palatul reprezenta „centru ceremonial”, după cum afirma Mircea Eliade. „Coridele sacre ale taurului, fără uciderea lui, erau celebrate în suprafețele cu gradină, zise „teatrale” ale palatului.” Aici aveau loc adevărate acrobații ce constau din salturi peste taurul înfuriat. Ori, „a sări peste taurul în cursă constituie o probă inițiativă prin excelență”, spune

²⁷ MIRCEA ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol I, p. 137.

²⁸ RACINE, *Theatre, Phedre*, Paris, 1895, p. 179.

²⁹ A se vedea *Le Taite du Labyrinthe*, de JACQUES ATTALI.

³⁰ IBIDEM, p. 85.

³¹ IBIDEM.

³² Marcel Brion a scris despre Dedal și labirintul său, cf. *Synthese sur le labyrinthe, symbolique_labyrinthe.php*.

³³ MIRCEA ELIADE, *op. cit.*, p. 137.

Mircea Eliade.³⁴ Existența unei teme inițiatice în legătură cu labirintul este confirmată chiar și de cei șapte băieți și fete care erau oferiți drept hrană Minotaurului, fapt ce amintește de probele inițiatice. În Creta a existat un obiect de cult numit „coarnele de consacrare”, întâlnit peste tot, având deci o funcție religioasă foarte importantă. „Coarnele serveau la consacrarea obiectelor plasate în interior”, precizează Mircea Eliade.³⁵

De asemenea, securea cu două tăișuri este întâlnită în multe locuri din Asia Mică ca simbol al fulgerului. Eliade afirmă următoarele: „Ținând seama de tăișul ei dublu, Evans o considera o emblemă simbolizând unirea principiilor complementare, masculin și feminin”.³⁶

Labirintul simbolizează, într-o manieră generală, lungul și greul drum al inițierii, moartea și renașterea în plan spiritual. Este interesant de observat că drumul spre centru labirintului, loc misterios care poate fi asociat cu inconștientul, acolo unde ființa are posibilitatea să-și regăsească unitatea, este urmat de drumul înapoi, de întoarcerea la lumina exterioară. Dar, după împlinirea ființială petrecută în centru, abordarea acestei lumini, a vieții deci va fi cu totul diferită.³⁷

Labirintul bisericilor creștine. Cea mai veche biserică creștină care a înscris un labirint în pământul ei este bazilica Sfântul Vitalie din Ravenna, care a fost construită în secolul al VI-lea. Chiar dacă simbolul labirintului este total păgân, el a fost preluat de constructorii de biserici creștine pentru a se servi de multiplele lui înțelesuri. Chiar dacă Evul Mediu creștin l-a abandonat, după secolul al XII-lea labirintul cu simbolistica lui proprie va fi folosit din nou, devenind chiar o trăsătură comună a multor biserici și catedrale din Europa occidentală. Cele mai mari labirinturi se găsesc în catedralele franceze din Poitiers, Auxerre, Reims, Chartres, Toulouse. În aceste catedrale, labirintul este plasat în partea de vest a construcției, adică din direcția din care vin demonii. Să amintim că apusul, adică acolo unde dispăre soarele, era acceptat ca locul întinericului și al morții. Prin urmare, rolul labirintului era acela de a atrage demonii și a-i rățăci, un fel de capcană pentru aceștia.³⁸

Labirintul bisericilor creștine s-a numit fie *drumul Ierusalimului* sau *Via Dolorosa* sau altfel. Centrul labirintului era *raiu* sau *Ierusalimul*. Parcurgerea drumului descris de labirint se făcea în genunchi de către

³⁴ IBIDEM, p. 140.

³⁵ IBIDEM.

³⁶ IBIDEM.

³⁷ A se vedea MARKANDA IMHOF, *Le chemin du labyrinthe*, espace-etoiles.fr/spiritualite/labyrinthe.php.

³⁸ LOUIS CHARPENTIER, *Les mysteres de la cathedrale de Chartres*, p. 57.

penitenți, care astfel realizau, în mod simbolic, o călătorie la Ierusalim.³⁹

Cu privire la forma acestor labirinturi din bisericile creștine, se poate spune că a existat o formă așa-numită oficială: era vorba de un labirint de formă circulară cu unsprezece inele concentrice. Și aceasta deoarece cercul este simbolul veșniciei și infinitului și, prin urmare, simbolul puterii dumnezeiești.⁴⁰

Pentru exemplificare ne vom opri puțin asupra labirintului catedralei din Chartres. Dimensiunile acestuia sunt impunătoare: diametrul este de 12 metri, iar lungimea de 150. Desenul este făcut din dale albe și albastre. Centrul era marcat altădată de o placă pe care era reprezentat Theseu, Dedal și Minotaurul.⁴¹ În jurul centrului, culoarele se desfășoară în unsprezece cercuri, perfecțiunea fiind simbolizată de cifra 12. Se spune că, de cele mai multe ori, credincioșii se angajau pe drumul ce li se părea a fi cel mai scurt și de foarte multe ori erau obligați să se întoarcă pentru a relua traseul cu mai mare atenție. Viața omului, cu atât de multe capcane greu de trecut, era retrăită prin parcurgerea traseului labirintului. Pentru credincios, era vorba de un adevărat drum spiritual și ocazia unei introspecții serioase.⁴²

Să mai spunem că în alte biserici, labirintul era desenat pe perete și atunci credinciosul parcurgea traseul cu degetul. Este vorba de un labirint digital, așa cum este cel al catedralei din Lucques, Italia. În centru, se pot distinge desenele reprezentând pe Theseu și Minotaurul. Este și o inscripție care spune: „Acesta este labirintul pe care l-a construit Dedal Cretanul, și din care nimeni dintre cei care au intrat nu a mai ieșit, în afară de Theseu; și acesta nu ar fi reușit fără Ariadna, care l-a ajutat din iubire”.⁴³

Mai târziu, bisericile aveau să ștergă labirinturile desenate, acestea devenind simbol al răului. Pe de altă parte, în timpul slujbelor religioase, copiii transformau labirintul într-un joc, gălăgia fiind supărătoare. Toate bisericile creștine care aveau asemenea labirinturi le-au distrus, fiind considerate drept o concesie de neiertat făcută păgânismului.⁴⁴

³⁹ Și la vremea aceea, pelerinajul în Țara Sfântă era dorința fiecărui creștin. Dar nu toți aveau posibilități materiale pentru o astfel de călătorie. Și atunci, parcurgerea labirintului în genunchi constituia simbolul unei călătorii la Ierusalim.

⁴⁰ LOUIS CHARPENTIER, *Ibidem*.

⁴¹ Placa a fost luată de revoluționari, în 1793, atunci când s-au adunat metalele necesare turnării de tunuri.

⁴² Astăzi, labirintul nu se mai vede, fiind acoperit de bănci. Dar, în perioada dintre Paște și Sărbătoarea Tuturor Sfinților, pavajul este eliberat și credincioșii pot face traseul labirintului.

⁴³ Apud LOUIS CHARPENTIER, *op. cit.*

⁴⁴ Unele dintre aceste labirinturi au fost reconstruite, atunci când s-a procedat la reabilitarea bisericilor și catedralelor vechi. A se vedea LOUIS CHARPENTIER, *op. cit.*

Concluzii

Labirintul este în fapt un traseu plin de meandre și schimbări de direcție; cu toate acestea drumul duce în centru.⁴⁵ Regăsim în aceasta aceleași calități ale meditației, când spiritul se concentrează sau se relaxează pentru a rămâne „pe cale”. Întoarcerile care sunt trasate pe calea aceasta nu-l vor distra, ci ele reprezintă încercări ale vieții, emoții și gânduri care pot rătăci.⁴⁶

Labirintul reprezintă curajul și îndrăzneala omului în lungul drum al cunoașterii, al inițierii.⁴⁷

Abstract: *A Symbolism of the Maze*

The maze is actually a path full of meanders and changes of direction; however the path leads to the centre. We find once again, in this situation, the same qualities of meditation, when the spirit focuses or relaxes, in order to stay „on the path”.

The returnings, which are marked on this path will never distract humans, but they stand for life's attempts, emotions and thoughts that can lose their way.

In this context, the maze represents the courage and daring of man in the long way of knowledge and initiation.

⁴⁵ Jacquea Attali descrie lumea de astăzi ca pe un labirint. Reușita parcursului depinde mai mult de hazard decât de munca propriu-zisă.

⁴⁶ A se vedea www.espace-etoiles.fr/spiritualite/labyrinthe.php.

⁴⁷ Simbolismul centrului a fost discutat mult de MIRCEA ELIADE, în special *Images et Symboles și Sacrul și Profanul*.

DIACONIA CUVÂNTULUI.

Reflecții cu privire la o teologie ortodoxă a predicii

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie

Cuvinte cheie: *predică, cuvânt, diaconie, teologia cuvântului, Ortodoxie*
Keywords: *Preaching, Word, Diakonia, Theology of the Word, Orthodoxy*

În teologia ortodoxă (mai nouă) nu există o reflecție/teologhisire temeinică cu privire la predică, iar asta spre deosebire de protestantism, unde accentul, atât în viața liturgică, cât și în discursul teologic propriu-zis, cade cu precădere pe propovăduirea cuvântului divin. În teologia noastră, predica este văzută în acest sens mai curând ca un element adiacent, cu caracter opțional al Sfintei Liturghii. Fără îndoială că la această deformare teologică va fi contribuit în mod hotărâtor deplasarea locului predicii din cadrul liturghiei cuvântului la sfârșitul Sf. Liturghii după otpust (în fapt: după Sf. Liturghie).

Acest studiu nu-și propune însă atât articularea genealogiei teologice a acestei *Fehlentwicklung*, cât, mai ales, faptul de a oferi coordonatele principale ale reconstituirii unei teologii ortodoxe a propovăduirii cuvântului divin. Un astfel de demers este cu atât mai actual astăzi, când, în cel mai bun caz, prin predică se înțelege omilia recurgând la o hermeneutică sentimentală/moralistă a unor pasaje din pericopa evanghelică.

1. Predica, paradigmă propriu-zisă a Noului Testament.

Predica în sensul ei de propovăduire a cuvântului divin, a cuvintelor lui Dumnezeu Cuvântul este paradigma însăși a Noului Legământ. Este interesant, astfel, că, spre deosebire de noi astăzi, în Biserica primară, prin „Scriptură” (*graphé*) se înțelegea prin excelență Vechiul Testament. Spre deosebire de acesta, Noul Legământ avea mai curând un caracter oral, trimitând la kerygma Mântuitorului și a Sf. Apostoli și, prin aceasta, un caracter liturgic. Scrierile novotestamentare aveau inițial cu precădere rolul de a fi citite în cadrul Sf. Liturghii și nu de a fi adunate într-o colecție de scrieri cu caracter canonic. Este interesant de observat faptul că acest aspect a rămas decisiv până la încheierea demersului de constituire a canonului Noului Testament în sec. al IV-lea, când Sf. Atanasie cel Mare enumără toate cărțile canonului în forma în care cum îl avem noi astăzi precizând că acestea sunt cărțile pe care Biserica Alexandriei le citește în cadrul cultului

ei.¹

Faptul constituirii unui canon propriu-zis al scrierilor novotestamentare a reprezentat în mare măsură un act de autoapărare a comunităților creștine primare în fața atacului ereziilor de tot felul (gnosticism, tendințe iudaizante etc.). Trebuie avut însă în vedere permanent că, deși a căpătat și el aspectul unei colecții de cărți sacre cu caracter canonic, Noul Legământ este mai mult decât Scriptura ca text scris: este cuvântul lui Dumnezeu scris nu pe table de piatră sau pe papirusi, ci în inimile noastre. Ne aflăm astfel în fața unuia dintre topoi clasici ai teologiei biblice prin excelență.²

În acest context, și predica în calitatea ei de propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu Cuvântul apare într-o nouă lumină. Ea nu este doar un comentariu cu privire la un text scris (omilie), nu este un soi de scolie pe marginea textului sacru, ci este o taină a zămislirii cuvântului divin în inimile noastre.

2. Slujirea la mese și slujirea cuvântului.

Atunci când, în Faptele Apostolilor se relatează despre instituirea de către apostoli a diaconiei la mese a celor șapte (FA 6), se face referire la acest fapt prin delimitare de un alt tip de diaconie *preexistent*: diaconia cuvântului (diakonía tou lógou – FA 6, 4),³ exercitată de către apostoli. Așa cum reiese din referatul biblic, dintr-o diaconie originară, lucrare a apostolilor luminați de Duhul, constând cu precădere din slujirea cuvântului dumnezeiesc, se disting acum două tipuri de diaconie – cea a slujirii la mese și a slujirii aproapei – neglijată într-o anumită măsură de către apostolii preocupați să

¹ SF. ATANASIE CEL MARE în cea de-a 39-a scrisoare pascală – a se vedea HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, p. 249.

² „Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor” (Ieremia 31, 33 comp. 32, 40). „Și le voi da aceeași inimă și duh nou voi pune în ei; voi scoate din trupul lor inima cea de piatră și le voi da inimă de carne, ca să urmeze poruncile Mele și legile să le păzească și să le îplinească; vor fi poporul Meu, iar eu le voi fi Dumnezeu.” (Iez. 11, 19-20). „Că acesta este testamentul pe care îl voi face cu casa lui Israel, după aceste zile, zice Domnul: Pune-voi legile Mele în cugetul lor și în inima lor le voi scrie, și voi fi lor Dumnezeu și ei îmi vor fi poporul Meu.” (Evr. 8, 10).

³ „Și chemând cei doisprezece mulțimea ucenicilor, au zis: Nu este drept ca noi, lăsând de-o parte (kataleípsantas) cuvântul lui Dumnezeu (tòn lógon tou theou), să slujim (diakonein) la mese. Drept aceea, fraților, căutați șapte bărbați dintre voi, cu nume bun, plini de Duhul Sfânt și de înțelepciune, pe care noi să-i rândum la această slujbă (epì tes hreías taútes). Iar noi vom stărui în rugăciunea și în slujirea cuvântului (te diakonía tou lógou).” (FA 6, 2-4). Este frapant cum, spre deosebire de propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu de către apostoli, caracterizată de către Sf. Ev. Luca drept „diaconie a cuvântului”, slujirea la mese nu este încă determinată propriu-zis ca „diakonía”, ci ca „hreiá”.

predice cuvântul lui Dumnezeu - și cea a slujirii cuvântului, exercitată (și pe mai departe) în primul rând de către apostoli și de către slujitorii aparținând treptelor superioare ale ierarhiei Bisericii.

Paradoxal în acest fapt nu este doar că propovăduirea cuvântului divin este determinată de către textul lucanic ca *diaconie*, ci și că diaconia ca slujire a aproapelui (devenită între timp singurul sens propriu-zis al termenului în limbajul teologic uzual) își capătă identitatea prin delimitarea de altă diaconie, *mai originară*, diaconia cuvântului dumnezeiesc.

Este vorba în primul rând de o slujbă adusă lui Dumnezeu Cuvântul, o slujire a cuvintelor lui Dumnezeu Cuvântul revelate încă de la creație. Este semnificativ în acest sens că în reflecția unuia dintre cei mai importanți teologi ai Răsăritului, Sf. Maxim Mărturisitorul, realul nu este nimic altceva decât limbaj al lui Dumnezeu cristalizat în creație.⁴ Onticul nu este în tradiția biblică vetero și novotestamentară decât lingvistic.⁵ Astfel, lumea însăși este *predică* a lui Dumnezeu adresată omului. Mediul nostru de viață este predica lui Dumnezeu. Trăim, ne mișcăm și suntem printre cuvintele lui Dumnezeu Cuvântul cristalizate în creație – în *predica* lui Dumnezeu și nu într-o realitate străină nouă în care am fi fost aruncați (ca acel ‚in die Welt geworfen sein’ al lui Heidegger). În lume nu suntem nici aruncați, nici proiectați, ci *apelați, chemați*⁶ la ființare, chemați *prin* și în predica lui Dumnezeu.

În al doilea rând, este vorba de o slujire adusă semenilor. Contextul în care FA vorbesc despre această *diakonía tou lógou* este acela al instituirii slujirii la mese, al slujirii aproapelui ca chip al lui Dumnezeu, al diaconiei ca lucrare socială și sacramentală a Bisericii. În acest sens, și diaconia cuvântului este un fel de slujire la mese, la agapa spirituală la care ne invită Hristos. Sf. Ap. Pavel vorbește astfel în Rom. 12, 2 de o slujire „logică” (*logiké latreía*), de o slujire cuvântătoare a aproapelui și, implicit, o slujire cuvântătoare a lui Dumnezeu - Cuvântul cel cuvântător.

Este de meditat în acest sens la paralelismul dintre criza activității diaconale a Bisericii din ultimul timp și criza prediciei, a propovăduirii cuvântului divin. Pe cât de regretabilă este dispariția dimensiunii sociale (diaconale) a diaconatului în Biserica Ortodoxă, maladie invers proporțională cu dispariția relației dintre diaconat și bogata activitate

⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia III*, într. 13, p. 65, într. 51, p. 215.

⁵ A se vedea în acest sens PICU OCOLEANU, *Liturghia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova 2004, pp. 14-39.

⁶ A se vedea în acest sens OSWALD BAYER, *Freiheit als Antwort, Zur theologischen Ethik*, Tübingen, 1995.

diaconală a bisericilor din Occident,⁷ pe atât de tristă este lipsa unei reflecții teologice și al unui praxis solid în ceea ce privește propovăduirea cuvântului dumnezeiesc în Biserica noastră.

3. Der Sitz-im-Leben' propriu diaconiei cuvântului în Biserica primară.

Diaconia cuvântului avea în Biserica veche un caracter harismatic. Era miezul slujirii apostolilor, iar ulterior a învățătorilor Bisericii – o treaptă în ierarhia Bisericii primare despre care astăzi știm prea puține. Acești învățători aveau un caracter itinerant; conform *Didahiei*, ei nu puteau rămâne mai mult de două zile într-o cetate. În centrul predicii lor nu se afla atât relatarea evenimentialității vieții pământești a Mântuitorului (așa cum se întâmplă, din păcate, de cele mai multe ori azi - atât în predică, cât și în hermeneutica biblică cu pretins caracter științific), cât comprehensiunea *logicii* mântuirii articulate în așa-zisele ‚tă logía’, cuvintele Mântuitorului pe care evangheliile sinoptice le-au conspectat, pare-se, dintr-un izvor comun.⁸

Altfel spus, didascalii Bisericii primare, urmași ai apostolilor în împlinirea diaconiei cuvântului, sunt, în calitate de predicatori, slujitori ai lui Hristos, Marele Predicator și Didascal. Mai mult, ca și diaconia ca slujire la mese, respectiv ca slujire a aproapelui,⁹ „diaconia” propovăduitorilor cuvântului lui Dumnezeu își trage sevele din diaconia cuvântătoare (logiké) a lui Hristos. Cel care slujește aproapelui o face pentru că Hristos Însuși a venit pentru a-i sluji omului. La rândul său, propovăduitorul cuvântului lui Dumnezeu predică pentru că Hristos Însuși, Cuvântul lui Dumnezeu înomenit propovăduiește adevărul dumnezeiesc.¹⁰ Hristos Didaskalos este Hristos Diakonos – al aproapelui și al cuvântului și, implicit, al lui Dumnezeu cel unul.

⁷ PICU OCOLEANU, *Diaconie fără diaconat? Pledoarie pentru restaurarea caracterului sacramental al lucrării diaconale*, în: MO, LVI (2004), nr. 1-4, pp. 74-88.

⁸ UDO SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994, pp. 214-220: întreaga știință biblică acceptă azi ca pe o evidență existența acestui izvor primordial Q conținând, ‚tă logía tou Hristou’, cuvintele de învățătură ale Mântuitorului.

⁹ ADALBERT HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale: repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, l'offrande dans l'antiquité chrétienne*, Desclée, Paris 1968, pp. 109-110; 118: în Biserica primară (ca, de pildă, în *Didascalia celor doisprezece apostoli* XVI, 13, 2-4 sau în *Constituțiile apostolice* II, 31), diaconul este considerat icoană a lui Hristos.

¹⁰ În acest sens, nu este exclus ca diaconii să fi preluat în Biserica veche unele atribuții ale didascalilor din Biserica primară. *Traditio apostolica* 33, 2 sau can. 5 din *Constituția ecleziastică a apostolilor* vorbesc astfel de instrucțiunea prin cuvânt (diaconia cuvântului) pe care o făcea diaconul adunării dis-de-dimineată. A se vedea ADALBERT HAMMAN, *op. cit.*, pp. 113; 115.

4. Natura predicii/propovăduirii cuvintelor lui Dumnezeu-Cuvântul.

a. Propovăduirea cuvântului divin ca paradigmă a slujirii.

Înainte de toate, în elaborarea unei reflecții teologice cu privire la predică trebuie avut în vedere că propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu este *paradigmă a liturghisirii*. Predica nu este un element al slujirii, ci, la fel ca și Sfânta Liturghie în sensul concret al cuvântului în raport cu celelalte slujbe bisericești ale zilei și anului liturgic, sau la fel ca și anafora liturgică/epicleza în raport cu Sf. Liturghie, este *paradigmă a slujirii*. Ca atare, ea nu este, desigur singura paradigmă a slujirii, ci numai una dintre ele.¹¹

b. Caracterul sinergic al predicii.

Predica nu este nici operă cu caracter retoric a predicatorului (la fel cum Biserica nu este nici Biserică a lui Pavel sau a lui Apollo), dar ea nu este nici pur și simplu cuvânt al lui Dumnezeu-Cuvântul, deși își are izvorul în el – ca discurs și inspirație. Predica are astfel un profund caracter hristologic. Ea este cuvânt omenesc, dar inspirat de/din cuvântul divin, mandatat de cuvântul dumnezeiesc („Oret, ut Dominus sermonum bonum det in os eius” - Fer. Augustin).¹²

c. Pentru un sens mai larg al predicii.

Ne-am obișnuit ca predica să fie un cuvânt provenit dintr-o singură direcție – cea a amvonului – și îndreptat, de asemenea, într-o singură direcție – cea a naosului, unde se află adunarea poporului, a laicilor. Mai mult decât atât, în limbajul cotidian, cuvântul „predică” a ajuns să fie prevăzut cu un sens moralist, fiind aplicat oricărei atitudini de dădăceală.

Se impune în acest context eliberarea conceptului de îngustimea semantică la care îl constrâng cele două maladii spirituale amintite mai sus: clericalismul și moralismul. Astfel, predica nu se consumă în propovăduirea dinspre amvon spre întregul naos. Îndată după încheierea acestei prime etape începe cealaltă parte a ei, cea primită de credincios în inima lui și continuată în reflecția lui. Fenomenologia complexă a acestei „predici după predică” o descrie psalmistul în Ps. 118 (LXX). Ea constă în cugetarea permanentă la poruncile (mitswot) și la cuvintele (d^ebbarim) lui Dumnezeu: „La miezul nopții m-am sculat ca să Te laud pe Tine, pentru judecățile

¹¹ Așa de departe nu merg nici măcar teologii protestanți pentru care cuvântul lui Dumnezeu, „das Wort Gottes” reprezintă un cifru de teologic și un „criteriu al dogmaticii”. A se vedea KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, München 1932, p. 43.

¹² KARL BARTH, op. cit., p. 101; p. 98: Luther imaginează că la judecata din urmă Dumnezeu ne va întreba: „hastu das geprediget?” – „ai propovăduit asta?”

(mishpatim) dreptății Tale” (v. 62).¹³

Din această reflecție teologică ce nu este altceva decât încercarea de a pătrunde în logica judecăților dumnezeiești și de „a ține pasul” cu silogismele divine se naște predica *fiecărui creștin*. Faptul de a predica este astfel misiune a tuturor creștinilor și ține în ultimă instanță de preoția universală a tuturor celor botezați. Astfel înțeleasă, predica este emanare a experienței de viață cu Dumnezeu către celălalt, împărtășire a acestei experiențe divine în cuvânt și în atitudine. Predica este în acest sens modul fundamental de comunicare interpersonală a creștinilor - în Biserică și în lume. Prin cuvânt și prin întreaga sa ființă, celălalt îmi predică mie, iar eu îi propovăduiesc celuilalt. Această *rezonanță* care se petrece între noi ne face nu numai să comunicăm mai departe, dar și să *învățăm* unul de la altul – cel mic de la cel mare, iar mare de la cel mic – în ciuda oricărei logici omenești, dar în virtutea logicii divine pe care ne-a propovăduit-o Hristos încă din momentul zămislirii Sale.¹⁴ Un astfel de concept mai larg de predică aduce cu sine detehnologizarea profundă atât a conceptului, cât și a felului nostru profund ritualizat de a practica propovăduirea cuvântului divin.

d. Predica, paradigmă a spiritului critic în teologie.

Ca atare însă, predica este terenul fertil pe care poate rodi ceea ce astăzi ne lipsește în teologia noastră cel mai mult: spiritul critic. Prin aceasta nu reclamăm doar o calitate a rațiunii în sensul iluminist („aufklärerisch”) al cuvântului, ci mai ales o dimensiune a experienței, în sensul asumării de către noi a *crizei* (onto)logice în care ne plasează Hristos. Tocmai această *krisis*, această tensiune dramatică pe care Mântuitorul o aduce în lume a fost de-a lungul istoriei punctul central asupra căruia s-au concentrat toate pseudo-teologiile în efortul ideologic de a-i dezamorsa potențialul subversiv, de a o „îmblânzi”, de a o face consumabilă.

Ca paradigmă a spiritului critic în teologie, predica este nucleu al conștiinței dokimatică, examinatoare a Bisericii – conștiință luminată de Duhul Sfânt care face posibilă distincția adevărului de neadevăr și a ortodoxiei de erezie.

ZUSAMMENFASSUNG: *Diakonie des Wortes. Impulse zu einer orthodoxen Theologie der Predigt*

Es mangelt in der Orthodoxie an einer theologischen Reflexion in bezug auf die Predigt. Die vorliegende Studie nimmt sich vor, einige orthodox-theologischen Aspekte der Predigt zu artikulieren. Vor allem

¹³ O hermeneutică a acestui psalm la PICU OCOLEANU, *Liturgia poruncilor divine*, pp. 28-40.

¹⁴ A se vedea *Magnificat*, imnul Maicii Domnului din Ev. După Luca: „Coborât-a pe cei puternici de pe tronuri și a înălțat pe cei smeriți, pe cei flămânzi i-a umplut de bunătați și pe cei bogați i-a scos afară, deșerti.” (Lc. 1, 52-53).

beruht die Heilige Schrift des Neuen Testaments auf das mündliche Kerygma Christi und der Aposteln. Das Predigen des Wortes Gottes wird in der Apostelgeschichte als „Diakonie des Wortes“ verstanden und von der Diakonie der sieben frommen Männer, d.h. dem sozialen Dienst der Urkirche, unterschieden. Der Sitz im Leben der Diakonie des Wortes war in der alten Kirche das Predigen der Wanderprediger (didaskaloi), die unter anderen in der Didache vorgestellt werden.

Die Predigt hat vor allem einen Dienstcharakter. Sie besteht letzten Endes aus der Synergie (Zusammenarbeit) zwischen der Inspiration Gottes und der rhetorischen Begabung des Predigers. Die Predigt sollte in einem breiteren Sinn des Wortes, als Paradigma der kirchlichen Kommunikation verstanden. Als solche bietet sie aber auch die Chance der Bildung eines kritischen Geistes in der Theologie an, der Dokimasia, von der Apostel Paulus im Römerbrief 12 sprach.

ÎNCETAREA ȘI DESFACEREA CĂSĂTORIEI ÎNTRE LEGISLAȚIA DE STAT ȘI TRADIȚIA CANONICĂ A BISERICII

PROBLEMA POLIGAMIEI HARICE

Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie

Cuvinte cheie: *Încetarea, Desfacerea căsătoriei, Divorț civil, Divorț bisericesc, Efecte harice, Poligamia*

Keywords: *The End, Dissolution of Marriage, Civil Divorce, Ecclesiastical Divorce, Effect of Grace, The Polygamy*

Anul 2011 a fost declarat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, *Anul omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română*. Astfel, la un deceniu de la organizarea la Palatul Patriarhiei din București, în perioada 25-27 septembrie 2001, a Congresului internațional cu tema „Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin”, mesajul vrednicului de pomenire Preafericitul Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române († 30 iulie 2007), rămâne de mare actualitate: „Familia a ocupat, neîncetat, un loc central în învățătura noastră creștină despre viață, fiind înțeleasă drept cea mai însemnată alcătuire socială, de care depind dezvoltarea, stabilitatea și, mai ales, existența întregii omeniri [...] Așadar, a ne apleca, nu fără îndreptățită îngrijorare, asupra stării familiei în zilele noastre înseamnă a reflecta asupra uneia dintre cele mai serioase probleme sociale actuale, de a cărei ameliorare depinde felul în care va arăta umanitatea de mâine: fie reaşezată pe bazele creștine care au susținut-o în creșterea ei timp de două milenii, fie destrămată și recăzută în bezna necunoașterii de Dumnezeu și în robia păcatului [...]”¹ Într-adevăr, familia creștină devenind „celula vie a Trupului Tainic al lui Hristos, în care este integrată prin Taina Cununii”,² după cum afirmă Înaltpreasfințitul Dr. Laurențiu Streza, ne responsabilizează și ne determină să readucem permanent în lumină caracterul său de taină, unitatea și indisolubilitatea ei, subliniind bazele sale religios-morale, dar și temeiurile juridic-canonicе pentru înlăturarea confuziilor, pentru afirmarea cu tărie a poziției Bisericii în fața problemelor actuale și pentru tragerea unui semnal de alarmă cu privire

¹ PF TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Mesaj la deschiderea Congresului internațional Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin”, în *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, Ed. IBMBOR, București, 2002, pp. 11-13.

² P.S. Prof. Univ. Dr. LAURENȚIU STREZA (actualmente Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului) în Prefața la lucrarea Părintelui Dr. VASILE GAVRILĂ, *Cununia - viață întru Împărăție*, Fundația „Tradiția Românească”, București, 2004, p. 2.

la coliziunile legislative existente în România și posibilitatea gândirii unor perspective de armonizare în spiritul tradiției bisericești, uneori invocată și de legiuitorul român. Referindu-se tocmai la importanța raportului Biserică-Stat, Preafericitul Părinte Patriarh Dr. Daniel, pe atunci mitropolit al Moldovei și Bucovinei, considera că, pe lângă efortul Bisericilor de a apăra familia naturală, tradițională și universală, relația Stat-Biserică (Biserici) este o altă sursă majoră de speranță pentru întărirea familiei creștine ca speranță a României, afirmând că „este necesară consultarea și cooperarea dintre Stat și Biserică în domeniul legislației privind familia, în domeniul educației copiilor și tinerilor, în domeniul asistenței sociale privind copiii și părinții cu copii mulți sau cu probleme majore de ordin social. Este nevoie de programe și proiecte de cooperare a Bisericii cu diferite instituții de resort ale Statului, atât pe plan local, regional, cât și național”,³ numai pe calea colaborării viabile între cele două instituții și pe baza unor studii de specialitate ale teologilor, canoniștilor și juriștilor putem spera la o viziune unanimă în spirit creștin asupra unirii bărbatului cu femeia în căsătorie.

Nu numai în Biserica Ortodoxă Română, ci și în Biserica Romano-Catolică s-a hotărât organizarea *Anului pastoral dedicat familiei și Căsătoriei creștine*, având ca motto: „*Familie, devino ceea ce ești!*”, desfășurându-se pe o perioadă de trei ani, începând cu 28 noiembrie 2010 și terminându-se cu solemnitatea Hristos, Regele Universului 2013. Cu acest prilej, episcopul Petru Gherghel de Iași afirma: „Așadar, dintre toate încercările și preocupările, care privesc viața spirituală a poporului nostru credincios, dincolo de confuzia care s-a abătut asupra tuturor categoriilor de persoane, dincolo de neliniștile tranziției și a pericolului unei noi forme de sărăcie, dincolo de marea de probleme ce a invadat țara și dieceza noastră, durerea durerilor și problema problemelor este *familia și căsătoria*”.⁴

Așadar, în noile împrejurări în care societatea modernă trece printr-o criză morală caracterizată de libertinaj, indiferentism, necredință și ignorarea dimensiunii religioase a unirii în căsătorie și abandonarea ei prin divorț, Biserica trebuie să intervină și să întărească propria sa disciplină canonică privind problema divorțului, normele ei de conducere putând să contribuie decisiv la întărirea familiei creștine prin ferirea sa de neajunsurile actuale, rămânând „rai pământesc care să adăpostească și ferească generațiile viitoare”.⁵ Normele canonice ale Bisericii, întemeiate pe

³ Vezi articolul „Familia creștină – speranța României”, în vol. *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 36.

⁴ http://www.pastorat.ro/index.php?option=com_content&view=article&id=77:anul-familiei-si-cstoriei-&catid=1:stiri, 22 aprilie 2011.

⁵ Pr. ȘTEFAN SLEVOACĂ, „Căsătoria creștină”, în *Rev. MMS*, XVIII (1967), Nr. 9-10, p. 612.

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,⁶ constituie chiar temelia importanței și a necesității abordării acestui subiect cu atenția cuvenită. Canoanele Bisericii, ca reguli care ne conduc în viață după voința lui Dumnezeu, nu sunt opera subiectivă a gândirii unei persoane ca în Biserica Apusului,⁷ ci sunt emise de organe colegiale sau individuale competente, întărite de sinoadele ecumenice ale primelor opt secole, fiind păstrate spre „tămăduirea sufletelor și vindecarea suferințelor” (can. 2 Trulan),⁸ „bucurându-ne de ele ca și când cineva ar găsi comori multe, cu bucurie (ne însușim), primim în inimile noastre sfintele canoane, și întărim întreaga și nestrămutata orânduire a lor, a celor ce sunt așezate de către sfintele trâmbițe ale Duhului, ale 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.).⁹

Vom trata mai jos câteva aspecte importante și de actualitate privind divorțul din perspectiva actualei legislații din România, precum și problema poligamiei harice, respectiv diferitele poziții ale teologilor și canoniștilor privind desfacerea legăturii de taină în Biserica Ortodoxă.

1. Evoluția instituției divorțului la români. O privire istoric-juridică

Pe teritoriul țării noastre, în perioada feudală, în Țara Românească și în Moldova, justiția era realizată de domnitor, de feudal, la nivel local existând justiția orășenească, sătească¹⁰ și a Bisericii, în competența sa aflându-se cauzele referitoare la adulter, divorț, rudenie, filiație, moștenire, până în secolele al XVIII-lea și chiar al XIX-lea.

În sistemul dreptului popular, divorțul era privit ca o stare de excepție, mai ales în regiunile în care tradițiile patriarhale erau bine înrădăcinate, căsătoriile fiind inițiate de părinți, iar divorțul nu era altceva

⁶ A se vedea Pr. CONSTANTIN DRON, *Valoarea actuală a canoanelor*, teză de doctorat, București, 1928, p. 18.

⁷ Precizăm că Biserica Romano-Catolică, moștenitoarea tradiției și a rânduielilor romane, a dovedit în timp o excepțională vocație istorică, arătând dinamism înțeles ca acțiune transformatoare a istoriei, dinamism care, în virtutea concepției de organizare și funcționare, a degenerat prin ajungerea la politizarea teologiei; vezi DAN ZAMFIRESCU, *Ortodoxie și Romano-Catolicism în specificul existenței lor istorice*, București, 1992, pp. 160-161.

⁸ Arhidiacon Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, București, 1991, p. 95.

⁹ IBIDEM, p. 153.

¹⁰ VI. HANGA, L. P. MARCU, GHE. CRONȚ, I. FLOREA, V. GEORGESCU, ș.a., *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1980, p. 380.

decât o desconsiderare a voinței acestora, aducând multă ură și războare.¹¹ Dacă se tindea spre divorț, atunci se încerca o conciliere între cei doi soți, în această fază o contribuție importantă având nașii, ca părinți spirituali și mai apoi rudele apropiate.

În sistemul dreptului scris, divorțul a fost acceptat cu o mai mare ușurință în timp, soțul trimițând soției sale „cartea de despărțire”, chiar pentru motive neîntemeiate. În Țara Românească prin Codul Caragea (începutul secolului al XIX-lea) au fost menționate expres motivele de divorț, acesta putându-se pronunța atunci când:¹² căsătoria se încheia cu nerespectarea legii; când bărbatul nu-și putea îndeplini îndatoririle conjugale pentru impotență timp de trei ani; când femeia, din cauza unei boli incurabile, nu mai putea avea relații intime cu soțul său; când cei doi soți doresc a intra în monahism; când unul dintre soți atentează la viața celuilalt soț; când soțul dovedește că soția sa nu a fost fecioară în momentul încheierii căsătoriei; când se dovedește adulterul femeii; când femeia dovedește că bărbatul său are o concubină pe care o ține cu cheltuiala sa; când bărbatul își defaimă soția pentru adulterul sau nefecioria sa, dar fără să poată dovedi, în acest caz soția putând cere divorțul; când bărbatul „negustorește” cinstea femeii și când cei doi soți nu mai doresc să conviețuiască în căsătorie timp de trei ani.

Din prezentarea motivelor de divorț cuprinse în Codul civil al lui Caragea, se constată egalitatea de drepturi între bărbat și femeie în privința cererii de divorț pentru adulter, fiind o evoluție în materie față de dreptul roman care sancționa numai adulterul femeii. Dar și în acest Cod civil, adulterul bărbatului putea constitui motiv întemeiat de divorț numai dacă femeia dovedea că bărbatul avea o concubină pe care o ținea cu cheltuiala sa, putându-se observa cu ușurință că adulterul bărbatului ar fi putut fi permis dacă nu era afectată familia sub aspect patrimonial, deci cheltuielile familiei. Un alt aspect ce se impune a fi precizat este că se permitea divorțul prin consimțământul mutual al soților, cu condiția ca aceștia să-și păstreze poziția timp de trei ani înainte de cererea de divorț.

Față de Codul Caragea, în Moldova, Codul Calimach „care unifică și el cutumele și obiceiurile pământului cu cele boierești și bisericesti”,¹³ se remarcă prin faptul că face distincție între motivele de divorț care pot fi invocate de soț și cele care pot fi invocate de soție, dar se menționează și despăgubirile ce trebuie datorare soțului inocent. Motivele care puteau fi

¹¹ MARCEL IOAN RUSU, *Procedura divorțului în dreptul românesc*, Ed. Rosetti, București, 2003, p. 27.

¹² ROXANA MARIA TRIF, *Desfacerea căsătoriei prin divorț și partajul bunurilor comune ale soților*, Ed. Hamangiu, București, 2007, p. 44.

¹³ IBIDEM, p. 45.

invocate de soț erau:¹⁴ cunoașterea de către soție a unei conspirații împotriva stăpânirii sau a siguranței comunității și nedenunțarea ei către soț; condamnarea soției pentru o faptă capitală sau dovedirea adulterului său; conspirația împotriva vieții soțului sau nedenunțarea conspirației despre care știa; participarea la petreceri cu mâncare și băutură sau scăldatul cu străini fără acordul soțului; petrecerea nopții în case străine fără consimțământul soțului sau petrecerea nopții în locuri necuviincioase; participarea la spectacole de teatru sau la alte petreceri fără consimțământul soțului; avortul săvârșit cu vinovăție și pentru patima beției. Soția putea cere divorțul pentru motive precum:¹⁵ conspirația soțului împotriva stăpânirii sau a siguranței comunității; cunoașterea unei conspirații de către soț împotriva stăpânirii și nedenunțarea acesteia; condamnarea soțului pentru o crimă capitală; conspirația soțului împotriva vieții soției sale; conspirația soțului împotriva cinstei soției prin darea acesteia altor bărbați; prezentarea de către soț a unei plângeri de preacurvie împotriva soției și nedovedirea acesteia; nerenunțarea la o altă femeie de care s-a îndrăgostit și pentru patima beției care afectează grav relațiile de familie precum și economia casei.

Se poate observa promovarea egalității în drepturi între bărbat și femeie, realizându-se un echilibru social prin motivele ce puteau fi invocate de soți pentru desfacerea căsătoriei, un exemplu în acest sens fiind motivul adulterului care putea fi invocat de ambii soți și fără să se mai impună vreun criteriu economic. În funcție de motivul de divorț invocat, soțul inocent era despăgubit de soțul vinovat, existând și posibilitatea desfacerii căsătoriei fără plata despăgubirilor atunci când existau motive ce puteau fi comune ambilor soți, precum:¹⁶ imposibilitatea îndeplinirii îndatoririlor conjugale timp de trei ani de la intervenirea împiedicării, atât de partea bărbatului cât și a femeii; dacă unul sau ambii soți doreau să intre în monahism; dacă unul dintre soți era luat rob sau nu mai existau știri despre el timp de cinci ani; pentru nebunia bărbatului care nu-și revenea după o perioadă de cinci ani, iar femeia după trei ani; dacă soția nu a fost fecioară, soțul crezând aceasta în momentul căsătoriei, dar numai cu condiția să arate acest fapt și să nu se mai apropie de ea și dacă soția era gravidă cu o altă persoană iar soțul nu știa la data încheierii căsătoriei. Codul Calimach interzice desfacerea căsătoriei prin consens, aceasta fiind permisă numai în cazul în care soții doreau să intre în monahism. Așadar, cele două codificări ale secolului al XIX-lea au dezvoltat instituția căsătoriei și au precizat în mod expres motivele de divorț.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Codul civil al lui Cuza,

¹⁴ IBIDEM, pp. 47-48.

¹⁵ IBIDEM, p. 48.

¹⁶ IBIDEM, pp. 49-50.

prin excelență napoleonian, intrat în vigoare în 1865, a unificat reglementările privind căsătoria și desfacerea ei prin divorț, normele sale fiind aplicabile în întregul Regat al României. În acest timp divorțul era definit ca „desfacerea căsătoriei, pronunțată printr-o hotărâre judecătorească în baza unei cauze determinate de lege, sau în temeiul voinței statornice a soților de a se despărți”,¹⁷ această definiție fiind completă, ea cuprinzând motivele de divorț stabilite prin lege. Astfel, Codul civil reglementa divorțul care era de două feluri: pentru cauză determinată și prin consimțământul mutual al soților, dar limitând numărul cauzelor de divorț și îngreunând procedura divorțului, mai ales divorțul prin consens. Cauzele determinate de divorț erau: adulterul, excese și cruzimile, insultele grave, osândirea la muncă silnică sau reclusiune și atentatul unui soț la viața celuilalt soț. În același timp, posibilitatea desfacerii căsătoriei prin consimțământ mutual, prevăzută de Codul civil al lui Cuza, a confirmat tradiția vechiului drept românesc, Codul Caragea, așa cum s-a arătat mai sus, prevăzând desfacerea căsătoriei prin consens cu îndeplinirea condiției de a se persista trei ani în acest acord. Dar, un astfel de divorț prin consens a fost criticat în doctrină, condițiile de fond¹⁸ pentru admisibilitate fiind numeroase, iar procedura anevoioasă.

În Ardeal, spre deosebire de prevederile Codului civil al lui Cuza aplicabile în întregul Regat, era în vigoare Codul civil austriac promulgat prin decret încă din 1 iunie 1811, prin acesta urmărindu-se unificarea elementelor de drept roman și de drept natural, cuprinzând și ideile inspirate din idealurile Revoluției franceze.¹⁹ Este de remarcat în acest Cod civil prezența unei instituții, pe lângă reglementarea divorțului, neîntâlnită în legislația civilă românească, dar prezentă în alte legislații și anume despărțirea de pat și masă sau despărțirea de corp, o vădită influență a

¹⁷ C. HAMANGIU, I. ROSETTI BĂLĂNESCU, Al. BĂICOIANU, *Tratat de drept civil român*, vol. I, Editura All, București, 1998, p. 376; I. ROSETTI BĂLĂNESCU, O. SACHELARIU, N. NEDELICU, *Principiile dreptului civil român*, Editura de Stat, București 1947, p. 72.

¹⁸ ROXANA MARIA TRIF, *Desfacerea căsătoriei...*, p. 59. *Condițiile de fond* prevedeau trei aspecte esențiale: *vârsta soților, durata căsătoriei și autorizările prealabile obligatorii*. Cu privire la vârsta minimă, s-a impus pentru bărbați vârsta minimă de 25 de ani împliniți, iar pentru femeie 21 de ani precum și limita maximă de 45 de ani, vârstă după care nu se mai putea accepta divorțul prin consens. Referitor la durata căsătoriei, soții trebuiau să fie căsătoriți de cel puțin doi ani, iar după o perioadă de 20 de ani de căsătorie divorțul prin consens era interzis. Ultima condiție de fond era consimțământul părinților sau al ascendenților la desfacerea căsătoriei, acest consimțământ fiind dat în formă autentică sau prin înscris sub semnătură privată, dar numai în fața autorității judecătorești.

¹⁹ Vezi S. LADAY, *Codul civil austriac în vigoare în Ardeal completat cu legile și regulamentele modificatoare cuprinzând și jurisprudența*, vol. I, Editura Ministerului Justiției, Directoratul General, Cluj, 1924-1925, p. 7.

Catolicismului Roman, care interzicea desfacerea căsătoriei prin dreptul său canonic, în virtutea ideii de indisolubilitate absolută a căsătoriei. Codul civil austriac făcea distincție între catolici, pentru ei singura posibilitate fiind despărțirea de pat și masă și cei de o altă confesiune creștină sau evrei. Cu toate acestea, în această perioadă în Ardeal „desfacerea căsătoriei la catolici, interzisă de dreptul canonic continuă să fie realizată pe calea ocolită a *căsătoriei transilvănene* prin schimbarea temporară a confesiunii religioase în vederea obținerii divorțului și apoi revenirea la catolicism”.²⁰ Cetățenii catolici care recurgeau la o astfel de despărțire de pat și masă, trebuiau să urmeze procedura specifică, aceasta fiind diferită în funcție de manifestarea consimțământului mutual sau dezacordul uneia dintre părți față de despărțire. Dacă pentru despărțirea prin consimțământ nu se menționau prin lege anumite motive, constatăm enumerarea motivelor pentru despărțirea fără acordul unuia dintre soți. Astfel de motive, prevăzute în art. 109 C. civ., erau:²¹ condamnarea celui pârât pentru adulter sau pentru altă crimă; părăsirea „cu răutate” a soțului reclamant; viața dezordonată care pune în pericol avera soțului reclamant sau moralitatea familiei; atentatul la viața și sănătatea unuia dintre soți; brutalitățile grave și supărările pricinuite unuia dintre soți și rănilor cronicizate ale unui soț care pot fi dăunătoare și pentru celălalt soț. Pe lângă motivele pentru separația de corp, Codul civil austriac preciza și motivele pentru divorț care puteau fi invocate de cei de o altă confesiune creștină decât catolică și de evrei, acestea fiind în cea mai mare parte aceleași ca și pentru despărțirea de pat și masă fără consimțământ, dar cer o gravitate mult mai mare. Astfel, aceste motive erau:²² adulterul sau crima săvârșită de unul dintre soți pentru care a fost condamnat cel puțin 5 ani de reclusiune; părăsirea cu răutate a domiciliului conjugal fără să se cunoască domiciliul și nu s-a prezentat în termen de un an de la citarea publică judecătorească; atacul la viața și sănătatea unuia dintre soți; comportamentul brutal și repetat al unuia dintre soți, precum și ura nebiruită pentru care soții cer divorțul, în prealabil trebuind să se separe.

Din studierea motivelor pentru despărțirea de pat și masă, precum și a celor pentru divorț reglementate de Codul civil austriac, aplicat și în Ardeal, se constată influența religioasă asupra legii civile, aceasta nerecunoscând catolicilor dreptul la divorț, ci numai celorlalți creștini, iar evreii puteau cere divorțul numai prin consimțământ mutual al soților, la aceștia din urmă observându-se și o inferioritate a femeii față de bărbat care dă carte de despărțire, adulterul fiind motiv de divorț numai dacă era comis

²⁰ D. FIROIU, L. P. MARCU, ș.a. (coordonatori), *Istoria dreptului românesc*, vol. II, Editura Academiei, București, 1984, p. 256.

²¹ S. LADAY, *Codul civil austriac...*, pp. 183-184.

²² ROXANA MARIA TRIF, *Desfacerea căsătoriei...*, p. 64.

de femeie.

Ulterior, prin Legea XXXI din 1894 s-a modificat atât instituția despărțirii de pat și masă, cât și reglementarea căsătoriei și desfacerea acesteia. Fără a ne propune să intrăm în detalii, facem mențiunea că prin noua lege matrimonială motivele pentru despărțirea de pat și masă erau identice cu cele pentru divorț (art. 105), cea mai importantă modificare adusă de lege făcea mențiunea conform căreia dacă despărțirea de pat și masă dura doi ani de la rămânerea definitivă a hotărârii de separație, fiecare dintre soți avea dreptul de a cere judecătorului schimbarea sentinței de despărțire în sentință de divorț.²³

Așadar, dacă în legiurile care s-au aplicat în trecut pe teritoriul țării noastre motivele de divorț erau bine precizate, în schimb, apariția Codului familiei a adus o schimbare în reglementarea lor. Nu mai întâlnim acum sistemul enumerării motivelor de divorț, Codul familiei menționând numai criteriile de apreciere a motivelor de divorț, acestea fiind totuși cuprinse în Codul de procedură civilă începând cu fostul art. 615 introdus prin Decretul nr. 32/1954. Modificarea este justificată de apariția sistemului politic socialist care a influențat și domeniul dreptului. Familia fiind considerată „celula de bază a societății”, în epoca socialistă „unul din principiile fundamentale ale dreptului familiei era stabilitatea familiei, care însemna stabilitatea căsătoriei”.²⁴ Astfel, divorțul era privit ca o situație excepțională, instanța urmând să aprecieze temeinicia motivelor de divorț, consensul soților de a divorța nefiind suficient, fără a se înțelege că o căsătorie era menținută cu orice risc „chiar și atunci când însăși rațiunea ei de existență a încetat”,²⁵ determinându-l pe Profesorul Tudor Radu Popescu să afirme că „în concepția legii noastre asupra divorțului se reflectă deopotrivă, atât principiul admisibilității acestuia ca o consecință a libertății căsătoriei în sensul pe care aceasta o are în dreptul socialist al familiei cât și principiul stabilității familiei și al căsătoriei”.²⁶

Sistemul comunist, bazat pe concepția marxist-leninistă despre familie și căsătorie,²⁷ a dezvoltat legislația matrimonială, ducând la apariția dreptului familiei ca ramură distinctă de drept, la 1 februarie 1954 intrând în

²³ IBIDEM, p. 65.

²⁴ MARCEL IOAN RUSU, *Procedura divorțului...*, p. 28.

²⁵ IBIDEM, p. 29.

²⁶ T. R. POPESCU, *Dreptul familiei*, tratat, EDP, București, 1965, p. 240.

²⁷ Cu privire la divorț, Karl Marx făcea precizarea: «cine desface căsătoria în mod arbitrar, afirmă prin aceasta că arbitrarul, anarhia este legea căsătoriei», căci soții trebuiau să conștientizeze datoriile lor morale față de familie și față de societate, lipsa acestor datorii ducând în mod inevitabil la divorț. Vezi MARCEL IOAN RUSU, *Desfacerea căsătoriei...*, pp. 28-29.

vigoare Codul familiei cu abrogarea normelor care reglementau divorțul în Codul civil.

2. Aspecte actuale privind încetarea și desfacerea căsătoriei în legislația de stat

Astăzi, potrivit Codului familiei din România se face distincție între *încetarea și desfacerea* căsătoriei.²⁸ Dacă încetarea căsătoriei are loc de drept, desfacerea căsătoriei poate avea loc numai prin hotărâre judecătorească. Considerăm că trebuie precizată aici și *desființarea căsătoriei* care se distinge de încetarea căsătoriei cât și de desfacerea ei și care poate avea loc în urma pronunțării de către instanța de judecată a nulității absolute sau relative,²⁹ ca sancțiune pentru încălcarea condițiilor legale privind încheierea căsătoriei. În dreptul comun nulitatea absolută nu poate fi confirmată,³⁰ dar în materie de căsătorie este posibil. Cauzele privind nulitatea căsătoriei se cuprind în art. 19-21 din Codul familiei,³¹ iar articolul 7 din Legea nr. 119/1996 face referire la necompetența delegatului de stare civilă drept cauză de nulitate. În diferite tratate de dreptul familiei s-a pus problema posibilității de a exista și o *nulitate virtuală* care rezultă din voința tacită a legiuitorului, doctrina reținând aici două cazuri (căsătoria fictivă și căsătoria între persoane al căror sex nu este diferențiat)³² sau că o căsătorie nu poate fi declarată nulă decât în virtutea unui text expres de lege.³³ Regimul juridic al nulității în materie de căsătorie diferă de cel din dreptul comun. Dar, în dreptul familiei ca și în dreptul comun, nulitatea căsătoriei poate fi relativă (atunci când ocrotește interesul particular al unei

²⁸ „În cazul în care soțul unei persoane declarată moartă s-a recăsătorit și, după aceasta, hotărârea declarativă de moarte este anulată, căsătoria cea nouă rămâne valabilă. Prima căsătorie este desfăcută pe data încheierii noii căsătorii” - art. 22, C. fam.; „Căsătoria încetează prin moartea unuia dintre soți sau prin declararea judecătorească a morții unuia dintre ei. Căsătoria se poate desface prin divorț” - art. 37, C. fam; MARIETA MARIA SOREAȚĂ, *Dreptul familiei*, Ed. Universitaria, Craiova, 2005, p. 169.

²⁹ Pentru încheierea unei căsătorii trebuie să fie respectate toate condițiile privind diferitele calități ale viitorilor soți, anumite împrejurări sau formalitățile legale pentru a se putea celebra căsătoria. Dacă cerințele cerute de lege nu sunt respectate, în aceste condiții se pronunță de către instanța de judecată nulitatea căsătoriei ca sancțiune juridică.

³⁰ «Quod nullum est confirmari nequit».

³¹ Art. 19: „Este nulă căsătoria încheiată cu încălcarea dispozițiilor prevăzute în art. 4, 5, 6, 7 lit. a, 9 și 16 C. fam.”; art. 20: „Căsătoria încheiată împotriva dispozițiilor privitoare la vârsta legală nu va fi declarată nulă dacă, între timp, acela dintre soți care nu avea vârsta cerută de lege pentru căsătorie a împlinit-o sau soția a dat naștere unui copil sau a rămas însărcinată”.

³² SCARLAT ȘERBĂNESCU, *Codul familiei, comentat și adnotat*, p. 34.

³³ Cf. D. ALEXANDRESCO, *Dreptul civil român în comparațiune cu legile vechi și principalele legislațiuni străine*, Ed. Tipografiei Ziarului Curierul Judiciar, București, 1906, p. 635.

persoane) și absolută (atunci când ocrotește interesul general și ordinea publică).³⁴

Astfel, cazurile de nulitate a căsătoriei sunt: a) cazurile de *nulitate absolută*: 1. căsătoria a fost încheiată cu încălcarea dispozițiilor legale cu privire la vârsta matrimonială (art. 19 și 4 C. fam.); 2. căsătoria a fost încheiată de o persoană care era deja căsătorită (art. 19 și 5 C. fam.); 3. căsătoria este încheiată între persoane care sunt rude în gradul prohibit de lege (art. 19 și 6 C. fam.); 4. căsătoria este încheiată între cel adoptat sau rudele lui, pe de o parte, și cel care adoptă ori rudele lui, pe de altă parte (art. 19 și 1 Ordonanța de urgență nr. 25/1997); 5. căsătoria este încheiată de alienatul sau debilul mintal (art. 19 și 9 C. fam.); 6. lipsa consimțământului (art. 16 și 19 C. fam.); 7. necompetența delegatului de stare civilă; 8. căsătoria fictivă; 9. căsătoria încheiată între persoane de același sex (art. 1, 4, 5, 25, 47-52, 53-60 C. fam.). În doctrină se mai prezintă drept cauze de nulitate absolută: lipsa de solemnitate ori lipsa de publicitate)³⁵ cazurile de *nulitate relativă*: sancțiunea nulității relative a căsătoriei intervine pentru cazul viciilor de consimțământ: eroarea, dolul și violența (art. 21 C. fam.).

2.1. Încetarea căsătoriei. **Potrivit art. 37 alin. (1) din Codul familiei „Căsătoria încetează prin moartea unuia dintre soți sau prin declararea judecătorească a morții unuia dintre ei”. Așadar, căsătoria încetează prin: a. moartea unuia dintre soți; b. declararea judecătorească a morții unuia dintre soți; c. recăsătorirea soțului în urma declarării morții celuilalt soț.**³⁶

Distincția între încetarea căsătoriei și desfacerea căsătoriei se menține și în urma publicării Legii nr. 59/1993 prin care se aduc modificări Codului de procedură civilă și Codului familiei, lege completată prin Legea nr. 65/1993.

a. *Moartea unuia dintre soți*. Căsătoria fiind încheiată în considerarea persoanei, *intuitu personae*, încetează prin moartea unuia dintre soți,³⁷ totuși unele efecte ale căsătoriei se mențin pentru viitor. Între acestea menționăm: a. posibilitatea soțului supraviețuitor, care prin căsătorie a luat numele celuilalt soț, să-l păstreze și după încetarea căsătoriei, pentru toată viața.³⁸ Prin Legea nr. 4 s-a dat actuala formulare a art. 28 din Codul

³⁴ ION DOGARU, SEVASTIAN CERCEL, *Elemente de dreptul familiei*, Editura Themis, Craiova, 2001, p. 48.

³⁵ IBIDEM, p. 52; ALEXANDRU BACACI, CODRUȚA HAGEANU, VIORICA DUMITRACHE, *Dreptul familiei*, Ediția a 4-a, Editura All Beck, București, 2005, pp. 110-111.

³⁶ ION P. FILIPESCU, ANDREI I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. a VII-a, All Beck, București, 2002, p. 211.

³⁷ IBIDEM.

³⁸ TR. IONAȘCU, EDP, București, 1963, p. 222; C. STĂTESCU, *Drept civil – Persoana fizică. Persoana juridică. Drepturile reale*, EDP, București, 1970, pp. 123-125.

familiei,³⁹ dându-se posibilitatea soțului supraviețuitor să poarte numele soțului decedat pentru întreaga viață, chiar și după recăsătorirea acestuia; b. iar soțul minor supraviețuitor își păstrează capacitatea de exercițiu dobândită prin căsătorie.

În ceea ce privește relațiile patrimoniale în urma încetării căsătoriei prin moartea naturală a unuia din soți, facem următoarea precizare: comunitatea de bunuri încetează, iar soțul supraviețuitor are drept de proprietate asupra unei părți din bunurile care fuseseră comune în timpul căsătoriei, partea soțului decedat fiind a moștenitorilor legali între care și soțul supraviețuitor.⁴⁰

b. Declaraarea judecătorească a morții unuia dintre soți. În cazul în care moartea nu poate fi constatată fizic, întâlnim procedura declarării judecătorești a morții care are aceleași efecte ca și moartea fizică constatată.⁴¹ Prin hotărâre judecătorească se va stabili o dată ca fiind cea a morții de la care se consideră încetată căsătoria.⁴² Aici trebuie să se facă distincție între hotărârea de declarare a dispariției și hotărârea declarativă de moarte.⁴³ Precizăm că hotărârea de declarare a dispariției precede în general pe cea a declarării morții⁴⁴ și nu are nici un efect asupra capacității de folosință a persoanei respective sau asupra căsătoriei acesteia. Căsătoria este valabilă în perioada dintre momentul rămânerii definitive a hotărârii de dispariție și data hotărârii declarative de moarte prin hotărâre judecătorească. Dacă hotărârea declarării morții este anulată, constatându-se că persoana este în viață, încetarea capacității de folosință este înlăturată, iar căsătoria se consideră că a existat în toată această perioadă.⁴⁵

c. Recăsătorirea soțului celui ce fusese declarat mort. În urma declarării morții unuia dintre soți prin hotărâre judecătorească, căsătoria se consideră încetată prin deces iar celălalt soț se poate recăsători. În situația în care soțul declarat mort re apare și anulează hotărârea declarativă de moarte, ne punem întrebarea ce se întâmplă cu căsătoria încheiată între timp de

³⁹ Astăzi art. 28 C. fam. prevede: „Soții sunt obligați să poarte în timpul căsătoriei numele comun declarat”, înlăturându-se printr-o asemenea formulare restricția neîntemeiată ca soțul supraviețuitor să poarte numele soțului decedat până la recăsătorire. Această posibilitate era menționată expres în redactarea art. 28 C. fam. până în 4 aprilie 1956. Menționăm că „la încheierea căsătoriei, viitorii soți vor declara, în fața delegatului de stare civilă, numele pe care s-au învoit să-l poarte în căsătorie” (art. 27, C. fam).

⁴⁰ Dreptul de moștenire al soțului supraviețuitor se naște chiar de la moartea celui alt soț.

⁴¹ ION P. FILIPESCU, ANDREI I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, p. 212.

⁴² A se vedea art. 18 Decretul nr. 31 din 1954.

⁴³ ION DOGARU, SEVASTIAN CERCEL, *Elemente...*, p. 96.

⁴⁴ A se vedea art. 16 alin. 2 din Decretul 31/1954. Declaraarea morții este reglementată atât de art. 16 și urm. Decretul nr. 31 din 1954, precum și de art. 36 și urm. Decretul nr. 32 din 1954.

⁴⁵ IBIDEM, p. 97.

celălalt soț. Aici există două situații în funcție de buna-credință sau de reaua-credință a soțului care s-a recăsătorit⁴⁶ cu privire la soarta soțului declarat mort.

În prima situație, când soțul recăsătorit a fost de bună-credință, neștiind că cel declarat mort trăiește, deși hotărârea de anulare a celei declarative de moarte are efecte retroactive și soțul recăsătorit s-ar găsi în bigamie, totuși legea înclină spre cea de-a doua căsătorie care există în fapt. Prima căsătorie se consideră desfăcută pe data încheierii celei de-a doua căsătorii care este valabilă. Precizăm că nu este vorba despre o desfacere a căsătoriei prin divorț, ci de o desfacere a acesteia de drept, fiind un caz excepțional. De fapt, reglementarea legală este redactată eronat,⁴⁷ aici fiind vorba de încetarea căsătoriei, o astfel de redactare se justifică prin folosirea inițială în legislația civilă a celor doi termeni, desfacere și încetare, fără să se facă vreo distincție între ei. O situație neprevăzută de lege, dar pentru care se poate aplica prevederea art. 22 C. fam., este aceea a rectificării datei morții prin hotărâre judecătorească după recăsătorirea celuilalt soț. Pentru acest caz, prima căsătorie este desfăcută pe data încheierii celei de-a doua căsătorii.⁴⁸

În cea de-a doua situație, soțul recăsătorit fiind de rea-credință, adică știa că cel declarat mort trăiește, noua căsătorie este lovită de nulitate absolută pentru că a fost încheiată prin fraudă, Codul familiei din România interzicând căsătoria unei persoane deja căsătorite.⁴⁹

⁴⁶ ION P. FILIPESCU, ANDREI I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, p. 213; TR. IONAȘCU, „Modificările aduse Codului civil de principiul constituțional al egalității sexelor”, în *JN*, (1950), nr. 2, p. 44.

⁴⁷ MARIETA MARIA SOREȚĂ, *Dreptul familiei*, p. 171.

⁴⁸ Iată textul art. 22 C. fam.: „În cazul în care soțul unei persoane declarată moartă s-a recăsătorit și, după aceasta, hotărârea declarativă de moarte este anulată, căsătoria cea nouă rămâne valabilă. Prima căsătorie este desfăcută pe data încheierii noii căsătorii”. A se vedea și art. 5, 37, 53 C. fam.; art. 1899 alin. (2) din Codul civil; art. 2 pct. 1 lit. g) din Codul de procedură civilă, modificat prin Legea nr. 59/1993 pentru modificarea Codului de procedură civilă, a Codului familiei, a Legii contenciosului administrativ nr. 29/1990 și a Legii nr. 94/1992 privind organizarea și funcționarea Curții de Conturi; MARIETA AVRAM, FLAVIUS BAIAS, *Legislația familiei*, ediția a III-a revizuită, Edit. All Beck, București, 2001, p. 15.

⁴⁹ Conform art. 5 C. fam.: „Este oprit să se căsătorească bărbatul care este căsătorit sau femeia care este căsătorită” (art. 13, 19, 22 C. fam.); Codul penal incriminează bigamia ca delict contra familiei prin art. 227 alin. (1): „Încheierea unei noi căsătorii de către o persoană căsătorită se pedepsește cu închisoare de la 3 luni la un an sau cu zile-amandă” (Cf. Codului penal al României, publicat în *M.O.*, partea I nr. 575 din 29.06.2004, aprobat prin Legea nr. 301 din 28.06.2004, publicată în *M.O.*, partea I nr. 575 din 29.06.2004).

2.2 Divorțul – mijloc de desfacere a căsătoriei în dreptul familiei.

Divorțul este mijlocul prin care se desface căsătoria în timpul vieții celor doi soți de către instanța de judecată, fie pentru motive temeinice pentru care căsătoria nu mai poate continua, fie prin consimțământul mutual al soților.⁵⁰

Există și astăzi în literatura juridică de specialitate concepția eronată conform căreia numai Biserica Romano-Catolică susține indisolubilitatea căsătoriei și astfel a influențat legislația unor state occidentale pentru interzicerea divorțului,⁵¹ în timp ce Biserica Ortodoxă „nu a susținut niciodată dogma indisolubilității căsătoriei”. Am precizat mai sus poziția Bisericii Ortodoxe față de divorț, dar subliniem încă o dată că Biserica Ortodoxă a susținut și susține, pe temeiuri biblice, unitatea indisolubilă a căsătoriei,⁵² tolerând divorțul ca dispensă divină pentru motive determinate, spre deosebire de legislația civilă actuală din România care este extrem de permisivă față de divorț. Motivele de divorț nu mai sunt temeinic precizate, existând o vădită contradicție între legislație și jurisprudență. Biserica Romano-Catolică susține indisolubilitatea absolută a căsătoriei valide și consumate și nu acceptă divorțul, ci numai separarea soților în anumite condiții, în schimb, Biserica Ortodoxă tolerează divorțul pentru slăbiciunea umană, pe temeiuri scripturistice și canonice, dar numai pentru motive bine întemeiate (motive care decurg din moartea religioasă sau spirituală, moartea morală, moartea fizică parțială și moartea civilă a unuia din soți).

Cu privire la divorț există mai multe concepții.⁵³ Prima concepție

⁵⁰ A. PRICOPI, *Căsătoria în dreptul român*, Lumina Lex, București, 2000, p. 107 și urm.; T. R. POPESCU, *Dreptul familiei*, p. 235 și urm.; MARIETA MARIA SOREȚĂ, *Dreptul familiei*, p. 174; ****Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998; M. N. COSTIN, I. LEȘ, M. St. MINEA, D. RADU, *Dicționar de drept procesual civil*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983; vezi și M. COTEA, F. COTEA, „Anularea mențiunii privind desfacerea căsătoriei”, în rev. *Dreptul*, (2000), nr. 8; C. TURIANU, „Soluții contradictorii din practica judiciară în procesele de divorț, când se constată culpa exclusivă a soțului reclamant”, în rev. *Dreptul*, (1992), nr. 10.

⁵¹ În Europa occidentală întâlnim în legislațiile unor state interzicerea divorțului pentru cetățenii catolici (ex. Austria, Spania, Irlanda, Italia, Andora, cantoanele catolice din Elveția), indisolubilitatea fiind invocată ca o măsură pentru asigurarea stabilității căsătoriei, de fapt scopul acestei practici, într-o societate prin excelență consumistă, așa cum afirmă și Marcel Ioan Rusu în lucrarea sa citată (p. 29), fiind menținerea averii dobândite de soți. Legislația acestor țări permite pentru catolici separația de corp, discutabilă sub aspect moral prin relațiile extraconjugale ale soților, iar pentru necatolici divorțul poate fi prin consens sau pe cale judecătorească.

⁵² A se vedea Preot Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1997, pp. 120-123, capitolul *Căsătoria ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie* în care Părintele Profesor Stăniloae, cel mai mare dogmatist ortodox al secolului al XX-lea, afirmă: „Pentru a fi o unire desăvârșită, căsătoria comportă o iubire desăvârșită. De aceea ea trebuie să fie *indisolubilă*. Astfel, căsătoria avea de la început atributele *unității și indisolubilității*”, p. 121.

⁵³ ION P. FILIPESCU, ANDREI I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, pp. 217-218.

privește divorțul ca un remediu pentru o căsătorie care nu mai poate continua, indiferent dacă această situație este sau nu imputabilă unuia dintre soți. Altă concepție consideră divorțul drept o sancțiune împotriva soțului vinovat de imposibilitatea continuării căsătoriei, de destrămarea ei. O altă concepție mixtă îmbină elementele celorlalte două concepții, această concepție fiind adoptată și de sistemul nostru de drept care privește deci divorțul ca un remediu și uneori ca o sancțiune. Aceasta se explică prin faptul că legea în România reglementează atât divorțul prin consimțământul ambilor soți în anumite condiții (art. 38 alin. 2 C. fam.), dar și divorțul cerut de unul dintre soți pentru motive temeinice,⁵⁴ astfel, concepția admisă de legiuitorul român fiind o cale de mijloc, îmbinând elementele celor două concepții.

Considerăm că poziția adoptată de legiuitorul român, concepția mixtă (divorțul – sancțiune și remediu) este mai apropiată de ceea ce înseamnă divorțul, dacă avem în vedere faptul că efectele divorțului se extind nu numai asupra soțului vinovat, dar și asupra familiei întregi care se destramă prin divorț.⁵⁵

Legea nr. 59/1993 a introdus elemente noi privind desfacerea căsătoriei, aceasta putând fi desfăcută prin divorț. Până la această lege desfacerea căsătoriei avea un caracter excepțional, art. 37 C. fam. prevăzând desfacerea căsătoriei numai „în cazuri excepționale” prin divorț⁵⁶, eliminarea acestei mențiuni fiind interpretată în doctrină „în sensul renunțării la vechea concepție a divorțului sancțiune, și consacarea unei noi soluții potrivit cu care divorțul reprezintă nu numai o sancțiune dar și un remediu pentru o situație care nu mai poate continua”.⁵⁷ Așadar, Legea nr. 59/1993, fiind mai permisivă, nu a mai făcut această precizare, mai mult, articolul 38 C. fam. se distinge ca redactare față de cel anterior. Dacă redactarea anterioară avea o formă negativă,⁵⁸ actuala redactarea a art. 38 C. fam. are o formă afirmativă, permițând instanțelor de judecată desfacerea căsătoriei prin divorț în condițiile menționate,⁵⁹ nemaexistând caracterul excepțional al divorțului. Dacă în redactarea anterioară divorțul se putea pronunța atunci când „datorită unor motive temeinice, raporturile dintre soți

⁵⁴ N. DEACONU, „O propunere de lege ferenda privind reglementarea divorțului”, în rev. *Dreptul*, (1990), nr. 9-12, p. 86.

⁵⁵ T. R. POPESCU, *Dreptul...*, p. 246.

⁵⁶ Actualul alin. 2 al art. 37 din C. fam. arată într-un mod simplist: „căsătoria se poate desface prin divorț”, fără precizarea „în cazuri excepționale”, observându-se spiritul permisiv al legislației actuale cu privire la divorț.

⁵⁷ MARIETA MARIA SOREAȚĂ, *Dreptul familiei*, p. 172.

⁵⁸ Instanțele de judecată NU puteau desface căsătoria prin divorț, decât atunci când erau îndeplinite anumite condiții bine determinate.

⁵⁹ ION P. FILIPESCU, ANDREI I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, p. 214.

sunt atât de grav și iremediabil vătămate încât continuarea căsătoriei este vădit imposibilă pentru cel care cere desfacerea”,⁶⁰ în actuala redactare a art. 38 C. fam. căsătoria poate fi desfăcută atunci când „datorită unor motive temeinice, raporturile dintre soți sunt grav vătămate și continuarea căsătoriei nu mai este posibilă”. Se observă că deosebirea constă în intensitatea vătămării raporturilor dintre soți, iar condiția vătămării iremediabile a acestor raporturi nu se mai regăsește în noua formulare. De asemenea, în timp ce în vechea redactare era avută în vedere imposibilitatea continuării căsătoriei „pentru cel care cere desfacerea ei”,⁶¹ în noua redactare a art. 38 C. fam. nu se mai face această precizare, divorțul putându-se pronunța pentru cazul în care „continuarea căsătoriei nu mai este posibilă”.

a. *Divorțul pentru motive temeinice.* Cunoscându-se gravitatea consecințelor divorțului pentru întreaga societate trebuie avut în vedere ca motivele să fie bine întemeiate și precizate în chip pozitiv de legiuitor. În doctrină observăm mai multe soluții cu privire la motivele de divorț, astfel, „motivele de divorț sunt individualizate, fie limitativ, fie exemplificativ”.⁶² Prin urmare, unele motive pot fi considerate peremptorii, instanța fiind obligată să pronunțe divorțul în condițiile în care constată existența motivelor, altele fiind lăsate la latitudinea judecătorului care va aprecia dacă se impune sau nu divorțul. O altă soluție apreciază că legiuitorul nu trebuie să precizeze motivele de divorț ci numai anumite criterii în baza cărora judecătorul, observând susținerile părților, le poate considera motive de divorț.⁶³ Există și o soluție mixtă conform căreia se precizează criteriile de evaluare a motivelor de divorț, enumerând și unele dintre ele.

În ciuda determinării de către Codul civil (art. 221 și urm.) a situațiilor⁶⁴ în care se putea acorda divorțul, tendința jurisprudenței a fost aceea de a interpreta foarte larg aceste motive de divorț, acesta putându-se acorda cu foarte mare ușurință.⁶⁵

Aceste situații determinate fiind interpretate foarte larg de către instanțele de judecată care pronunțau divorțul pe baza interpretării subiective a judecătorului, s-a ajuns ca astăzi, deși legea menționează expresia „motive temeinice” (art. 38 alin. 1 C. fam.), unele ca acestea să nu

⁶⁰ IBIDEM.

⁶¹ Divorțul putea fi cerut pentru motive determinate și convingătoare pentru care era imposibilă menținerea căsătoriei. S. ȘERBĂNESCU, *Codul familiei comentat și adnotat*, p. 111.

⁶² ION DOGARU, SEVASTIAN CERCEL, *Elemente...*, p. 100.

⁶³ T. R. POPESCU, *Dreptul...*, pp. 241-247; ION DOGARU, SEVASTIAN CERCEL, *Elemente...*, p. 100.

⁶⁴ Aceste situații erau: adulterul; excесе și cruzimi; insulte grave; pedeapsa la muncă silnică sau recludiunea; fapta unui soț de a atenta la viața celuilalt soț.

⁶⁵ C. HAMANGIU, I. ROSETTI-BĂLĂNESCU, AL. BĂICOIANU, *Tratat de drept civil român*, p. 264.

mai fie determinate. Așadar, *motivele de divorț nu mai sunt determinate*, legea neexemplificând vreun motiv de divorț. În doctrină întâlnim ceea ce trebuie să se înțeleagă prin „motive temeinice de divorț”, apreciindu-se că acestea sunt fapte reale grave care justifică desfacerea căsătoriei,⁶⁶ fără a se face referire la cazuri de speță. În aceste condiții în care legea precizează că numai pentru motive temeinice și când sunt îndeplinite condițiile adică raporturile dintre soți sunt grav vătămate încât căsătoria nu mai poate continua, iar motivele de divorț nu mai sunt determinate, ne punem întrebarea firească: cine apreciază dacă motivele de divorț sunt sau nu temeinice? Răspunsul nu poate fi decât unul: instanța de judecată care poate sau nu să fie subiectivă în pronunțarea divorțului în funcție de susținerea fiecărei părți. Iată justificarea pronunțării cu mare ușurință a divorțului în societatea românească. Această situație se poate justifica și prin condițiile economico-sociale existente în țara noastră, cât și prin schimbarea de mentalitate în societatea modernă care contribuie esențial la denaturarea relațiilor de familie. Și în Occident se observă o slăbire a relațiilor matrimoniale, o instabilitate în familie, acestea ducând la o creștere alarmantă a numărului de divorțuri.⁶⁷

Astfel, dacă legea nu precizează motivele de divorț, în practică s-au cristalizat unele situații drept motive temeinice de divorț, precum:⁶⁸ 1. adulterul; 2. comportamentul violent al unuia dintre soți sau atitudini necorespunzătoare care duc la neînțelegeri grave în familie; 3. incompatibilități de ordin fiziologic care afectează raporturile intime; 4. existența unor boli grave, incurabile;⁶⁹ 5. rele purtări de ordin moral care destramă viața de familie. Dacă instanța de judecată apreciază că situația invocată de unul dintre soți drept cauză de divorț poate fi depășită, fără a se afecta grav relațiile de familie, poate respinge divorțul.⁷⁰

În cazul în care instanța de judecată apreciază că motivele invocate nu sunt temeinice, iar unul dintre soți dorește continuarea căsătoriei, poate respinge divorțul.

Nu putem accepta viziunea unor juriști actuali care susțin o „liberalizare” a divorțului, o pronunțare cu cât mai multă ușurință a acestuia, divorțul nemaifiind astăzi o cale excepțională de a desface o căsătorie. O astfel de poziție are în vedere evoluția societății actuale, pe „omul modern” care are deplina libertate să ceară divorțul indiferent de motiv, o astfel de

⁶⁶ I. ALBU, *Dreptul familiei*, EDP, București, 1975, p. 192.

⁶⁷ MARIE-THÉRÈSE MEULDERS-KLEIN, „La personne. La famille. Le droit. 1968-1998. Trois décennies de mutations en occident”, Bruylant, Bruxelles, Paris, 1999, p. 54.

⁶⁸ ION DOGARU, SEVASTIAN CERCEL, *Elemente...*, p. 101.

⁶⁹ Ș. MUNTEANU, „Probleme ale divorțului cerut pentru alienație sau debilitate cronică”, în *Revista Română de Drept*, (1973), nr. 10.

⁷⁰ ION DOGARU, SEVASTIAN CERCEL, *Elemente...*, p. 101.

teză conducând inevitabil la banalizarea instituției căsătoriei în sine. Ceea ce este și mai grav, imposibil de acceptat, este proiectul de cod civil care încearcă să reglementeze mult mai clar situațiile în care poate fi pronunțat divorțul, acestea fiind menționate în mod expres: prin acordul soților, la cererea unuia sau a ambilor soți; la cererea unuia dintre soți, indiferent de motiv; pentru motive temeinice, când raporturile dintre soți sunt grav vătămate și continuarea căsătoriei este imposibilă; la cererea unuia dintre soți, atunci când starea sănătății unui soț face imposibilă continuarea unirii conjugale; când unul dintre soți a fost condamnat la închisoare mai mult de cinci ani.⁷¹

O astfel de propunere legislativă, ușurând posibilitatea pronunțării divorțului, fără menționarea unor motive cu adevărat întemeiate, este imorală și astfel condamnată, deși se invocă aici concepția divorțului remediu și supunerea sa controlului judecătoresc.

Menționăm că reglementarea actuală, chiar dacă nu precizează expres motivele întemeiate de divorț, unele ca acestea fiind totuși de acceptat, poate fi apreciată pozitiv pentru faptul că o căsătorie nu poate fi desfăcută de instanța de judecată decât pentru „motive temeinice”, atunci când „raporturile dintre soți sunt grav vătămate și continuarea căsătoriei nu mai este posibilă” (art. 38, C. fam.).

b. Divorțul prin consimțământul mutual al soților. Un astfel de divorț este criticabil,⁷² el fiind contrar cu consimțământul mutual al soților care stă la temelia căsătoriei prin iubirea manifestată a celor doi soți, condiție fundamentală pentru încheierea unei căsătorii. Așadar, căsătoria nu poate fi desfăcută printr-un astfel de divorț prin consimțământ mutual care este inacceptabil, fiind în dezacord cu condițiile necesare pentru încheierea unei căsătorii. Cu toate acestea, deși este recunoscut acest fapt,⁷³ divorțul prin consimțământul mutual al soților a fost reglementat atât de Codul civil (art. 214), cât și în prezent de Codul familiei.

În Codul civil acest divorț era reglementat astfel: „Consimțământul mutual și stăruitor al soților exprimat în chipul prescris prin lege, în condițiile⁷⁴ și după cercetările determinate de lege, va servi de dovadă

⁷¹ MARIETA MARIA SOREAȚĂ, *Dreptul familiei*, p. 173.

⁷² C. BUTIUC, „Divorț. Formularea acțiunii inițial pe procedura dreptului comun și ulterior pe art. 613 Cod procedură civilă (acordul părților). Consecințe pe plan procesual civil. Cale de atac”, în *Rev. Dreptul*, (1995), Nr. 10-11; V. SCHERER, „Este admisibilă o acțiune în anulare împotriva unei hotărâri de divorț pronunțate „pe baza acordului ambilor soți”, în *Rev. Dreptul*, (2000), Nr. 10; A. ȘTEFAN, „Propuneri de lege ferenda în materia competenței teritoriale a instanțelor în cazul cererii de desfacere a căsătoriei prin acordul ambilor soți”, în *Rev. Dreptul*, XV (2004), Nr. 6.

⁷³ ION DOGARU, SEVASTIAN CERCEL, *Elemente...*, p. 101.

⁷⁴ Aceste condiții erau (art. 254-257 C. civ.): soțul trebuia să aibă cel puțin 25 de ani, iar soția cel puțin 21 de ani; soții să fi fost căsătoriți de cel puțin 2 ani și nu mai mult de 20 de

suficientă că viața în comun este de nesuportat și că în privința lor, este o cauză peremptorie de despărțenie” (art. 214). Totuși, din cauza procedurii complicate acest divorț a fost foarte rar ales de cei doi soți. Mai mult, acest articol al Codului civil a fost abrogat implicit prin Legea nr. 18 din 12 februarie 1948 și expres prin art. 49 al Decretului nr. 32 din 31 ianuarie 1954.

Astăzi, prin Legea nr. 59/1993 s-a reintrodus divorțul prin consimțământul mutual. Potrivit Codului familiei din România: „Divorțul poate fi pronunțat și numai pe baza acordului ambilor soți, dacă sunt îndeplinite următoarele condiții: a) până la data cererii de divorț a trecut cel puțin un an de la încheierea căsătoriei și b) nu există copii minori rezultați din căsătorie” (art. 38 alin. 2 C. fam.).

a) Termenul de un an este împlinit în ziua și luna corespunzătoare anului următor încheierii căsătoriei (ex. o căsătorie încheiată la 24 septembrie 2006 nu poate fi desfăcută prin acord mai înainte de 24 septembrie 2007). Conform primei condiții pusă de lege, durata căsătoriei trebuie să fie de cel puțin un an, iar cererea de divorț se depune după împlinirea termenului, în speță după 24 septembrie 2007, adică începând cu 25 septembrie 2007. Dacă cererea este depusă înainte de termen, ea este fie respinsă, fie este judecată dacă se solicită desfacerea căsătoriei pentru motive întemeiate. Acest termen nu este de prescripție, el având funcția numai de a stabili data de la care soții pot divorța prin consimțământ mutual și neputând fi supus suspendării, întreruperii sau repunerii în termen.⁷⁵

b) În ceea ce privește copiii, legea se referă numai la copiii minori, aceasta fiind explicabil deoarece în cazul copiilor majori nu se mai pune problema încredințării lor spre creștere și educare unuia din părinți sau problema exercitării drepturilor părintești, desfacerea căsătoriei neproducând efecte asupra copiilor majori. Astfel, dacă în momentul introducerii cererii de divorț există un copil minor rezultat din căsătorie, adică trebuie să aparțină celor doi soți nu decât unuia dintre ei dintr-o altă căsătorie, atunci cererea nu poate fi acceptată. Prin expresia „copii minori rezultați din căsătorie” (art. 38 alin. 2 lit. b. C. fam.) trebuie să se înțeleagă

ani; soția să nu aibă mai mult de 45 de ani; consimțământul părinților sau al celorlalți ascendenți în viață, potrivit condițiilor existente la încheierea căsătoriei. De asemenea, legea impunea soților să ia măsuri tot pe bază de consimțământ mutual cu privire la raporturile personale și patrimoniale dintre ei, precum și la cele personale dintre părinți și copiii minori. Vezi aici I. ROSETTI-BĂLĂNESCU, O. SACHELARIE, N. G. NEDELUCU, *Principiile dreptului civil român*, Editura de stat, București, 1947, p. 79; MARIETA MARIA SOREAȚĂ, *Dreptul familiei*, nota 454, p. 178; Marcel Ioan RUSU, *Procedura...*, p. 38.

⁷⁵ MARIETA MARIA SOREAȚĂ, *Dreptul familiei*, p. 178.

nu numai minorii *născuți* cât și cei *adoptați* de cei doi soți întrucât un copil adoptat este asimilat copilului firesc.⁷⁶

Dacă toate condițiile legale sunt îndeplinite, soții pot înainta cererea de divorț semnată de ambii soți (art. 631 C.p.civ.) care va fi verificată de președintele instanței pentru constatarea consimțământului și numai dacă soții sunt capabili, adică nu sunt puși sub interdicție.⁷⁷ După un termen de 2 luni, în ședință publică, divorțul se poate pronunța dacă soții își păstrează acordul de voință, hotărârea fiind definitivă și irevocabilă, nefiind necesară motivarea. În acest caz nu se mai administrează probe, eventual ele pot fi administrate numai pentru cererile accesorii care potrivit legislației actuale nu mai sunt soluționate obligatoriu de soți prin voință comună așa cum prevedea Codul civil.

De asemenea, actuala redactare a art. 38 alin. 3 din Codul familiei permite ca oricare dintre soți să poată cere divorțul atunci când *starea de sănătate* face imposibilă continuarea căsătoriei, boala invocându-se ca motiv de divorț de către soțul bolnav. Desigur și celălalt soț poate cere divorțul în aceleași condiții. Acest motiv de divorț poate fi justificabil numai în contextul existenței unei boli foarte grave care pune în pericol sănătatea și viața celuilalt soț și a familiei, care necesită o îngrijire specială de către personalul din sănătate specializat. O altă boală care permite totuși continuarea legăturii matrimoniale, prin iubire, respect și îngrijire din partea soțului sănătos, nu poate fi invocată ca motiv întemeiat pentru desfacerea căsătoriei.

Constatăm că slăbiciunea acestei reglementări privind divorțul prin consimțământul mutual al soților este evidentă. Simpla existență a unei legi nu poate justifica în nici un fel că motivele de divorț sunt temeinice, mai ales în contextul în care nu se mai administrează probe ci trebuie constatat numai consimțământul. În această situație nu se poate considera că se aplică art. 26 alin. 1 din Constituție⁷⁸ potrivit căruia „autoritățile publice respectă și ocrotesc viața intimă, familială și privată”, neputându-se argumenta de o asemenea manieră în unele tratate de dreptul familiei inexistența constatării motivelor temeinice pentru divorț. Subliniem faptul că nu putem fi de acord cu un asemenea divorț prin consimțământ care contrazice esența însăși a căsătoriei încheiată pe temelia consimțământului liber exprimat, ci acceptăm divorțul pe baza unor motive bine precizate și în acord cu spiritualitatea și tradiția Bisericii poporului român de care suntem responsabili.

⁷⁶ ION DOGARU, SEVASTIAN CERCEL, *Elemente...*, p. 103.

⁷⁷ I. LEȘ, *Tratat de drept procesual civil*, Ed. All Beck, București, 2001, p. 753; A se vedea și DANIEL GHITĂ, *Drept procesual civil*, Editura Universitaria, Craiova, 2006.

⁷⁸ Vezi aici MIHAI CONSTANTINESCU, IOAN MURARU, ANTONIE IORGOVAN, *Revizuirea Constituției României*, explicații și comentarii, București, 2003, p. 23.

3. Desfacerea legăturii de taină în Biserica Ortodoxă. Problema poligamiei harice în Biserica noastră

În trecutul Bisericii noastre, căsătoria și familia erau reglementate de pravile, Pravila lui Matei Basarab din 1652 prevăzând ca în Mitropolia Munteniei să existe o evidență a hotărârilor de divorț.⁷⁹ Divorțul s-a pronunțat de numeroase organe, după rânduiala tradițională a Bisericii de către episcop, dar și de presbiterii săi, horepiscopi, până la instanțele colegiale de judecată la nivelul eparhiilor, iar de la introducerea sistemului mitropolitan,⁸⁰ la nivelul mitropoliilor, întâlnind în secolele XVI-XVII procese de divorț judecate de către mitropolit cu împuternicire dată de domnitor,⁸¹ ajutat de dicasterie sau de arhieriei titulari.⁸² Din secolul al XIX-lea, instituția căsătoriei a fost reglementată cu mai multă precizie de către Legiuirea Codului Caragea pentru Țara Românească și de Codul Calimach pentru Moldova, divorțurile fiind trecute în competența Consistoriului bisericesc care a fost înființat în Țara Românească pe baza art. 363 al Regulamentului Organic.⁸³ Astfel, în Țara Românească, Ioan Gheorghe Caragea a încercat prin Codul său civil „o unificare a vechilor canoane, a obiceiului locului, a pravilelor domnești și, nu în ultimul rând, a pravilelor împărătești ale Romanilor, după care se făceau judecățile până la acea dată”,⁸⁴ așa cum se menționează în preambulul Codului. Codul lui Caragea, tratând în capitolul al XVI-lea căsătoria și motivele de divorț, definește căsătoria ca fiind „tocmeala unirii bărbatului cu femeia spre facere de copii”, iar motivele de divorț sunt expres prevăzute de lege.⁸⁵ Spre deosebire de Codul lui Caragea, în Moldova, mult evoluat, Codul Calimach reglementează logodna, căsătoria și desfacerea acesteia, definind în art. 63, mult mai apropiat de conceptul contemporan, căsătoria drept uniunea bărbatului cu femeia, care pe baza consimțământului reciproc și în temeiul reglementărilor legale, își manifestă hotărârea de a „viețui într-o legiuită însoțire, cu dragoste, cu frica lui Dumnezeu și cu cinste într-o tovărășie nedespărțită, de a naște prunci, a-i crește, a se ajuta între ei după putință la

⁷⁹ GH. PENCIULESCU, M. ANGHENE, *Regimul juridic al actelor de stare civilă*, Studiu teoretic și practic, București, 1958, p. 12.

⁸⁰ Vezi canoanele 4, 5, 6 I ec.

⁸¹ MIRCEA PĂCURARIU, „Dicasteria și consistorul Mitropoliei Ungrovlahiei”, în *Rev. BOR*, LXXVII (1959), Nr. 7-10, p. 962.

⁸² IBIDEM, p. 966.

⁸³ IBIDEM, p. 973.

⁸⁴ ROXANA MARIA TRIF, *Desfacerea căsătoriei prin divorț și partajul bunurilor comune ale soților*, p. 43.

⁸⁵ IBIDEM, p. 44.

toate întâmplările”.⁸⁶ Se observă o definiție a căsătoriei din perspectivă creștină, fiind prima lege civilă care consideră dragostea soților un fundament al căsătoriei, ca o condiție de fond, consacându-se „frica de Dumnezeu”. Și în Codul Calimach sunt menționate în mod expres motivele de divorț, existând distincții între cele două Coduri.

Instanțele judiciare cu competență în materie matrimonială (dicasteriile) au existat în Biserica noastră până la intrarea în vigoare a Codului civil din timpul lui Alexandru Ioan Cuza în 1865, când s-a introdus obligativitatea căsătoriei civile, cauzele de divorț fiind acum în competența instanțelor de judecată civile.⁸⁷ Înainte cu un an, prin art. 92 din „Legea pentru comunele urbane și rurale” din 31 martie 1864 și actele civile fuseseră trecute în competența autorităților administrative de stat. În acest context, dicasteriile rămânând fără obiect și-au încetat activitatea. Totuși, în cuprinsul mitropoliei Ardealului și al mitropoliei Bucovinei și Basarabiei s-au păstrat instanțele bisericești speciale, cu caracter de dicasterii, care aveau competență în materie matrimonială, dar aceasta numai până în anul 1925 când s-a realizat unificarea legislației bisericești.⁸⁸ Instanțele judiciare bisericești urmăreau în general două faze în procedura divorțului. În prima fază avea loc o investigare a cazului și încercarea de împăcare, cu această fază fiind însărcinat în Biserica noastră protopopul, iar în cea de-a doua fază era judecată cauza de divorț în fața dicasteriei sau a instanței eparhiale sau mitropolitane, urmându-se a fi emisă „cartea de despărțenie” de către episcop în care se menționa motivul de divorț pentru care căsătoria a fost desfăcută.⁸⁹

Facem încă de la început precizarea că precum prin Sfânta Taină a Cununii se împărtășește harul Sfântului Duh,⁹⁰ legătura de taină dintre soți fiind înălțată la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și

⁸⁶ A. RĂDULESCU, AI. COSTIN, V. GRECU, V. GAFTOESCU, C. TEGĂNENU, Gh. VLĂDESCU-RĂCOASA, A. SAVA, E. HEROVANU, *Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc scris – Codul Calimach*, Ediție critică, vol. III, Editura Academiei R.P.R., București, 1958, p. 90.

⁸⁷ CONSTANTIN ERBICEANU, *Căsătoria în Biserica noastră națională din timpurile vechi până în prezent în raport cu canoanele și legile civile*, Tipo-Litografia „Cărților bisericești”, București, 1899, p. 40. Până la intrarea în vigoare a Codului civil al lui Cuza la 1 decembrie 1865, sfera Tribunalului bisericești era foarte întinsă, Tribunalele civile ocupându-se de „neînțelegerile dintre proprietari și răzeși-moșneni, despre crime și delicta ordinare”.

⁸⁸ Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 104.

⁸⁹ IDEM, „Încetarea și desfacerea căsătoriei civile și a cununii religioase sau divorțul în lumina învățăturii creștine”, în *Rev. MA*, (1974), Nr. 10-12, p. 575.

⁹⁰ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică...*, vol. 3, ed. cit., p. 118.

Biserică,⁹¹ în urma pronunțării divorțului civil trebuie să fie desfăcută și această legătură de taină dintre soți prin divorț bisericesc cu efect haric, fiind pronunțat de episcop⁹² care are plenitudinea harică în Biserică. Ne permitem să folosim în lucrarea noastră cel mult termenul de „divorț bisericesc”⁹³ sau „divorț religios” pentru *desfacerea legăturii de taină* dintre soți, cunoscând că termenul „divorț” nu poate fi religios,⁹⁴ fiind propriu legislației civile și fără să fie o realitate care să aparțină vieții bisericești, Biserica găsindu-l precizat de legea romană (*divortium; repudium*).

Astăzi, în Biserica Ortodoxă Română există instanțe de judecată (*consistoriile*), dar fără competență în materie de divorț. Acest fapt este explicabil, întrucât în România căsătoria civilă este obligatorie prin lege⁹⁵ pentru primirea Sfintei Taine a Cununii în Biserică, trebuind să fie îndeplinite condițiile civile legale pentru încheierea ei. Pentru legea civilă română, celebrarea căsătoriei religioase este facultativă,⁹⁶ fără efecte recunoscute de stat (ea având numai efecte harice, nu și civile)⁹⁷ și prin urmare desfăcerea acesteia prin divorț bisericesc este o problemă exclusiv a Bisericii. În aceste împrejurări facem mențiunea că și Biserica, la rândul ei, recunoaște numai efectele civile ale căsătoriei legale, cei ce trăiesc căsătoriți numai civil fiind în concubinaj pentru viața bisericească,⁹⁸ fiind în afara harului sfințitor al Sfintei Taine a Cununii care sfințește legătura de iubire a celor doi soți.

Așadar, existând două căsătorii, civilă și religioasă, prima obligatorie pentru primirea celei de-a doua, există și două divorțuri, cel civil pentru efectele civile și cel bisericesc pentru efectele harice, cel dintâi fiind recunoscut de Biserică obligatoriu pentru primirea divorțului bisericesc, acesta din urmă nefiind recunoscut de legea civilă. Iată diferențieri care ar trebui armonizate, putând avansa aici soluția existentă în Grecia, căsătoriei religioase să i se recunoască de către stat efectele civile, iar desfăcerea legăturii matrimoniale să se producă prin divorțul bisericesc și pentru

⁹¹ Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 181.

⁹² Vezi Doctorand Diac. MIRON MIHUȚ, „Legislația română cu privire la căsătorie și familie în ultimii douăzeci de ani”, în Rev. *BOR*, LXXXV (1967), Nr. 1-2, p. 229.

⁹³ A se vedea aici și Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Drept canonic ortodox...*, vol. II, pp. 104-111.

⁹⁴ Mgr. STEPHANOS, *Ministeres et charismes dans l'Église Orthodoxe*, Paris, 1988, p. 111.

⁹⁵ Vezi aici art. 48 alin. (2) din Constituția României.

⁹⁶ MARCEL IOAN RUSU, *Procedura...*, p. 6.

⁹⁷ IBIDEM.

⁹⁸ Vezi Pr. Prof. Univ. Dr. NICOLAE D. NECULA, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 323.

motive bine întemeiate. În Grecia, sistemul matrimonial are o lungă istorie. Pentru prima dată, împăratul Leon al VI-lea Filosoful a decretat în 893 prin Novela 89, introducerea formei religioase ca formă obligatorie pentru celebrarea validă a căsătoriilor între creștini. Această hotărâre a fost întărită ulterior, în 1025, prin Novela 24 a împăratului Alexie I Comneanul, prin urmare numai căsătoriile celebrate în Biserică aveau în Imperiul Bizantin efecte civile.⁹⁹ Aceste efecte au fost produsul unor compromisuri între Biserică și Stat, Biserica reușind oficial în confruntarea cu puterea seculară să supună instituția căsătoriei jurisdicției bisericești prin Novela 27 din anul 1086 a împăratului Alexie I Comneanul. Biserica și-a impus propriile principii cu privire la căsătorie, mai ales în materie de divorț, impunând principiul indisolubilității relative, existând, așadar, posibilitatea desfacerii căsătoriei prin decizia tribunalelor bisericești pentru cauze recunoscute de Biserică și care se găseau și în dreptul lui Justinian, fiind cauze de desfacere a căsătoriei prin repudierea unilaterală, dar fără consecințe neplăcute pentru soțul repudiat.¹⁰⁰ Astfel, după sfârșitul primului mileniu creștin întâlnim o identificare a căsătoriei civile cu cea religioasă, încât aceasta din urmă era recunoscută ca având efecte civile care coincideau cu cele recunoscute de Biserică.¹⁰¹ Pentru adepții celorlalte religii necreștine, aceștia se supuneau propriilor legi. Prin urmare, în Grecia, în cazul divorțului, prin Legea 590/1977, Carta statutară a Bisericii Greciei, conform art. 50, toate tentativele de conciliere care au loc înaintea episcopului locului se desfășoară conform articolului 593 ș.u. din Codul de procedură civilă (alin. 1). Dacă decizia judiciară prin care căsătoria este declarată nulă sau desfăcută prin divorț este irevocabilă, în acest caz, la cererea părților, se trimite o copie a sentinței episcopului care a autorizat celebrarea căsătoriei, acesta din urmă având obligația să procedeze la anularea sau la desfacerea spirituală a căsătoriei, în același fel procedându-se și pentru cazurile în care autorizația pentru căsătorie a fost emisă de un episcop în afara Greciei (alin. 2).¹⁰² Celebrarea religioasă a căsătoriei cu efecte civile s-a păstrat și după crearea noului stat grec prin lupta de independență (1821-1827), dar prin legea 1250 din 1982 a fost introdus așa zisul sistem *pluralist*.¹⁰³ Prin

⁹⁹ JEAN DELIYANNIS, „Le mariage religieux et son efficacité civile en droit hellénique”, în *Marriage and religion in Europe (Les effets civils du mariage religieux en Europe)*, documentele Colocviului de la Augsburg, 28-29 noiembrie 1991, Milano, 1993, p. 122.

¹⁰⁰ IBIDEM, p. 123.

¹⁰¹ IBIDEM.

¹⁰² ****Code Européen. Droit et religions*, apărut sub direcția lui SALVATORE BERLINGO în colaborare cu GIUSEPPE CASUSCELLI și ALEXIS PAULY, t. I, Milano, 2001, pp. 339-340.

¹⁰³ JEAN DELIYANNIS, *Le mariage religieux et son efficacité civile en droit hellénique*, p. 125.

constituția noului stat grec, jurisdicția în materie matrimonială a fost trecută în competența civilă a statului, pentru a se veni și în întâmpinarea celor care nu erau ortodocși, acest sistem intrând în vigoare în 1835 prin aplicarea Codului de procedură civilă, păstrându-se competența Bisericii Ortodoxe în materie matrimonială numai pentru credincioșii ei.

În vechiul Statut al Bisericii Ortodoxe Române din 1948 (art. 90, lit. i St.), în vigoare până în 2008, se făcea mențiunea că desfacerea legăturii de taină se pronunță de către episcopul eparhial, la cererea celor interesați și pe baza actului doveditor al obținerii divorțului civil, fără de care nu se poate pronunța divorțul bisericesc.¹⁰⁴ Însă, în actualul Statut pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, între atribuțiile Chiriarhului (art. 88) se arată că „acordă dispense bisericești de căsătorie și recăsătorire pentru credincioșii mireni, în limita prevederilor canonice”¹⁰⁵ (art. 88, lit. r; lit. w în Statutul în vigoare, aprobat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în ședința din 17 februarie 2011), fără a se mai menționa desfacerea căsătoriei bisericești, trebuind să menționăm aici că dispensa de recăsătorire, avându-se în vedere căsătoriile extraordinare în Biserica Ortodoxă, nu este același lucru cu desfacerea căsătoriei bisericești.

Însă, precum prin divorțul civil încetează unele efecte civile ale căsătoriei, neavând implicații harice, prin divorțul bisericesc încetează lucrarea harului împărtășit prin Sfânta Taină a Cununiei și astfel, în urma pronunțării hotărârii divorțului bisericesc, foștii soți se pot recăsători prin iconomie, evitându-se poligamia (can. 80 Vasile cel Mare), prin care se încalcă unitatea căsătoriei. După legislația de stat, când căsătoria civilă nu a fost desfăcută, ea existând ca validă, se ajunge la poligamie, interzisă atât de legislația de stat, cât și de Biserica Ortodoxă.¹⁰⁶ Atunci când a fost desfăcută numai căsătoria civilă, iar legătura de taină, căsătoria religioasă, nu a fost

¹⁰⁴ Episcopul „acordă dispense bisericești de căsătorie și desface căsătoria bisericească, după ce s-a pronunțat divorțul de către judecătoria civilă”, art. 90, lit. i, „Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române”, în ****Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române (extras)*, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 30; Doctorand Diac. MIRON MIHUȚ, „Legislația română cu privire la căsătorie și familie în ultimii douăzeci de ani”, în Rev. BOR, LXXXV (1967), Nr. 1-2, p. 229.

¹⁰⁵ ****Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. IBMBOR, București, 2008, p. 61.

¹⁰⁶ Prof. IORGU D. IVAN, „Căsătoria – Sfântă Taină a Bisericii și instituție juridică a Statului”, în Rev. BOR, CI (1983), Nr. 9-10, p. 753. În legislația de stat (în România și în majoritatea țărilor) bigamia este interzisă. „Căsătoria este monogamă. Acest caracter decurge în mod firesc din fundamentul căsătoriei și anume afecțiunea reciprocă a soților. Caracterul exclusivist al dragostei implică monogamia. Dispozițiile legale asigură caracterul monogam al căsătoriei” – Ion P. FILIPESCU, Andrei I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, p. 15.

desfăcută, existând o separare în fapt și cei doi putând în acest timp să se unească cu alte persoane, cei doi „comit adulter deși ar invoca în sprijinul lor o hotărâre de despărțire judecătorească sau bisericească, pentru motive determinate sau prin consimțământ mutual”,¹⁰⁷ așadar neputându-se recăsători fără obținerea divorțului bisericesc din prima căsătorie. Într-un astfel de caz, dacă cei doi soți se căsătoresc numai civil pentru a doua oară, fără desfacerea bisericească a primei căsătorii, ei săvârșesc adulter. Dacă unul dintre soți este la a doua sau la a treia căsătorie, soții vor primi cu epitimie Sfânta Taină Cununii după rânduiala prevăzută pentru cei aflați la a doua sau la a treia căsătorie, „indiferent dacă cel în cauză a rămas văduv prin decesul soțului sau prin divorț”,¹⁰⁸ primind în prealabil desfacerea căsătoriei religioase „numai dacă motivele pentru care s-a aprobat divorțul sunt admise și de Biserică pentru desfacerea căsătoriei”.¹⁰⁹ De aceea, este de dorit armonizarea motivelor de divorț în cele două legislații, civilă și bisericească, altfel Biserica, prin iconomie bisericească, este pusă în situația de a desfăce, totuși, și căsătoriile religioase ale celor divorțați civil pentru motive nerecunoscute de Biserică și aceasta pentru evitarea poligamiei și a adulterului.

Conform vechiului Statut al Bisericii, preoții Bisericii Ortodoxe Române, respectând dispozițiile *Regulamentului de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, care dă expresie aceluși Statut, trebuie să nu administreze Sfânta Taină a Cununii persoanelor care, deși au obținut divorțul civil, nu li s-a desfăcut și legătura de taină din căsătoria precedentă prin episcopul locului. Acești preoți, care nu respectă dispoziția legală, sunt supuși pedepselor bisericești: „Nici un cleric nu va oficia cununia a doua oară, persoanelor divorțate numai de instanțele civile, dacă nu va face proba că acele persoane au obținut desfacerea primei căsătorii religioase din partea autorității bisericești (episcopul locului, n.n.). Clericul care va fi oficiat o astfel de căsătorie, se pedepsește cu pedeapsa transferării, iar căsătoria bisericească se va declara nulă. De vor oficia mai mulți preoți, de orice treaptă, la o asemenea căsătorie, tuturor li se va aplica aceeași pedeapsă”.¹¹⁰

¹⁰⁷ Dr. G. P. GHEORGHIU, „Căsătoria și divorțul în vechile legiuri românești și în Codul civil românesc”, în *Revista Cursurilor și Conferințelor universitare*, nr. 3-5/1943, pp. 2-3; Vezi aici și N. IONESCU, *Le divorce dans l'Église Orthodoxe*, Paris, 1925; E. MELIA, „Le divorce dans l'Église Orthodoxe”, în *Episkepsis*, nr. 121/1975; Diac. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Încetarea și desfacerea căsătoriei civile...*; I. STANCIU, *Divorțul*, București, 1939; C. VICOL, *Divorțul*, București, 1947.

¹⁰⁸ Prof. IORGU D. IVAN, *Căsătoria...*, p. 753.

¹⁰⁹ IBIDEM.

¹¹⁰ Art. 46, „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române”, în ****Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române (extras)*, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 66.

Regretabil este faptul că nu numai în perioada ateismului comunist divorțul bisericesc nu s-a mai practicat în viața bisericească, dar și în urma obținerii libertății religioase după 1989, considerându-se că este suficient divorțul civil, încheindu-se numeroase căsătorii fără desfacerea căsătoriei religioase anterioare prin divorțul bisericesc, această practică fiind împotriva legiurilor actuale ale Bisericii Ortodoxe Române. Această gravitate este sporită chiar de neștiința și indiferența unor slujitori bisericești, care ignoră sau nu cunosc efectele și implicațiile desfacerii legăturii de taină în urma divorțului civil, așadar, importanța și necesitatea divorțului bisericesc pentru comunitatea religioasă de viață în Hristos.

Divorțul bisericesc este „calea oficială și corectă pentru dobândirea desfacerii căsătoriei și a posibilității contractării unei alte căsătorii”.¹¹¹ El se pronunță și se aprobă numai de episcopul eparhial și nu de un alt organ administrativ, pe baza hotărârii definitive a instanței de judecată și a cererii celor doi. Așadar, divorțul bisericesc, fiind pronunțat de episcop în urma divorțului civil, „poate fi considerat ca un act cu efecte harice”.¹¹² Profesorul Iorgu Ivan susține că „soții care au mai fost căsătoriți religios (înainte de a li se oficia noua cununie) trebuie să obțină desfacerea căsătoriei religioase anterioare, care se aprobă numai dacă motivele pentru care s-a aprobat divorțul sunt admise și de Biserică pentru desfacerea căsătoriei”,¹¹³ înțelegându-se de aici că numai după desfacerea căsătoriei religioase anterioare preotul poate săvârși cununia soților care mai fuseseră căsătoriți religios. Față de această rânduială canonică, Părintele Profesor Nicolae Dură întărește ideea nulității căsătoriei celor care ar încălca rânduiala și aceasta pentru că respectivii soți ar fi bigami din punct de vedere religios, bigamia fiind combătută atât de Biserică, dar și de legea civilă.¹¹⁴ Astfel, apreciem că trebuie să se pună accent pe *divorțul bisericesc – act cu efecte harice*, căci susținându-se teoria divorțului bisericesc ca un simplu act fără implicații harice, adică fără a desface în chip real legătura de taină a celor doi, dobândită prin Sfânta Taină a Cununii, se pot naște numeroase concepții greșite cu privire la divorț, concepții care umbresc importanța și necesitatea lui, ignorarea desfacerii legăturii de taină încurajând poligamia, așa cum afirma regretatul nostru Profesor de drept canonic, Părintele Ioan Floca.¹¹⁵

¹¹¹ Pr. Prof. Dr. NICOLAE D. NECULA, „Ce este divorțul religios și ce importanță are el în administrarea Tainei Cununii?”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, EIBMBOR, București, 2004, p. 220.

¹¹² IBIDEM.

¹¹³ Prof. IORGU IVAN, *Căsătoria...*, p. 753.

¹¹⁴ Pr. Prof. NICOLAE DURĂ, „Căsătoriile mixte în lumina învățaturii și practicii canonice ortodoxe”, în *Rev. Ortodoxia*, XL (1988), Nr. 1, p. 102.

¹¹⁵ Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Drept canonic ortodox...*, vol. II, ed. cit., p. 105.

Subliniem că episcopul, având deplinătatea puterii harice în Biserică, pronunță divorțul bisericesc ca „act cu efecte harice”, scopul acestui divorț fiind acela de a-i separa haric pe foștii soți. În acest sens canonistul P. L’Huillier afirmă: „În țările unde există divorț civil, credincioșii ortodocși se adresează autorităților bisericești (episcopului locului, n.n.) după ce a fost pronunțată judecarea civilă a divorțului”,¹¹⁶ continuând că eventualul refuz al autorității competente de a pronunța divorțul exclude posibilitatea altei căsătorii religioase.¹¹⁷ Posibilitatea autorității bisericești de a refuza desfacerea căsătoriei în urma divorțului civil¹¹⁸ se întemeiază tocmai pe recunoașterea menținerii stării harice după desfacerea civilă a căsătoriei. Fiind desfăcută în chip real legătura de taină a celor doi soți, nu putem susține că divorțul bisericesc este un simplu act constatator al stării de păcat și prin urmare a pierderii legăturii de har, ci act cu implicații harice, sacramentale, susținând în acest sens necesitatea unui ritual potrivit acestui moment, nu simplificarea excesivă a modului de acordare a divorțului bisericesc,¹¹⁹ cu consecințe de concepție grave. Biserica Ortodoxă a susținut întotdeauna unitatea indisolubilă a căsătoriei pentru întreaga viață, din punct de vedere canonic-juridic aceasta încetând prin moartea naturală și desfăcându-se prin divorț în timpul vieții, pentru cauze întemeiate. Sub aspect moral¹²⁰ se afirmă că unirea bărbatului cu femeia în căsătorie este veșnică și nici moartea nu poate să desfacă unirea indisolubilă a căsătoriei, asemenea unirii lui Hristos cu Biserica Sa. Indisolubilitatea căsătoriei se bazează pe unitatea soților și pe iubirea lor care asigură fidelitatea în familie.¹²¹ Încălcarea fidelității conjugale prin desfrânare, fiind afectată

¹¹⁶ P. L’HUIILLIER, „L’espace du principe d’«économie» dans le domaine matrimoniale”, în *RDC*, t. XXVIII (1978), nr. 1, p. 51.

¹¹⁷ IBIDEM.

¹¹⁸ Vezi și THÉODULE REY-MERMET, *Ce que Dieu a uni... le mariage chrétien hier et aujourd’hui*, 2^e éd., Editions du Centurion, Paris, 1974, p. 330.

¹¹⁹ Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Drept canonic ortodox...*, vol. II, ed. cit., p. 105.

¹²⁰ A se vedea aici Pr. Prof. Dr. ION BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 181. Părintele Profesor afirmă: „Unirea dintre membrii cuplului conjugal este unică, eternă, divină, un mare mister, ca și împreunarea mistică dintre Hristos și Biserica Sa (Efeseni V, 21-23). Ea nu poate să fie desfăcută nici de moarte”; Vezi și JEAN MEYENDORFF, *Le Mariage dans la perspective orthodoxe*, Trad. de Lucette Marçais, Paris, 1986, p. 78, ș.a. Menționăm că Părintele Stăniloae arăta în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*: „Dar când unul din soți a decedat, celălalt e admis la căsătorie fără divorț bisericesc, căci căsătoria se consideră stinsă (Romani VII, 2)”, vol 3, ed. cit., p. 124. Așadar, dacă prin unirea spirituală a bărbatului cu femeia în Taina Cununii se începe călătoria eshatologică spre Împărăția lui Dumnezeu, putem afirma că moartea unuia dintre soți duce la încetarea unirii în căsătorie, ca instituție pământească (Matei XXII, 23-32), aceasta putând fi desfăcută pentru motive acceptate de Biserică și în timpul vieții.

¹²¹ Pr. Asist. Dr. VASILE RĂDUCĂ, „Căsătoria – Taină a dăruirii și a desăvârșirii persoanei”, în *Rev. Studii Teologice*, XLIV (1992), Nr. 3-4, p. 133.

profund legătura sufletească dintre soți, dă posibilitatea, nu și obligația desfacerii legăturii matrimoniale (Marcu X, 11-12). Deși unirea sufletească a celor doi soți bazată pe iubire este sfâșiată, totuși „legătura căsătoriei nu s-a desființat între cel ce și-a lăsat soția sa, prin faptul că a părăsit-o”,¹²² legătura harică păstrându-se și după despărțirea lor. Lucrarea dumnezeiască a unirii dintre soți în căsătorie transcende moartea,¹²³ așa încât o căsătorie nu poate fi desființată printr-un act omenesc,¹²⁴ respectiv prin despărțirea celor doi soți. Însuși Mântuitorul a înțeles căsătoria ca pe o instituție pământească (Matei XXII, 23-32; Marcu XII, 18-27; Luca XX, 27-37), obligațiile reciproce ale soților menținându-se până la moartea unuia dintre ei. Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Romani, arată că „Legea are putere asupra omului atâta timp cât el trăiește” (Romani VII, 1), subliniind mai departe pentru căsătorie: „Căci femeia măritată e legată, prin lege, de bărbatul său atâta timp cât el trăiește; iar dacă i-a murit bărbatul, este dezlegată de legea bărbatului” (Romani VII, 2), dând dreptul, nu și obligația, celor văduvi sau divorțați pentru adulterul soțului să se recăsătorească.¹²⁵ În consecință, unirea celor doi soți este pentru întreaga viață, ea încetând prin moartea naturală a unuia dintre soți și se desface prin divorț. Este greșită teza conform căreia divorțul bisericesc nu se justifică și pentru faptul că Biserica nu desparte, ci îi unește pe viitorii soți în comuniunea familială, sfințind legătura de iubire dintre ei, aceștia conștientizând și fiind responsabili față de taina Bisericii. Oare Biserica îi desparte pe cei divorțați civil? O astfel de concepție nu poate fi împărtășită, fiind contrazisă de însăși procedura divorțului, Părintele Stăniloae afirmând: „Biserica Ortodoxă nu divorțează pe cei căsătoriți, decât în cazul când unul din ei a rupt unitatea dintre ei prin adulter [...] unitate prin iubire”.¹²⁶ Astfel, dacă o căsătorie se întemeiază pe iubirea reciprocă a soților și pe consimțământul mutual de a conviețui, aceste condiții sunt încălcate prin decizia soților de a divorța. Mai întâi se pronunță divorțul civil (și acesta nu numai pentru adulter) și apoi divorțul bisericesc, pentru ca aceștia să nu trăiască în poligamie în cazul în care se vor recăsători. Faptul că nu există o armonie între motivele de divorț acceptate de instanțele de judecată civile și

¹²² Preot Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, vol. 3, ed. cit., p. 123.

¹²³ Cf. JEAN MEYENDORFF, *Le mariage dans la perspective orthodoxe*, p. 78.

¹²⁴ Pr. Dr. CONSTANTIN MIHOC, *Taina Căsătoriei și familia creștină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV*, Editura Teofania, Sibiu, 2002, p. 27.

¹²⁵ Pr. Dr. I. MIHĂLCESCU, „Sfânta taină a nunții sau a căsătoriei”, în rev. *BOR*, XLVI (1928), nr. 4, p. 302.

¹²⁶ Preot Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, vol. 3, ed. cit., p. 124; ROBERT LEBEL, *L'«économie» de l'Eglise orthodoxe: une solution pour l'Eglise catholique face à certains cas de divorce?*, pp. 82-84.

motivele canonice de divorț, are consecințe grave pentru viața bisericească a comunităților religioase, Biserica fiind obligată să pronunțe divorțul bisericesc prin episcop și pentru motive neacceptate de Biserică.

Prin urmare, divorțul bisericesc trebuie privit ca act cu efecte harice prin care se desface legătura de taină a căsătoriei existente religios, fără o astfel de dezlegare susținându-se în mod tacit tolerarea bigamiei, trigamiei sau a poligamiei. Mântuitorul Hristos afirmă unitatea indisolubilă a căsătoriei: „Iar Eu zic vouă că oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, și se va însura cu alta, săvârșește adulter; și cine s-a însurat cu cea lăsată săvârșește adulter” (Matei XIX, 9).¹²⁷ Așadar, cel ce-și lasă femeia pentru alta săvârșește adulter, ca și cel ce o ia pe cea părăsită. Unitatea soților (monogamia) în căsătorie este o lege firească dată de Dumnezeu omului,¹²⁸ întemeindu-se pe faptul că Dumnezeu l-a creat pe om ca bărbat și ca femeie, alcătuind o unitate. Fiecare dintre soți devine om întreg prin unirea cu celălalt în căsătorie, iar această unitate nu se poate desface și reface cu o altă persoană. Potrivit cuvintelor Mântuitorului (Matei XIX, 4-6), Biserica nu divorțează pe cei căsătoriți, aceștia nemaifiind „doi, ci un trup”, Biserica pronunțând divorțul pentru cei divorțați civil, când legătura soților a fost alterată prin trădarea iubirii reciproce fără de care nu mai poate exista căsătorie, din filantropie prin aplicarea iconomiei bisericești.¹²⁹

¹²⁷ S-a susținut în Biserica Romană faptul că Biserica Ortodoxă a interpretat în sens larg textul de la Matei XIX, 9 pentru a se acomoda legislației imperiale. Astfel, Dauvillier și Declercq au susținut că divorțul a pătruns în Biserica bizantină prin dreptul civil (vezi *Le mariage*, p. 85), iar cardinalul Journet, în intervenția sa conciliară din 30 septembrie 1965, a afirmat că unele Biserici din Orient au admis divorțul în caz de adulter și recăsătorirea soțului înșelat, aceasta explicându-se prin influența legii civile. Același cardinal considera că Bisericile din Orient au justificat această practică mai târziu prin textul de la Matei XIX, 9, iar pentru faptul că se admit și alte cauze de divorț, Biserica Ortodoxă a procedat mai mult uman decât în spiritul Evangheliei. Cf. CHARLES JOURNET, „*Le mariage indissoluble*”, în *Nova et Vetera*, (1966), pp. 44-62. Această teză nu poate fi acceptată, că, deși se acceptă o oarecare influență a legii civile, nu se poate afirma că aceasta a influențat asupra tuturor cauzelor de divorț. Încă înainte de legislația imperială, textele patristice au admis divorțul pentru adulter. Vezi aici OLIVIER ROUSSEAU, „*Divorce et remariage, Orient et Occident*”, în *Concilium*, (1967), nr. 24, pp. 107-125; HENRI CROUZEL, „*Les Pères de l’Eglise ont-ils permis le remariage après séparation?*”, în *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, (1969), nr. 70, pp. 3-43.

¹²⁸ Pr. Dr. I. MIHĂLCESCU, „*Sfânta taină a nunții sau a căsătoriei*”, în *Rev. BOR*, XLVI (1928), Nr. 4, p. 302.

¹²⁹ ROBERT LEBEL, *L’«économie» de l’Eglise orthodoxe: une solution pour l’Eglise catholique face à certains cas de divorce?*, pp. 94-95. Iconomia bisericească este practică din respect pentru omul care este chemat să trăiască iubirea în libertate și din respectul față de semnificația iubirii. Dacă divorțul este tolerat în Biserica Ortodoxă prin iconomie, prin aceasta se înțelege transpunerea în unele situații a pedagogiei divine a mântuirii, urmărindu-se binele personal, adică mântuirea.

Din cele menționate mai sus, reiese necesitatea și importanța *divorțului bisericesc, ca act cu efect haric – desfacerea legăturii de taină*, care trebuie să urmeze divorțului civil, pentru a nu se ajunge la poligamie și adulter, în urma divorțului civil încetând unele efecte civile, dar legătura de har împărtășită prin Sfânta Taină a Cununiei se păstrează. După cum am văzut, *adulterul* este condamnat de Biserică (can. 87, 93 Trul.; 20 Ancira; 102 Cartagina; 9, 18, 21, 35, 77 Vasile cel Mare), la fel și *poligamia* la care se ajunge fără desfacerea legăturii de taină din prima căsătorie: „Părinții au trecut sub tăcere poligamia ca pe o faptă dobitocească și cu totul străină de neamul omenesc. Iar nouă ni se arată că acest păcat este ceva mai mult decât desfrânarea. Drept aceea este de cuviință ca unii ca aceștia să se supună canoanelor; adică un an tânguindu-se și trei ani prosternându-se, apoi să fie primiți” (can. 80 Vasile cel Mare).¹³⁰ Astfel, poligamia este combătută de Sfântul Vasile cel Mare, căci a avea mai multe femei în același timp sau mai multe căsătorii decât cele stabilite de Biserică, acestea sunt numite fapte dobitocești, nu omenești, fiind un păcat mai mare decât desfrâul. De aceea, dacă divorțul civil obținut nu are efecte harice, ci numai civile, atunci se impune cu necesitate pronunțarea divorțului bisericesc pentru desfacerea stării harice dobândită prin Taina Cununiei, fără acesta se ajunge la adulter și poligamie, Biserica nerecunoscând căsătoria civilă și nici divorțul civil, doar efectele lor civile.

Cu toate acestea, actuala formă simplificată a acordării divorțului bisericesc (acolo unde se mai practică) și, mai mult, susținerea că prin divorțul bisericesc nu s-ar desface legătura pe care o creează Sfânta Taină a Cununiei între soți au drept consecință denaturarea sensului divorțului bisericesc și opinia că dacă cei care au primit desfacerea legăturii de taină își reiau unirea conjugală, atunci unii ca aceștia reintră automat în legătura harică anterioară, fără să mai fie cununați din nou. O astfel de concepție greșită este contrară practicii bisericești în care soții divorțați și bisericește au posibilitatea de a se recăsători cu alte persoane, administrându-li-se de către Biserică a doua sau chiar a treia căsătorie religioasă,¹³¹ urmându-se rânduiala tipiconală potrivită căsătoriei religioase administrate. A nu se obține divorțul bisericesc înaintea încheierii unei noi căsătorii, înseamnă a se tolera de către Biserică bigamia, după caz poligamia, legătura de taină din căsătoria anterioară nefiind desfăcută. Biserica nu poate consimți și

¹³⁰ Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, București, 1991, p. 359.

¹³¹ A patra căsătorie a fost interzisă de Biserică prin Sinodul endemic de la Constantinopol din 920.

binecuvânta asemenea stări de păcat, chiar oficiindu-le prin administrarea cununiei a doua și chiar a treia.¹³²

O altă consecință a concepției greșite, conform căreia prin divorțul bisericesc nu este desfăcută legătura de taină a căsătoriei, este și aceea că doi soți care în urma primei căsătorii au obținut divorțul bisericesc, ulterior fiecare dintre ei căsătorindu-se încă de două ori și religios, dar fără a mai obține desfacerea legăturii de taină, pot după divorțul din cea de a treia căsătorie să-și reia nu numai legătura matrimonială din prima căsătorie, ci și legătura de taină sub care intraseră prin prima cununie.¹³³ Eroarea unei astfel de concepții este vizibilă. Cei doi, printr-o asemenea practică, nu fac altceva decât să ignore valoarea sacramentală a Sfintei Taine a Cununii, mai mult, atribuind chiar Bisericii o comportare de sacrilegiu prin administrarea celor trei cununii. În cazul menționat mai sus este vorba de adulter, căci în urma divorțului civil nu s-a desfăcut și legătura harică, ba mai mult, putem vorbi de poligamie întrucât în cazul ultimelor două căsătorii nu a existat și divorț bisericesc. Astfel, ar fi trebuit să se obțină divorțul bisericesc pentru toate cununile administrate, iar cei doi să rămână separați, căci reluând legătura lor din prima căsătorie se ajunge inevitabil la concubinaj. Starea harică matrimonială nu poate fi reluată în chip automat prin simpla reluare a vieții conjugale. În consecință, după pronunțarea divorțului bisericesc, trebuie să se administreze Sfânta Taină a Cununii, iar Biserica nu poate cununa decât de trei ori, fiind vorba de a patra căsătorie neadmisă de Biserică, este un caz de concubinaj prin rămânerea în afara legăturii harice. asemenea stări de păcat sunt contrare prevederilor canonice, căci: „Dacă vreun laic, alungându-și pe soția sa, ar lua pe alta sau pe una părăsită, să se afurisească” (can. 48 apostolic),¹³⁴ iar „dacă cel ce are țiitoare nu voiește să o lase, nici să se binecuvinteze însoțirea lor, și să o aibă după binecuvântare, de la acela nu se cuvine a se primi cele ce le dăruiește Bisericii, deoarece prin fapte hulește legile ei dumnezeiești disprețuindu-le” (can. 34 Nichifor Mărturisitorul).¹³⁵ Așadar, starea de concubinaj în care se află cei doi „nu este nuntă și nici început de nuntă” (can. 26 Vasile cel Mare), ea neputând fi acceptată de Biserică și cu atât mai mult nu poate fi binecuvântată.

Având în vedere natura actului de desfacere a legăturii de taină (divorțul bisericesc) au existat teologi și ierarhi care au susținut adoptarea unei forme sacramentale a divorțului bisericesc, un ritual religios alcătuit din rugăciuni și citiri adecvate, precum și o formulă a unei rugăciuni de dezlegare pronunțată de către episcop, însoțite și de o carte de despărțire.

¹³² IDEM, *Drept canonic ortodox...*, vol. II, ed. cit., p. 105.

¹³³ IDEM, *Încetarea și desfacerea căsătoriei...*, p. 573.

¹³⁴ IDEM, *Canoanele...*, ed. cit., p. 32.

¹³⁵ IBIDEM, p. 427.

Considerăm binevenită o astfel de formă sacramentală a divorțului bisericesc, având întotdeauna în vedere efectele harice prin lucrarea episcopului, chiar dacă nu se bucură de susținerea unor teologi actuali care înclină spre formalizarea lui ca un simplu act formal de recunoaștere a stării de păcat provocată de însăși despărțirea soților. Într-adevăr, ajungându-se la divorțul civil de către cei doi soți este afectată legătura căsătoriei bazată pe iubirea soților, dar în virtutea indisolubilității căsătoriei, soții fiind uniți de Dumnezeu prin Sfânta Taină a Cununiei pentru întreaga viață, legătura harică trebuie desfăcută prin divorțul bisericesc cu efecte harice pronunțate de episcop care are plenitudinea harică în Biserică. Altfel, s-ar putea crede de unii că însuși divorțul civil ar avea acest efect haric de desfacere a legăturii de taină, divorțul bisericesc rămânând fără obiect.

În Biserica Ortodoxă Română, mitropolitul Irineu Mihălcescu al Moldovei¹³⁶ a propus și chiar aplicat în timpul arhipăstoririi sale o rânduială și o formulă de dezlegare a legăturii de taină, dând caracter solemn acestui act, fiind publicate în revista bisericească „Mitropolia Moldovei” din anul 1942. Problema divorțului bisericesc s-a cerut și încă se cere a fi soluționată de ierarhia Bisericii în spiritul celor exprimate mai sus, urmându-se eforturile depuse în această direcție de învățatul mitropolit al Moldovei, Irineu Mihălcescu, dar și în spiritul celor susținute de marele canonist Liviu Stan.¹³⁷ În rezolvarea acestei problematici trebuie avute în vedere considerentele de natură teologică și canonică, toate acestea pledând pentru desfacerea legăturii de taină sub formă sacramentală de către episcopul eparhiot. Întotdeauna episcopului i s-a recunoscut dreptul, care face parte prin natura sa din puterea arhierescă, comunicându-se prin hirotonie, de a desface legătura de taină a căsătoriei. Dacă acest drept al episcopului s-ar pune la îndoială, ar urma că toate divorțurile bisericești pronunțate de episcopi în decursul vremii n-ar fi altceva decât practici hulitoare de Dumnezeu, iar Biserica nu numai că a permis aceste practici, dar le-a și oficializat.

Concepțiile greșite cu privire la natura divorțului bisericesc se mai întemeiază și pe unele inovații apărute în Biserica Romano-Catolică cu privire

¹³⁶ Referindu-se la efectele căsătoriei creștine, mitropolitul Moldovei Irineu Mihălcescu, arată că: „prin binecuvântarea pe care biserica o dă la săvârșirea acestei sfinte taine se împărtășește primitorilor ei harul dumnezeiesc, care face ca unirea lor să fie icoana unirii mistice a lui Hristos cu biserica... harul dumnezeiesc spiritualizează și sfințește căsătoria... prin același har, legătura căsătoriei devine indisolubilă... ca lege firească” în „Sfânta taină a nunții”, art. cit., p. 301. Așadar, combătând poligamia, divorțul bisericesc este absolut necesar, legătura harică a soților neîncetând prin separarea lor în fapt prin divorțul civil.

¹³⁷ LIVIU STAN, „Noul Cod al familiei”, în Rev. MO, (1954), Nr. 4-6, pp. 162-172; IDEM, *Note curs*, București, 1954.

la dreptul matrimonial. Asemenea inovații sunt întărite prin actualul Cod canonic din 1983. Astfel, căsătoria religioasă ar avea caracter indelebil, adică harul împărtășit celor doi soți nu se șterge pentru toată viața (indisolubilitatea absolută a căsătoriei), de aici neputința acceptării de către Biserica Romano-Catolică a divorțului. Spre deosebire de Biserica Romană, în Biserica Răsăritului s-a admis atât teoretic, cât și practic divorțul bisericesc, precum și repetarea cununiei, adică recăsătorirea celor divorțați civil și bisericește. Susținându-se caracterul indelebil al căsătoriei, harul neputându-se pierde, trebuie să se susțină irepetabilitatea cununiei din motive nu numai religioase, ci și morale, pentru a nu se nesocoti harul conferit unor persoane care nu-l pot pierde. De asemenea, concepția greșită privind caracterul indelebil al Sfintei Taine a Cununii este întărită de o altă inovație catolică referitoare la ministrii, administratorii sau săvârșitorii căsătoriei religioase. În concepția catolică, nu preotul este cel ce administrează Sfânta Taină a Cununii, ci soții înșiși,¹³⁸ prin consimțământ mutual: „Preotul sau oricare altă persoană care asistă la căsătorie ca martor sau ministru calificat nu este deci ministrul sacramentului căsătoriei [...]”.¹³⁹ Așadar, preotul este un martor calificat sau *auctorisabilis*, diferit de ceilalți martori comuni, el spre deosebire de aceștia din urmă exercitând o funcțiune activă în celebrarea căsătoriei, acesta cerând și primind manifestarea consimțământului și prin intermediul asistentului întreaga comunitate eclezială îi întrebă pe miri cu privire la intențiile lor și primește angajamentul lor.¹⁴⁰ În cazuri excepționale, ca martor calificat poate fi și un credincios laic (cf. can. 1112 CIC, 1983). Cu toate acestea, însași prezența martorului calificat este discutabilă în Catholicism, prezența sa fiind necesară numai în principiu pentru validitatea căsătoriei, fiind „garantul celebrării *coram ecclesia* (înaintea Bisericii) dorită de Conciliul din Trident”.¹⁴¹ Pe baza acestei concepții, nici preotul și nici episcopul nu au puterea sau autoritatea de a desface legătura de taină dintre soți întrucât nu ei creează legătura harică matrimonială, care nu poate fi desfăcută în timpul întregii vieți și astfel, divorțul bisericesc rămâne fără temeii. Totuși, în Biserica Romano-Catolică, fiind susținută numai insolubilitatea căsătoriei valide și consumate (can. 1141), aceasta fiind de drept divin revelat, Pontiful Roman are dreptul de a desface căsătoria neconsumată (can. 1142) și aceasta în virtutea „puterii vicariale”¹⁴² conferită de Iisus Hristos. O astfel de practică în Catholicism infirmă susținerea caracterului indelebil al căsătoriei, nerepetarea Sfintei Taine a Cununii și imposibilitatea de a dezlega prin divorț legătura de taină a cununiei.

¹³⁸ PIERRE ADNES, *Le mariage*, Ed. IIème, Desclée, Paris, 1986, p. 131.

¹³⁹ Prof. Dr. PIER V. AIMONE, *Le droit des sacrements*, cours universitaire, Fribourg, 2002, p. 18.

¹⁴⁰ Pr. IOAN TAMAS, *Drept matrimonial canonic*, Ed. «Presa Bună», Iași, 1994, p. 110.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*, p. 150.

Pentru înlăturarea unor astfel de concepții greșite bazate pe diferite practici ale Bisericii Romano-Catolice, precizăm că astăzi, pentru a se evita consecințele practice care decurg din învățătura actuală a Bisericii Romane cu privire la separarea soților și la divorț, precum și practica desfacerii căsătoriei prin lucrarea papei, s-a ajuns la aplicarea unor practici discutabile chiar în sânul Bisericii Catolice cum ar fi sistemul nulităților căsătoriilor¹⁴³ (ca o camuflare a practicii divorțului), fie prin declararea lor ca nule din momentul încheierii lor, fie sunt declarate nule de la un anumit moment. De asemenea, există în practica Bisericii Romano-Catolice și așa-zisa convalidare a căsătoriilor. Existând căsătorii doar în aparență valide, dar nule în realitate, fiind descoperită nulitatea se practică două *remedii*: a) declararea nulității căsătoriei de către tribunalul ecleziastic; b) convalidarea căsătoriei prin care o căsătorie celebrată în mod invalid devine validă, fie prin reînnoirea consimțământului¹⁴⁴ și totodată a căsătoriei religioase, consimțământ care deși valid sub aspect natural, a fost ineficace sub aspect juridic (convalidarea simplă – *convalidatio simplex*, can. 1156-1160), fie prin intervenția autorității competente pentru a se înlătura ceea ce se opune validității căsătoriei (convalidarea radicală - *sanatio in radice*, can. 1161-1165).¹⁴⁵ Astfel, prin convalidarea căsătoriei se urmărește înlăturarea unor impedimente necunoscute în momentul încheierii căsătoriei și de la care nu se obținuse dispensă sau cunoscute numai de unul dintre soți, în scopul întăririi căsătoriei, „dându-i un suport neviciat de lipsurile respective”.¹⁴⁶ Prin reînnoirea consimțământului neurmat de căsătoria religioasă, convalidarea nu este decât formală, neavând efect haric. De o convalidare în sens propriu se poate vorbi numai atunci când reînnoirea consensului este urmată de căsătoria religioasă prin care se împărtășește harul, oficiindu-se în fapt cununia pentru prima dată în chip valid.¹⁴⁷

Se poate observa din cele expuse mai sus că în Biserica Romano-Catolică, spre deosebire de Ortodoxie, divorțul bisericesc nu este susținut în mod obișnuit, ci numai în mod extraordinar prin Pontiful Roman care are acest drept în cazul căsătoriilor neconsumate, nefiind admis divorțul, se admite

¹⁴³ Sistemul nulităților căsătoriilor este foarte controversat astăzi în Biserica Romano-Catolică. A se vedea GASTON CANDELIER, „*Les nullités de mariage par exclusion de l'indissolubilité dans la jurisprudence rotale*”, în RDC, 38/1-2, 1988; ANN JACOBS, „*Le droit de la défense dans les causes de nullité de mariage*”, în RDC, 44/1, 1994; PIERRE HAYOIT, „*La dissolution de fait du mariage*”, în RDC, 42/1, 1992; CHRISTINE JEEGERS, „*Divorce ou nullité*”, în RDC, 40/1, 1990.

¹⁴⁴ Prof. Dr. PIER V. AIMONE, *Le droit...*, p. 84.

¹⁴⁵ Pr. IOAN TAMAS, *Drept matrimonial canonic*, p. 161.

¹⁴⁶ Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA, *Drept canonic ortodox...*, vol. II, p. 108.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

numai separarea fizică a soților (*quoad thorum et mensam*),¹⁴⁸ care adesea degenerază în neînțelegerile care stau la baza divorțului.

Așadar, considerăm *divorțul bisericesc* trebuie reinstaurat cu tărie în viața Bisericii, fiind un act sacramental prin care se desface legătura de taină a cununiei și se evită practica bigamiei, a trigamiei sau a concubinajului.¹⁴⁹ Divorțul bisericesc aduce liniște conștiinței, prin sancționarea căsătoriei prin divorțul autorității bisericești, se dă posibilitatea persoanelor în cauză de a se elibera de datoriile morale dintre ei, de a rămâne în singurătate sau de a întemeia familii cu alte persoane sau de a se recăsători între ei, fără a se încălca legislația bisericească privind administrarea a trei căsătorii religioase. Astfel, căsătoria religioasă nu este devalorizată, ignorându-se efectele harice ale ei, din contră, „se contribuie la strădania de a asigura actului căsătoriei seriozitatea pe care o merită sfințenia de care trebuie să fie impregnat și puterea sau rolul de a contribui la redresarea morală a familiei și a societății”.¹⁵⁰

Abstract: *The End and Dissolution of Marriage between State Law and the Canonical Tradition of the Church. Grace Polygamy Problem*

I have highlighted the importance and necessity of putting a religious marriage to an end, as well as the different conceptions regarding the „church divorce”, by stating that by means of the Holy Sacrament of Engagement the grace of the Holy Spirit, the sacramental bond between the husband and wife being prized to the dignity of representing the spiritual union between Christ and the Church. After pronouncing a civil divorce, this sacramental bond between the husband and wife must also be broken by an ecclesiastical divorce, having an effect of grace, being pronounced by the Bishop who has the plenitude of grace in Church. We have dared to use the terms „ecclesiastical divorce” or „religious divorce” in our work for defining the breaking of the sacramental bond between the husband and wife, knowing that the term „divorce” cannot be religious, as it belongs to the civil legislation and, without being a reality belonging to the ecclesiastical life, the Church having found it specified in the Roman legislation (*divortium*; *repudium*). If, by the civil divorce some civil effects of marriage cease, by not having implications of grace, by means of the ecclesiastical divorce the work of grace ceases, a grace shared by the Holy Sacrament of Engagement and thus, sequel to the

¹⁴⁸ Pr. Dr. I. MIHĂLCESCU, *Sfânta taină a nunții*, art. cit., p. 305.

¹⁴⁹ A se vedea aici și Pr. Prof. Dr. NICOLAE D. NECULA, „Săvârșim slujba Cununiei soților divorțați și recăsătoriți?”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Galați, 1996, pp. 216-219.

¹⁵⁰ IDEM, *Ce este divorțul religios...*, p. 223.

ecclesiastical decision of the divorce, the former husband and wife may remarry, thus avoiding the polygamy (can. 80 Basil the Great), by means of which the unity of marriage is breached. Thus, I have emphasised the fact that the ecclesiastical divorce is the „official and just way for ending the marriage and possibility of contracting another marriage". It is only pronounced and approved by the Bishop in charge and not by another administrative body, based on the definitive decision of the law court and on the request of the two. Therefore, the ecclesiastical divorce, being pronounced by the bishop after the civil one, „may be considered as a document with effects of grace". My own position towards breaking a religious matrimony has also been fortified by presenting the position of some orthodox canonists who have sustained the importance and necessity of the „ecclesiastical divorce". Professor Iorgu Ivan states that „the husband and wife who have been religiously married (before celebrating the new engagement) must obtain the dissolution of the previous religious marriage, which is only approved if the reasons which the divorce was accepted for are approved of by the Church as well, in order to dissolute marriage", understanding from here that only after the dissolution of the previous religious marriage the priest may accomplish the engagement of those who had been religiously married before. The ecclesiastical authority's possibility of refusing the dissolution of marriage sequel to the civil divorce is founded exactly upon the recognition of maintaining the state of grace after the civil dissolution of marriage. The sacramental bond of the two being really broken, we cannot state that the ecclesiastic divorce is just a credible document of the stage of sin and therefore of the loss of the bond of grace, but a document with sacramental implications of grace, sustaining in this sense the necessity of a ritual appropriate to this moment, not the excessive simplification of the way of allowing the ecclesiastical divorce, with serious conception consequences. According to the Family Code in Romania, there is a distinction between cessation and dissolution of marriage. If ceasing a marriage takes place by right, the dissolution of marriage may only take place by judicial decision. Thus, marriage ceases by: 1. Death of one of the husband or wife; 2. judicial statement of the death of one of the wedded and 3. remarriage of one the wedded after declaring the death of the other. Regarding the dissolution of the marriage, I have emphasised that, whether in the enactments applied before in our country the reasons for divorce were well stated, in exchange, the appearance of the Family Code has lead to a change in their adjustment.

PROFESORUL NICOLAE DOBRESCU (1874-1914) – REPREZENTANT DE SEAMĂ AL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC UNIVERSITAR ROMÂNESC

Pr. Lect. Dr. ION RIZEA,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie

Cuvinte cheie: *profesorul Nicolae Dobrescu, învățământ teologic românesc, istoria Bisericii Ortodoxe Române*

Keywords: *Professor Nicolae Dobrescu, Romanian Theological Education, the History of the Romanian Orthodox Church*

În istoria învățământului teologic universitar românesc, profesorul Nicolae Dobrescu (1874-1914) ocupă un loc aparte.

Cu o activitate universitară rodnică, „folositoare Teologiei și Bisericii”, activitate concretizată îndeosebi în munca cu studenții și în publicarea de studii de istorie, temeinice și originale, bazate pe documente inedite, Nicolae Dobrescu este întâiul profesor de Istoria Bisericii Române al Facultății de Teologie din București.

Viața

S-a născut la 26 iulie 1874¹ în satul lui Popa Radu Șapcă, în Celeiul Romanaiilor.² Ca înfățișare, era „voinic și frumos la chip” și „la firea lui om de cuvânt din stâncă tăiat”.³ Tatăl său se chema Dobre D. Deaconu și era fiu de țăran. De la numele de botez al tatălui său, tânărului Nicolae i s-a făurit, în școala primară, numele de Dobrescu.

După încheierea cursului primar în satul natal, Nicolae Dobrescu a

¹ Arhivele Naționale, Serviciul Județean Olt, *Dosar nr. 7/1874* (Primăria comunei Celeiu, *Registrul stării civile – născuți, căsătoriți și morți, pe anul 1874*), fila 92 (Actul de naștere, având nr. 40, a fost întocmit la 28 iulie 1874).

² Celeiul, numit în antichitate Sucidava, este una dintre cele vechi așezări de pe teritoriul țării noastre. Atestat documentar în iunie 1247, în Diploma Ioaniților, Celeiul a devenit comună prin legea administrativă din 31 martie 1864. Desființată în anul 1930 și apoi reînființată în anul 1932, comuna Celei, din vechiul județ Romanaii, a fost desființată în anul 1968, prin includerea în orașul Corabia. Vezi Academia Română, Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor” – Craiova, *Dicționarul istoric al localităților din județul Olt. Orașe*, Craiova, 2006, pp. 234-242. Vezi și: Pr. D. BUZATU, *Celeiul Romanaiilor*, în *Mitropolia Olteniei*, an. XV, 1962, nr. 7-9, pp. 473-479; FLOREA BĂCIU, ION VÂRTEJARU, *Monografia orașului Corabia*, ediția a II-a, Slatina, 2007, pp. 14-23.

³ Pr. Prof. NICULAE M. POPESCU, *Nicolae Dobrescu (1875-1914)*, în *MO*, an. VI, 1954, nr. 11-12, p. 627.

urmat cursurile, de opt ani, ale Seminarului Central din București, între anii 1888 și 1896. Doi ani mai târziu, în 1898, el a absolvit și „cursul liceal”. Din matricolele școlare, aflăm că în cei opt ani de seminar el tot timpul a fost între premianți, că la Istoria Bisericească a avut nota maximă, iar la limbile clasice note foarte bune.⁴

După absolvirea seminarului, a studiat la Facultățile de Teologie și de Litere ale Universității din București, a locuit la Internatul teologic din capitală și pentru un timp a fost și secretar la Școala normală de băieți a Societății pentru învățatura poporului român. Ca student teolog a primit premiul Hilel, acordat de Universitate pentru lucrarea *Starea Bisericii Române de la 1850 până la 1894 inclusiv*.⁵

La 1 iunie 1902, Nicolae Dobrescu a obținut licența în Teologie cu teza *M. Minucius Felix, Apologia Octaviu*, lucrare tradusă în românește și precedată de o schiță biografică și de un studiu critic.⁶ În același an, a absolvit și Facultatea de Litere.⁷

Stăruitor și cu vădită înclinație spre cercetarea istorică, Nicolae Dobrescu a reușit, prin concurs, să obțină în toamna aceluiași an, 1902, o bursă de studii în străinătate, pentru a studia în special Istoria Bisericii Române. Pentru desăvârșirea sa în această specialitate, a ales Universitatea din Viena, unde pe atunci la Facultatea de Litere strălucea profesorul de istorie ceh Constantin Jireček (1854-1918), adânc cunoscător al istoriei balcanice și bizantine.

În înalta și vestita instituție de cultură vieneză, Nicolae Dobrescu a ascultat cursurile profesorului Jireček și a altor istorici și filologi. Totodată, a urmat și cursurile de Istorie Bisericească la Facultatea de teologie aulică și la cea protestantă ale Universității vieneze, studiind și copiind sute de documente originale privitoare la trecutul Bisericii noastre, păstrate în arhivele capitalei imperiale.⁸

⁴ Vezi Pr. Prof. NICULAE ȘERBĂNESCU, *In memoriam: Prof. Nicolae Dobrescu (1874-1914)*, în *Studii Teologice*, an. XXVI, 1974, nr. 7-8, p. 572.

⁵ Vezi Prof. onorar T. G. BULAT, *75 de ani de la întemeierea Facultății de Teologie din București*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXXV, 1957, nr. 11-12, p. 1159. Lucrarea premiată va fi publicată în anul 1905 cu titlul *Studii de Istoria Bisericii Române contemporane: I. Istoria Bisericii din România (1850-1895)*, 206 p.

⁶ Cu Diploma nr. 2746 din 11 iulie 1902. Vezi Arhivele Naționale, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Direcțiunea a III-a, *Dosar. nr. 110/1909*. Cf. Prof. onorar T. G. BULAT, *op.cit.*, p. 1156.

⁷ Cu Certificatul nr. 226 emis de Decanatul Facultății, la 24 octombrie 1902. IBIDEM.

⁸ Aceste documente le va publica în două lucrări: *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupațiunii austriece (1716-1739), cu 220 acte și fragmente inedite culese din arhivele din Viena*, București, 1906, 385 p., și *Documente și regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu* (în colaborare cu Constantin Giurescu), București, 1907, 434 p.

Aici, la Viena, și-a susținut examenul de doctorat în Filozofie, cu specialitatea principală „Istoria”, examen precedat de o disertație scrisă, în limba germană, cu titlul *Anfänge der Kirchenorganisation in den rumänischen Fürstentümern (Începuturile organizării bisericești în Principatele Române)*. Această disertație a fost bine primită de profesorul Jireček, pentru că autorul ei folosea direct documentele originale ale Patriarhiei Ecumenice privitoare la începuturile organizării vieții bisericești a românilor, documente atât de prețioase păstrate în Biblioteca Curții din Viena.⁹ Diploma de doctor, purtând data de 3 aprilie 1905, îi va fi echivalată de Facultatea de Litere din București cu doctoratul în Istorie.

După trecerea doctoratului la Viena, Nicolae Dobrescu a plecat la Cernăuți, unde va audia cursurile de Istorie Bisericească de la Facultatea de Teologie, predate atunci de cunoscutul istoric Eusebiu Popovici (†1922) și va cerceta biblioteca facultății.¹⁰ Cu știrile adunate de aici și din alte biblioteci, a refăcut dizertația de doctorat, prelungind înapoi studiul până în secolul al XI-lea. Totodată, a descris viața și lucrarea Sfântului Nicodim de la Tismana și a adăugat știrile ce se găseau cu privire la preoții și la bisericile din a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Acest studiu, purtând acum titlul *Întemeierea mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, a fost prefațat la 12/25 aprilie 1905, în Viena, și s-a tipărit în revista „Biserica Ortodoxă Română”,¹¹ de unde autorul l-a extras în anul 1906.¹²

În același an, 1905, el, fiind la Budapesta, a tipărit o culegere de articole, publicate prin diferite reviste, căreia i-a dat titlul *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române*.¹³ Această lucrare, dimpreună cu alta, din vremea studenției, *Starea Bisericii Române de la 1850 până la 1894 inclusiv*, tipărită tot în anul 1905, a fost bine primită și recenzată „cu laude” de profesorul Petre Gârboviceanu. Recenzentul, în aprecierile sale elogioase, scria că, în acel timp (august-septembrie 1905), tânărul și destoinicul cercetător era așteptat să se întoarcă în țară pentru o catedră de Istoria Bisericii Române.

Într-adevăr, în toamna anului 1905, Nicolae Dobrescu a venit în țară. Sosirea sa la București a coincis cu momentul când, după mai multe încercări nereușite, a luat ființă la Facultatea de Teologie din București

⁹ Documentele Patriarhiei Ecumenice fuseseră publicate încă din anul 1862 în colecția *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*.

¹⁰ Cf. *Centenarul Facultății și Institutului de Teologie din București*, în *Studii Teologice*, an. XXXIV, 1982, nr. 1-2, p. 42.

¹¹ Vezi *BOR*, an. XXIX, 1905-1906, nr. 2, pp. 175-188; nr. 3, pp. 270-278; nr. 4, pp. 423-434; nr. 5, pp. 531-546; nr. 6, pp. 597-606; nr. 7, pp. 756-796; nr. 8, pp. 939-944; nr. 9, pp. 985-1000; nr. 10, pp. 1110-1125; nr. 11, pp. 1210-1221.

¹² La *Tipografia Cărților Bisericești*, București, 1906, 128 p.

¹³ Lucrarea a fost tipărită la Institutul Tipografic Luceafărul, Budapesta, 1905, 84 p.

catedra de Istoria Bisericii Ortodoxe Române.¹⁴

Odată înființată, noua catedră a și început a fi solicitată de câțiva dornici de a obține un titlu universitar, „înși fără pregătire și fără mintea judicioasă, trebuitoare unui profesor universitar și unui cercetător istoric”,¹⁵ sprijiniți din motive diverse de către unii care nu doreau binele învățământului teologic universitar și al științei.

Astfel, pentru ocuparea catedrei s-au înscris: George M. Ionescu, licențiat în litere și filozofie, dar și în teologie, membru al Societății Geografice Române, Ștefan Dinulescu, un candidat perpetuu și nefericit, „doctor în teologie și absolvent al Facultăților de Filozofie și Drept”, Dumitru Stănescu, „licențiat al Facultății de Teologie din București, profesor de religie, cu titlul definitiv la Liceul Matei Basarab din capitală și defensor eclesiastic pe lângă «Casa Bisericii»”, alături de Nicolae Dobrescu, care, la 22 aprilie 1906, depunea la Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice cererea în care specifica următoarele: „Pe baza studiilor, titlurilor și lucrărilor menționate și anexate la alăturatul memoriu (în dublu exemplar), subsemnatul, fost bursier al Ministerului Instrucțiunii Publice pentru a se specializa în studiul Istoriei Bisericii Române, vin prin aceasta cu cel mai profund respect a Vă ruga să binevoiți a dispoza ca să fiu înscris printre cei care candidează la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București. Primiți, Vă rog, Domnule Ministru, asigurarea prea osebitei mele considerațiuni. Dr. Nicolae Dobrescu, str. Cazărmii 35, București”.¹⁶

Primind cererile și memoriile celor înscriși, Ministerul le-a înaintat, la 2 mai 1906, Sfântului Sinod, cu rugămintea de a fi analizate în conformitate cu prevederile Legii Învățământului și ale Regulamentului pentru numirea docenților, agregăților și profesorilor universitari.

Comisia de petițiuni, formată din episcopul Gherasim al Romanului și arhieriei Sofronie Craioveanu și Nifon Ploieșteanu, l-a recomandat pentru ocuparea postului, prin raportul din 7 mai 1906, pe D. Stănescu, defensor eclesiastic.

Nu de aceeași părere a fost Senatul Universității, care, unit cu colegiul Consiliului Profesoral al Facultății de Teologie, la 6 mai, a numit o comisie alcătuită din decanul facultății, dr. Constantin Chiricescu, și profesorii Dragomir Demetrescu și Dimitrie Boroianu, care urma să

¹⁴ Prof. onorar T. G. BULAT, *op. cit.*, pp. 1134-1135, 1140. Cf. Pr. Prof. NICULAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, pp. 571-572.

¹⁵ Pr. Prof. NICULAE M. POPESCU, *op. cit.*, p. 629.

¹⁶ Vezi textul cererii de înscriere la concurs, însoțit de „Memoriu de studiile, titlurile și lucrările candidatului Nicolae Dobrescu”, la Pr. Prof. NICULAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, pp. 574-575.

cerceteze titlurile și lucrările candidaților.

La 8 mai 1906, Sfântul Sinod, în ședința sa, a aprobat „în unanimitate” recomandarea Comisiei de petițiuni și a comunicat Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice hotărârea ce luase, printr-o adresă. Însă Ministerul nu i-a dat curs imediat.

Între timp, comisia Facultății a constatat că doi dintre candidați „n-au titlurile cerute de Lege”, adică G. M. Ionescu și D. Stănescu – ultimul fiind cel numit de Sinod!–, și nu pot fi luați în calcul. Ceilalți doi îndeplinesc condițiile, chiar dacă Nicolae Dobrescu, numai cu rezervă interpretativă.¹⁷

Ca urmare a drepturilor conferite de lege, Nicolae Vlădescu, ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, a încredințat, la 1 noiembrie 1906, suplinirea catedrei de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București lui Nicolae Dobrescu, pentru anul universitar 1906-1907.¹⁸ La luarea acestei decizii, Ministerul a ținut cont și de părerea profesorilor de istorie de la Facultatea de Litere, în frunte cu Nicolae Iorga, care cunoșteau bine pregătirea lui Nicolae Dobrescu și care „urmăreau numai binele învățământului universitar și al științei”.¹⁹

Mai apoi, pe temeiul hotărârilor Senatului Universității din București și ale Colegiului Profesorilor Facultății de Teologie, Ministerul s-a convins de justetea numirii făcute și a definitivat, în mai 1907, numirea lui Nicolae Dobrescu la catedra de Istoria Bisericii Române, făcându-l agregat definitiv.

La 11 mai, Ministerul va răspunde Adresei Sfântului Sinod din 18 mai 1906 și-i va aduce la cunoștință numirea făcută, precum și Decretul Regal de numire definitivă dat la 9 mai.²⁰ Pus în fața unei asemenea situații

¹⁷ Arhiva Facultății de Teologie din București, *Actele Concursului de agregatie pentru Catedra de Istoria Bisericii Române 1905-1906*. Vezi și Pr. prof. dr. NICULAE ȘERBĂNESCU, *Catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie și Institutul Teologic Universitar din București*, în *ST*, an. XXXIII, 1981, nr. 7-10, p. 520.

¹⁸ Prin Ordinul ministerial nr. 61474 din 25 octombrie 1906. Vezi T. G. Bulat, *op. cit.*, p. 1156. Vezi și Arhivele Naționale, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, *Dosar nr. 1452/1906*.

¹⁹ Pr. Prof. NICULAE M. POPESCU, *op. cit.*, p. 629; Pr. Prof. NICULAE ȘERBĂNESCU, *In memoriam: Prof. Nicolae Dobrescu (1874-1914)*, pp. 575-576.

²⁰ Iată răspunsul trimis de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice Sfântului Sinod, la Adresa acestuia cu nr. 100 din 18 mai 1906: „Cu adresa Înalț Prea Sfinției Voastre nr. 100 din 18 mai 1906 ne faceți cunoscut că Sfântul Sinod în ședința de la 18 mai 1906, în vederea raportului Comisiunii de Petițiuni, a aprobat în unanimitate concluziile raportului Comisiunii prin care se recomanda dl. D. Stănescu ca profesor la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București;

Având în vedere însă că acest aviz nu este valabil, deoarece nu este bazat pe cercetarea amănunțită și motivată a tuturor lucrărilor prezintate de toți candidații;

Având în vedere pe de altă parte avizul Senatului Universității din București unit cu Colegiul Facultății de Teologie, prin care este recomandat dl. Dobrescu spre a fi numit

împlinite, firești și folositoare învățământului teologic universitar de atunci, Sfântul Sinod, în ședința din 14 mai 1907, a luat act de numirea definitivă a lui Nicolae Dobrescu la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București.

Astfel, cu multe greutate, a pătruns în învățământul teologic universitar bine pregătitul teolog și cercetător istoric bisericesc Nicolae Dobrescu, cel care avea să lase în mintea discipolilor săi amintirea unui „profesor învățat, muncitor și luptător cinstit și hotărât pentru adevăr și dreptate”.²¹

La 3 octombrie 1907, Nicolae Dobrescu și-a deschis cursul cu o interesantă prelegere asupra modului cum înțelege el să trateze istoria. „Metoda va fi cea genetică, adică va urmări cercetarea și expunerea sistematică a dezvoltării ce a luat Biserica creștină în viața poporului român în tot timpul și în tot locul. Pentru înfăptuirea acestei concepții istorice urmează ca cercetarea istorică să fie sprijinită pe izvoare; aceste izvoare trebuie privite cu ochii criticii, care înlătură erorile și restabilește adevărul istoric; faptele istoriei, sprijinite pe izvoare adevărate, trebuie explicate după înlănțuirea lor cauzală și expuse sistematic, formând un tot unitar”.²²

Totodată, anunța în prelegerea sa îndrumătoare că va ține cursuri expositive „ex cathedra” de Istoria Bisericii Române, iar în lecțiile practice de seminar va căuta să ajute pe studenți în ucenicia lor științifică. „De pe amvonul Universității se cade să fie propovăduită știința care caută adevărul și care frământă problemele culturale și sociale ale poporului”.²³

Și el și-a ținut cuvântul dat. Unul dintre elevii săi, Niculae M. Popescu, urmașul său la catedră, înfățișând activitatea de profesor a „maestrului” său, avea să scrie următoarele: „Viața lui se desfășoară între catedră, bibliotecă și odăița de lucru. Prelegerile universitare sunt bine

agregat definitiv la numita catedră pe temeiul lucrărilor sale, conform art. 69, lit. d din Legea învățământului secundar și superior;

Considerând apoi că art. 71 din Legea citată ne dă dreptul de a face noi de-a dreptul numirea la o catedră universitară în cazul în care recomandările nu se fac la regulă și în termenele legale.

Pe toate aceste motive, avem onoarea a Vă face cunoscut că am recomandat Majestății Sale Regelui pe dl. Nicolae Dobrescu spre a fi numit agregat definitiv la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București și Majestatea Sa a binevoit a aproba această numire cu Înalțul Decret nr. 2260 din 9 mai 1907”. Cf. Pr. Prof. NICULAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, p. 576.

²¹ Pr. Prof. NICULAE M. POPESCU, *op. cit.*, p. 627.

²² Vezi NICOLAE DOBRESCU, *Lecția de deschidere a cursului de Istoria Bisericii Române*, ținută în ziua de 3 noiembrie 1907, București, 1908. Textul a fost preluat de Pr. Prof. NICULAE M. POPESCU, *op. cit.*, p. 629, și de Pr. Prof. NICULAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, pp. 576-577.

²³ Pr. Prof. NICULAE M. POPESCU, *op. cit.*, p. 629.

documentate și limpede scrise. Urmând procedeul vestitului său profesor C. Jirecek, el nu vorbește liber de pe catedră, ci citește lecția întemeiată pe izvoare sigure și cărți bune [...]”²⁴ Supraveghea cu atenție lecțiile practice de seminar ale studenților săi, făcând cu aceștia exerciții de paleografie, tâlcuire de documente și recenzii de studii istorice noi, indica bibliografie pentru subiectele de istorie încredințate pentru studiu studenților, pe care apoi le controla „ca plan de compoziție și ca expunere stilistică”.

Pentru îndeplinirea acestor sarcini, profesorul Nicolae Dobrescu și-a rânduit metodic viața: „Ca un ceasornic, dimineața strânge material în Biblioteca Academiei Române și după amiază la Arhivele Statului; seara și noaptea sunt închinată coordonării și redactării materialului adunat. Urmarea este că prelegerile și lecțiile de seminar sunt mereu bine pregătite, iar articole și studii apar tot mai dese în reviste, de unde cu grijă sunt extrase pentru înlesnirea cititorilor”²⁵.

În plus, după moda apuseană, Nicolae Dobrescu a reușit să imprime mai multă viață seminarului de Istoria Bisericii Române, punând început bibliotecii acestuia.

Deosebit de acestea, Nicolae Dobrescu a avut și un „plan de studii și de publicare”. Căci gândul său era să cerceteze temeinic, pe secole, Istoria Bisericii Române și să o aducă la cunoștința publicului, pe calea tiparului. Însă nu a reușit decât în parte. După ce a tipărit în anul 1906 *Istoria Bisericii Române în secolul al XIV-lea*, în anul 1907 a publicat începutul secolului al XV-lea în Moldova. În anul 1910, a reușit să publice întreg secolul al XV-lea și al XVI-lea, iar în anul școlar 1910-1911 a supravegheat litografierea cursului său universitar de Istoria Bisericii Române, cuprinzând secolele XVI-XIX. Mai înainte, în anul 1905, publicase secolul al XIX-lea, iar în anul 1906 *Istoria Bisericii din Oltenia sub ocupația austriacă (1716-1739)*. Văzând slăbiciunea manualelor școlare, Nicolae Dobrescu a alcătuit un manual de *Istoria Bisericii Române* pentru clasa a VI-a secundară, pe care l-a tipărit în anul 1912, iar în anul 1913 a tipărit unul mai dezvoltat pentru clasa a VII-a de seminar. Înainte de a muri, în vara anului 1914, distinsul profesor a reușit să dea o formă definitivă manualului de *Istoria bisericească de la 1054 până astăzi*, pentru seminarii. Aceste manuale vor fi considerate cele mai bune în domeniu, atât de către Nicolae M. Popescu cât și de Nicolae Șerbănescu, iluștri urmași la catedră. Amândoi au constatat cu tristețe că aceste manuale au fost tipărite de mai multe ori până în anul 1937, sub numele „unui nespecialist, numai rareori făcându-se referire și la adevăratul

²⁴ IBIDEM.

²⁵ IBIDEM, p. 630.

lor autor”²⁶

Împreună cu alți trei profesori de teologie, Nicolae Dobrescu a început cu data de 1 decembrie 1912 să editeze „Revista Ortodoxă”, cu apariție din două în două luni, și care era menită să fie „catedra” de unde se putea vorbi „cu toată lumea asupra chestiunilor religioase”²⁷

Dincolo de activitatea de la catedră, profesorul Nicolae Dobrescu a participat la diverse conferințe de popularizare a istoriei bisericești, fie la cursurile de vară ale Universității populare de la Vălenii de Munte, fie la alte societăți culturale.

Mai mult, s-a implicat, prin scris, la criticarea modalităților prevăzute de lege pentru alegerea episcopilor și a mitropoliților, iar prin studiile sale canonico-istorice a ajutat la alcătuirea legii Consistoriului bisericesc superior din anul 1909.²⁸

După mai bine de patru ani de funcționare ca agregat definitiv la catedră, la 1 iulie 1911 Nicolae Dobrescu a fost ridicat la gradul de profesor.²⁹ Va păstra această ultimă calitate până la moarte.

Rodnica sa activitate universitară, concretizată îndeosebi în munca cu studenții și în publicarea de studii de istorie, temeinice și originale, bazate pe documente inedite, descoperite de el, a adus profesorului Nicolae Dobrescu stima și prețuirea, nu numai a studenților și a preoților, ci a înaltelor instituții de cultură ale țării. Astfel, Academia Română l-a ales, la 11 mai 1913, membru corespondent, iar Liga Culturală l-a primit între membrii ei.

Însă această rodnică și frumoasă activitate, „folositoare Teologiei și Bisericii”, s-a întrerupt pe neașteptate, în vara anului 1914. Încă din toamna lui 1913, profesorul Nicolae Dobrescu s-a simțit bolnav și nu a mai venit la cursuri.³⁰ „Nemiloasa boală a cancerului” i-a mistuit, în scurt timp, trupul

²⁶ Este vorba de Ioan (Irineu) Mihălcescu. Vezi IBIDEM, p. 630, și Pr. Prof. NICULAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, pp. 577-578. A se vedea și consemnarea lui P. G(ârboviceanu), PROFESORUL N. DOBRESCU, în BOR, an. XXXVIII, 1914, nr. 4, p. 384.

²⁷ NICULAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, p. 578.

²⁸ Vezi *Defectuoșitatea alegerii mitropoliților și episcopilor la noi. Studiu istorico-critic*, București, 1909, 31 p. În acest studiu, Nicolae Dobrescu critică dispozițiile Legii sinodale din anul 1872, care legiuia ca mitropoliții să fie aleși din cei șase episcopi eparhioți, iar episcopii numai dintre cei opt arhieriei titulari, și cere lărgirea acestui cerc prea îngust. Într-un alt studiu, *În chestia modificării Legii Sinodului. Lămuriri canonico-istorice asupra Sinodului și asupra organizațiunii bisericești din Biserica Ortodoxă*, București, 1909, 47 p., el propune menținerea unui Sinod format numai din episcopi canonici, desființarea arhieriei titulari și crearea unui organism bisericesc compus din episcopi, dar și din clerici de la orașe și sate.

²⁹ Prin Decretul nr. 2361 din 5 iulie 1911 și Ordinul Ministrului nr. 47256 din 5 iulie 1911. Vezi T. G. BULAT, *op. cit.*, p. 1156.

³⁰ IBIDEM, p. 1171.

voinic, „sfârșindu-l în chinuri groaznice” în ziua de 10 iulie 1914, când încă nu împlinise 40 de ani.³¹ A fost înmormântat la cimitirul Bellu din București.³²

Plecarea înainte de vreme din această viață a profesorului Nicolae Dobrescu a fost îndelung regretată de cei care l-au cunoscut, studenți și preoți, dar mai ales de oamenii de știință. De pildă, marele istoric Nicolae Iorga, deplângând acest sfârșit prematur, scria: „știința românească pierde pe unul din reprezentanții săi cei mai de seamă din generația tânără” și afirma că învățământul distinsului profesor era „serios și fecund”.³³ La 40 de ani de la moartea sa, unul dintre foștii săi elevi, profesorul Niculae M. Popescu, cel avea să fie urmașul său la catedră, făcea următoarele aprecieri: „Nicolae Dobrescu a fost un profesor bun. El a muncit încordat, a iubit munca și a prețuit pe oamenii muncitori. Stăruitor în îndeletnicirea lui, cerea și studenților muncă pentru pregătirea examenelor și a lucrărilor de seminar. N. Dobrescu lăuda pe studenții sârguincioși, se bucura de lucrările tematice ale candidaților la licență care luau subiecte din Istoria Bisericii Române. A trecut ca un profesor care ar fi cerut studenților la examene cunoștințe precise și amănunțite”, iar lecțiile sale erau „precise, sprijinite pe izvoare bune și limpede expuse ceea ce înlesnea învățarea și reținerea lor”. El „n-a făcut parte din cler; i s-a părut că mai bine poate apăra Biserica, rămânând mirean... Era însă creștin practicant, cerceta slujbele bisericesti, se spovedea și se împărtășea”.³⁴

³¹ NICULAE M. POPESCU, *op. cit.*, p. 630.

³² Mormântul său, purtând nr. 97, se află în figura 83 a acestui cimitir. Este destul de simplu. Nu are placă de marmură sau piatră deasupra. În schimb este străjuit la cap de o cruce înaltă de marmură, fără nici o podoabă, fixată într-un postament de piatră. Pe fața dinspre mormânt crucea are săpat următorul text: „Nicolae Dobrescu profesor universitar, decedat la 10 iulie 1914, în etate de 39 ani. Rugați-vă pentru el”.

³³ NICOLAE IORGA, *†Nicolae Dobrescu*, în *Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe sud-orientale*, an. I, 1914, nr. 6, pp. 124-125.

³⁴ NICULAE M. POPESCU, *op. cit.*, p. 631. Aprecieri și regrete au venit în scris și din partea altor colaboratori și foști studenți. De pildă, Dumitru Furtună scria în paginile ziarului „Neamul Românesc” următoarele cuvinte elogioase: „Om cult, energic, de autoritate, având în urma sa greutăți mari, pe care le-a biruit, și o trudă fără seamăn, pusă în slujba științei, bucurându-se în timpul din urmă de mare vază în fața oamenilor noștri învățați, care îi admirau contribuțiile, de o reală valoare în domeniul obiectului său, Nicolae Dobrescu a înălțat din praf Istoria Bisericii Române la Facultatea de Teologie din București”, el fiind un „[...] următor real al școlii d-lui Iorga în istorie, care era pomenit de dânsul cu pietate”. Vezi D. FURTUNĂ, *Prof. Nicolae Dobrescu*, în *Neamul Românesc*, an. IX, nr. 28. Mai apoi, profesorul Toma G. Bulat, într-un cuprinzător studiu despre Facultatea de Teologie din București și despre profesorii ei, avea să consemneze: „Astfel s-a stins în plină putere de muncă cel care în scurta-i viață luminase multe unghere tănuite ale istoriei Bisericii românești. A fost unul din cei mai puternici lampadofori în hățișul trecutului nostru bisericesc”. Vezi T. G. BULAT, *op. cit.*, p. 1171. Vezi și P. G(ĂRBOVICEANU), *op. cit.*, pp. 383-386.

Dar profesorul Nicolae Dobrescu a rămas în amintirea celor care l-au cunoscut și ca un apărător al dreptății, căruia i-a plăcut întotdeauna adevărul, cinstea și corectitudinea, chiar dacă uneori s-a întâmplat să rămână să lupte singur. Același profesor Nicolae M. Popescu consemnează în medalionul său din 1954, închinat înaintașului său, două întâmplări care l-au avut în prim plan pe Nicolae Dobrescu. În prima, este vorba de primirea unui băiat de țăran la unul din seminarii, unde distinsul profesor era în comisie: „Băiatul, bun și vioi, era pe cale să fie înlăturat ca să se facă loc unuia mai slab, dar cu proptele multe și tari. N. Dobrescu nu cedează insistențelor, ba chiar amenință cu denunțarea cazului. Stăruința lui biruie. Tatăl băiatului, un țăran necunoscut lui Dobrescu, își ridică odrasla în brațe în mijlocul părinților și elevilor, strigând: «Trăiască dreptatea în țară!». Băiatul a ajuns om de carte și de caracter”. În cea de-a doua întâmplare, profesorul Nicolae Dobrescu, făcând parte dintr-o comisie pentru acordarea unei burse de istorie în străinătate, unde doi dintre membrii ei susțineau candidați fără merite dar sprijiniți din afară, el, singur, a susținut un candidat care nu avea alt sprijin decât meritele lui intelectuale și morale. Urmarea a fost aceasta: „[...] cu toată stăruința, Dobrescu nu biruie decât în parte, dar urmarea este că numai candidatul lui a ajuns om de temeinică cercetare istorică”.³⁵

Așa a fost și așa a rămas în memoria celor care l-au cunoscut distinsul profesor Nicolae Dobrescu, întâiul profesor de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București.

La scurt timp după trecerea sa la Domnul, respectându-i-se dorința, biblioteca sa a fost donată seminarului de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București,³⁶ fapt ce dovedește, încă o dată, atașamentul său față de acest seminar, „căruia îi dăduse viață și pe care îl condusesese cu deosebită competență”.³⁷

Mai târziu, după încercări nereușite de a se realiza un bust la mormântul său sau în cancelaria Universității din București, a fost creat „Fondul Nicolae Dobrescu”, care va reuși să păstreze vie în memoria profesorilor și a studenților amintirea vrednicului profesor Nicolae Dobrescu și din care vor fi premiate cele mai bune lucrări de seminar sau de licență din domeniul Istoriei Bisericii Române.³⁸

³⁵ NICULAE M. POPESCU, *op. cit.*, p. 631.

³⁶ Mai târziu, la 2 octombrie 1929, Consiliul Profesoral al Facultății de Teologie din București a aprobat suma de 50000 lei să se dea văduvei profesorului N. Dobrescu, pentru biblioteca rămasă de la acesta. Vezi T. G. BULAT, *op. cit.*, p. 1187.

³⁷ NICULAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, p. 579.

³⁸ Vezi IC. ȘT. GH. LEU, *Fondul „Nicolae Dobrescu”*, în BOR, an. XLI, 1923, nr. 14 (512), pp. 1065-1066. Vezi și NICULAE ȘERBĂNESCU, *op. cit.*, p. 579.

Opera³⁹

Deși s-a stins de tânăr, în plină activitate creatoare, totuși profesorul Nicolae Dobrescu a reușit să publice destul de mult pentru vremea sa. Lucrările sale sunt originale, bazate pe documente, pe care singur le-a descoperit.

I. Cărți, studii, articole:

1. *Un document referitor la Biserica din Oltenia în timpul ocupațiunii austriece*, copiat dintr-un manuscris intitulat *Beschreibung der österreichischen Wallachey (Descrierea Valahiei austriece)* din Muzeul Național din Budapesta, text german cu traducere română, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. XXVII, 1903-1904, nr. 7, pp. 749-754.
2. *Un arhiepiscop greco-catolic la românii din Ardeal*, în *BOR*, an. XXVII, 1903-1904, nr. 8, pp. 887-900.
3. *Un episcop românesc în secolele XI și XIII*, în *Convorbiri Literare*, an. XXXIX, 1905, nr. 5, pp. 575-576.
4. *M. Minuciu Felix, Apologia Octaviu*, traducere în românește, precedată de o schiță biografică și de un studiu critic, teză de licență, București, 1905, 76 + 2 p.
5. *Studii de Istoria Bisericii Române contemporane: I. Istoria Bisericii din România (1850-1895)*, București, 1905, 206 p.
6. *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române*, Institutul Tipografic „Luceafărul”, Budapesta, 1905, 82 + 2 p.
7. *Întemeierea mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară. Contribuțiuni la Istoria Bisericii Române*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1906, 128 p.
8. *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupațiunii austriece (1716-1739), cu 220 acte și fragmente inedite culese din arhivele din Viena*, Ed. Academiei Române, București, 1906, 385 p.
9. *Un memoriu al mitropolitului Atanasie*, în *CL*, an. XL, 1906, nr. 6, pp. 620-624 (publicat și în extras, București, 1906, 7 p.).
10. *Contribuțiuni la Istoria Bisericii Române în secolul al XV-lea*, București, 1907, 42 p. (extras din *CL*, an. XL, 1906, nr. 9, pp. 976-986; nr. 10, pp. 1042-1057; an. XLI, 1907, pp. 408-415).

³⁹ În cele ce urmează, vom utiliza listele bibliografice publicate de: Pr. Prof. NICULAE M. POPESCU, *Comemorări. Nicolae Dobrescu (1875-1914)*..., pp. 632-635; Pr. Prof. NICULAE ȘERBĂNESCU, *In memoriam: Prof. Nicolae Dobrescu (1874-1914)*..., pp. 580-582; Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, *Dobrescu Nicolae*, în *Dicționarul Teologilor Români*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 147-148, și Pr. Lector. Dr. ADRIAN GABOR, *Profesorul Nicolae Dobrescu (1874-1914)*, în *Studia Ecclesiastica. Contribuții în domeniul Istoriei Bisericești ale profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București (1881-1989)*, Ed. Bizantină, București, 2003, pp. 33-37.

11. *Episcopul Melchisedec* (schiță), București, 1907, 12 p. (extras din *CL*, an. XLI, 1907, pp. 978-987).
12. *Documente și regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu*, București, 1907, L + 434 + 2 p. (în colaborare cu Constantin Giurescu).
13. *Lecția de deschidere a cursului de Istoria Bisericii Române*, ținută în ziua de 3 noiembrie 1907, București, 1908, 19 p. (apărută inițial în *CL*, an. XLI, 1907, nr. 12, pp. 1121-1138, cu titlul *Istoria Bisericii Române*).
14. *O privire istorică asupra Calendarului bisericesc*, Vălenii de Munte, 1908, 13 + 3 p. (extras cu corecturi din *Calendarul Ligei*, 1908).
15. *Răspuns la memoriul episcopului Gherasim al Romanului*, București, 1909, 41 p. (semnează cu „Un laic iubitor de cele sfinte”, având colaborator pe profesorul Ioan Mihălcescu).
16. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, București, 1909, 19 p. (extras din *CL*, an. XLII, 1908, pp. 554-570).
17. *Rolul Bisericii în trecutul românesc*, București, 1909, 21 p. (publicat mai întâi în *CL*, an. XLIII, 1909, pp. 630-648).
18. *Defectuoșitatea alegerii mitropoliților și episcopilor la noi. Studiu istorico-critic*, București, 1909, 31 p. (publicat mai întâi în ziarul „Viitorul”).
19. *În chestia modificării Legii Sinodului. Lămuriri canonic-istorice asupra Sinodului și asupra organizațiunii bisericești din Biserica Ortodoxă*, București, 1909, 48 p. (articole retipărite, cu unele modificări, din ziarul „Viitorul”, București, 1909).
20. *Mitropolitul Anania*, în *Păstorul Ortodox*, an. VIII, 1909, pp. 400-415 (studiul este nesemnlat, dar este atribuit de către istorici lui Nicolae Dobrescu).
21. *O influență a organizării bisericești a lui Șaguna*, în *Revista Ortodoxă*, an. III, 1909, nr. 9-10, pp. 422-425.
22. *O propagandă religioasă*, în *Revista Ortodoxă*, an. III, 1909, nr. 11-12, pp. 485-488.
23. *Bibliografie*, în *BOR*, an. XXXIII, 1909-1910, nr. 10, pp. 1190-1193.
24. *Din Istoria Bisericii Române. Secolul al XV-lea. Studiu istoric*, București, 1910, 178 p. (extras din *BOR*, an. XXXIII, 1909-1910, nr. 8, pp. 938-942; nr. 9, p. 1033-1050; nr. 10, pp. 1130-1140; nr. 11, pp. 1281-1291; nr. 12, pp. 1355-1396, și an. XXXIV, 1910-1911, nr. 1, pp. 37-47; nr. 2, pp. 144-156; nr. 5, pp. 540-574; nr. 6, pp. 674-688; nr. 7, pp. 796-806; nr. 8, pp. 931-942; nr. 9, pp. 939-953).
25. *Reprezentanții a două curente în Biserica din țara Românească la începutul secolului XVI: patriarhul Nifon, mitropolitul Maxim, mitropolitul Macarie*, în *CL*, an. XLIV, 1910, nr. 2, pp. 348-364.

26. *Viața și faptele lui Antim Ivireanul, mitropolitul Ungrovlahiei*, București, 1910, 120 p.
27. *Cântece voinicești și ostășești*, Biblioteca Societății „Steaua”, București, 1911.
28. *Biserica din Basarabia de la 1812 până la 1912*, în *CL*, an. XLVI, 1912, nr. 5, pp. 500-505.
29. *Despre Biserica din Basarabia*, în *Revista Ortodoxă*, an. I, 1912-1913, nr. 1-2, pp. 32-36.
30. *Despre Biserica Bucovinei (Pretențiile rutenilor)*, în *Revista Ortodoxă*, an. I, 1912-1913, nr. 3-4, pp. 123-127.
31. *Episcopia greco-maghiară*, în *Revista Ortodoxă*, an. I, 1912-1913, nr. 5-6, pp. 170-177.
32. *Episcopie nouă în Dobrogea sau transformarea unei episcopii existente?*, în *Revista Ortodoxă*, an. II, 1913-1914, nr. 1, pp. 6-9.
33. *Posturi de conferențieri la Facultatea de Teologie*, în *Revista Ortodoxă*, an. II, 1913-1914, nr. 1, pp. 18-21.
34. *Biblia în românește. Cum ar trebui editată azi*, în *Revista Ortodoxă*, an. II, 1913-1914, nr. 2, pp. 38-41.
35. *Chestia bisericească în Bucovina în timpul din urmă*, în *Revista Ortodoxă*, an. II, 1913-1914, nr. 3, pp. 76-82.
36. *Organizarea Bisericii bulgărești*, în *BOR*, an. XXXVIII, 1914-1915, pp. 468-483.

II. Manuale, cursuri, conferințe:

1. *Introducerea creștinismului la români*, prelegere ținută la Universitatea populară din Vălenii de Munte, iulie 1909, publicată în broșura *Cursurile de vară din Vălenii de Munte. Anul al II-lea (1909)*, Vălenii de Munte, Ed. Tipografiei Neamul Românesc, 1910, pp. 93-125.
2. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, sec. XIV-XIX*, curs litografiat, București, 1911-1912, 1505 p.
3. *Istoria Bisericii Române pentru clasa a VI-a secundară*, București, 1912, 144 p. (ed. a II-a, 1921, 128 p., revăzută de prof. I. Mihălcescu; ed. a III-a, 1923; ed. a IV-a, 1926).
4. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române întocmită pentru clasa a VII-a de seminar*, Vălenii de Munte, 1912, 267 p. (ed. a II-a, 1923, 286 p.).
5. *Timpul și împrejurările creștinării noastre*, conferință ținută la 12 decembrie 1912, în vol. *Pentru mințile și inimile ostașilor noștri. Conferințe ținute elevilor școalelor militare de infanterie*, Ed. Revistei Infanteriei, 1912, pp. 25-42.
6. *Istoria Bisericească de la 1054 până astăzi întocmită conform programei în vigoare pentru clasa VI de seminar*, București, 1914, 416 p. (apărută ulterior – cu mici adaosuri – sub numele lui Ioan Mihălcescu).

7. *Curs de Istoria Bisericii Române*, prelegeri litografiate de Marin C. Popescu, București, 1911-1912 și 1913-1914.
8. *Istoria Bisericii Române*, revăzută și adaptată programei pentru clasa a IV-a normală de I. Mihălcescu, București, 1926, 82 p.

III. Cronică bisericească (externă):

1. *Cronică bisericească externă*, în *BOR*, an. XXXIII, 1909-1910, nr. 8, pp. 943-946; nr. 9, pp. 1071-1072; nr. 10, pp. 1179-1182; nr. 12, pp. 1416-1428.
2. *Cronică bisericească externă*, în *BOR*, an. XXXIV, 1910-1911, nr. 1, pp. 111-115; nr. 4, pp. 472-474, nr. 5, pp. 597-599; nr. 6, pp. 708-710.
3. *Apropiere între Patriarhie și Exarhatul bulgar*, în *Păstorul ortodox*, an. X, 1911, pp. 177-182.
4. *Noua lege sinodală a Bisericii sârbești din Carlovitz*, în *Revista Ortodoxă*, an. I, 1912-1913, nr. 5-6, pp. 196-199.
5. *Noua lege a clerului de mir din Muntenegru*, în *Revista Ortodoxă*, an. I, 1912-1913, nr. 5-6, pp. 199-200.
6. *Concurs la ocuparea parohiilor pentru Serbia*, în *Revista Ortodoxă*, an. I, 1912-1913, nr. 5-6, pp. 200-201.
7. *Propaganda ortodoxă în Japonia: Nicolae Japonski*, în *Revista Ortodoxă*, an. I, 1912-1913, nr. 5-6, p. 201.
8. *Grecia: propunerea de a supune Biserica din Grecia Patriarhiei de Constantinopol*, în *Revista Ortodoxă*, an. II, 1913-1914, nr. 2, pp. 56-57.
9. *Întinderea jurisdicției Patriarhiei de Alexandria*, în *Revista Ortodoxă*, an. II, 1913-1914, nr. 2, p. 57.
10. *Între grecii și arabii din Patriarhia Ierusalimului*, în *Revista Ortodoxă*, an. II, 1913-1914, nr. 2, p. 57.

IV. Recenzii:

1. *Netzhammer Raymund, Axiopolis. Ein Besuch in einer Martyrerstadt (Netzhammer Raymund, Axiopolis. O vizită într-un oraș martiric)*, în *CL*, an. XLII, 1908, nr. 6, pp. 614-615.
2. *Raymund Netzhammer, Der Bau der rumänisch-unierten Kirche in Bukarest 1910 (Raymund Netzhammer, Construcția bisericii române unite în București 1910)*, în *BOR*, an. XXXIII, 1909-1910, nr. 10, pp. 1190-1193.

Concluzii

Profesor suplinitor (1906) și agregat definitiv (1907), Nicolae Dobrescu este primul profesor titular de Istoria Bisericii Române al Facultății de Teologie din București (1911-1914).

Deși s-a stins de tânăr (10 iulie 1914), în plină activitate creatoare,

totuși profesorul N. Dobrescu a reușit să lase posterității o operă istorică trainică și valoroasă, bazată pe izvoare inedite, privind mai ales începuturile organizării noastre bisericesti (secolele XIV-XV).

Rodnica sa activitate universitară, concretizată îndeosebi prin muncă stăruitoare cu studenții, prin publicarea de studii istorice originale, dar și prin publicarea de manuale școlare, i-a adus recunoașterea academică, el fiind ales, în anul 1913, membru corespondent al Academiei Române.

ANEXĂ

Nicolaș Jodan d. marilor

Din anul una mie opt sute șaptezeci și patru luna
 Iulie ziua dămăbici și opt ora opt și jumătate
 Actul de naștere al d. Nic. Nicolae în secolul barbatului
 cu tatăl său în C. Celeiu la casa părintească din strada
 Celeiu, fiu al d. Nic. Dobruș și deaconu în vârstă de
 34 de mese și plugar cu locuința în C. Celeiu și ad
 maria Dobruș și deaconu, în vârstă de 24 de
 mese și plugar cu locuința în Celeiu, după bella
 tunea făcută de total care neau înfățișat
 în ziua marilor d. Nic. Maria în vârstă de
 40 de mese și plugar cu locuința în C. Celeiu
 al doilea marilor d. Nic. Cozma și deaconu în vâ
 sta de 32 de mese și plugar cu locuința în C. Celeiu
 urmându-mă marilor d. Nic. Cutoș și deaconu
 care au sub ochii mei și sunt după ce li s-a
 petot supremu cu noi și cu de la oraș
 după lege de noi și cu c. Primar C. Celeiu
 și oficiu d. Nic. civil marilor, mare și stă
 seria d. Jodan și deaconu d. Jodan (1874)

1. Dan marilor
 1. Cozma și Cozma marilor
 ofițerul stărilor d. Jodan

Arhivele Naționale, Serviciul Județean Olt, Dosar nr. 7/1874 (Primăria comunei Celeiu, Registrul stării civile – născuți, căsătoriți și morți, pe anul 1874), fila 92 (Actul de naștere nr. 40, din 28 iulie 1874).

ZUSAMMENFASSUNG: *Professor Nicolae Dobrescu: wichtiger Vertreter des rumänischen theologischen Universitätsunterrichtswesens*

In der Geschichte des rumänischen theologischen Unterrichtswesens spielt Professor Nicolae Dobrescu (1874-1914) eine besondere Rolle.

Nicolae Dobrescu wurde 1906 Stellvertretender Lehrer und 1907 endgültiger Aggregé. Seit 1911 wurde er zum ersten Ordinarius für Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche an der Theologischen Fakultät in Bukarest (1911-1914).

Dank seiner fruchtbaren Universitätstätigkeit, die in der Veröffentlichung von originellen Studien im Bereich der Kirchengeschichte und in der pädagogischen Arbeit mit den Studenten bestand, wurde er 1913 zum Mitglied der Rumänischen Akademie und dann der „Liga Culturală“ (des „Kulturellen Verbands“) gewählt.

**„LAUDA ÎN DOMNUL - ÎNGĂDUITĂ ȘI LAUDA OPRITĂ”
ÎN EPISTOLA CĂTRE FILIPENI A SFÂNTULUI
APOSTOL PAVEL (4, 13) ȘI ÎN REGULILE MICI ALE
SFÂNTULUI VASILE CEL MARE (ÎNTREBAREA 247)**

Pr. Dr. CLAUDIU PORNEALĂ,
Consilier cultural, Mitropolia Olteniei

Cuvinte cheie: *lauda îngăduită/oprită, slava deșartă, îndestulat, a mulțumi, rugăciune*

Keywords: *permitted/rejected boastfulness, short-term monk rules, humbleness, pride*

Filipeni 4, 10-14 :

10. Ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως ὅτι ἤδη ποτὲ ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε ἡκαιρεῖσθε δέ

10. M-am bucurat mult în Domnul, că a înflorit iarăși purtarea voastră de grijă pentru mine, precum o și aveți, dar v-a lipsit prilejul.

11. οὐχ ὅτι καθ' ὑστέρησιν λέγω ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι

11. N-o spun ca și cum aș duce lipsă, fiindcă eu m-am deprins să fiu îndestulat cu ceea ce am.

12. οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι οἶδα καὶ περισσεύειν· ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι·

12. Știu să fiu și smerit, știu să am și de prisos; în orice și în toate m-am învățat să fiu și sătul și flămând, și în belșug și în lipsă.

13. πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ.

13. *Toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește.*

14. πλὴν καλῶς ἐποιήσατε συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει

14. Însă bine ați făcut că ați împărțășit cu mine necazul.

Întrebarea 247:¹ Scriptura spune: „nu vă lăudați și (cuvinte) trufașe să nu graiți” (I Regi 2, 3); iar Apostolul uneori mărturisește: „ceea ce zic, în starea aceasta de lăudăroșenie, nu zic după Domnul, ci ca din nebunie” (II Cor. 11, 17); și iarăși: „am ajuns la nebunia de a mă lăuda” (II Cor. 12, 11), deci, **care este lauda în Domnul (îngăduită) și care este cea oprită?** (Τὶ ἔστιν ἢ ἐν κυρίῳ καύχησις καὶ τίς ἢ ἀπηγορευμένη)².

Răspuns: Obiecția, după nevoie, a Apostolului față de patimi este clară. Căci el nu spune acestea ca să se recomande pe sine, ci să doboare îndrăzneala trufiei și mândria unora. Iar lauda în Domnul este când cineva nu-și atribuie sieși faptele lui bune, ci Domnului (II Cor. 10, 17), zicând: „toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește” (πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ)³ (*Filip. 4, 13*); iar (lauda) oprită ar avea un înțeles dublu, sau potrivit cu aceasta: „păcătosul se fâlește cu poftile sufletului său” (Ps. 9, 23) și cu aceasta: „ce se fâlește cu răutatea cel puternic?” (Ps. 51, 1) sau potrivit cu aceasta: „toate faptele lor le fac, ca să fie văzute de oameni” (Matei 23, 5), dorind să fie lăudați pentru toate câte fac, ca și cum să fie lăudați de înseși (lucrurile) cele făcute. Unii ca aceștia ar putea fi și hoți de cele sfinte (ierosili), însușindu-și cele dăruite lui Dumnezeu și răpind pentru ei slava datorată lui Dumnezeu.

Argument

Am ales această temă întrucât, atât Sfântul Apostol Pavel, prin versetele de mai sus, din capitolul al patrulea al *Epistolei către Filipeni*, dar și Sfântul Vasile cel Mare, în opera sa *Regulile Mici*, ne îndeamnă să urmăm un mod autentic de viață, în așa fel încât să lucrăm și întreaga noastră ființă să împlinescă toate întru Hristos Domnul, ba chiar să îndure toate, fiind încredințați pe deplin că Dumnezeu ne-a creat puternici pentru a rezista în ispite și necazuri și pentru a le putea birui cu puterea jertfei Sale. Într-adevăr, Sf. Apostol Pavel, după ce ne încredințează că el s-a deprins să fie îndestulat cu ceea ce are, s-a smerit asemenea Mântuitorului și s-a învățat atât sătul sau în belșug dar și flămând sau în lipsă, deci s-a bucurat întru Domnul fără a depinde de circumstanțe, atribuie această putere-tărie Mântuitorului Hristos: „Toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește” (v. 13).

Pe acest verset, al treisprezecelea, insistă și Sf. Vasile cel Mare în opera sa ascetică intitulată *Regulile Mici*, unde, în întrebarea 247, face

¹ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri, partea a II-a, Asceticele. Regulile monahale mici. Întrebarea 247*, în colecția PSB 18, Traducere, introducere, indici și note de Iorgu D. Ivan, Ed. IBMBOR, București, 1989, pp. 422-423.

² BASILIUS MAGNUS, *Regulas Brevius Tractatus*, în *Patrologiae, Cursus Completus*, J.P. Migne, Tomus 31, col. 1073, Întrebarea 247 (smz 1).

³ H KAINH DIAQHKH, Aqhnaï, 1967.

deosebire între *lauda în Domnul* (cea îngăduită) și lauda oprită. Deci, Sfântul Vasile, în răspunsul dat la această întrebare, îngăduie lauda în Domnul, reluând același verset 13 din Sf. Pavel: „*Iar lauda în Domnul este când cineva nu-și atribuie sieși faptele lui bune, ci Domnului* (II Cor. 10, 17), zicând: „*toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește*” (πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ) (*Filip. 4, 13*)”

1. Sfântul Vasile cel Mare. Scurtă biografie. Regulile mici

Sfântul Vasile cel Mare se naște în anul 329 sau 330, din părinții Vasile și Emilia. Se cobora dintr-o familie nobilă și bogată din Pont. În timpul persecuției lui Maximin (305-313), bunicul Sfântului Vasile și soția lui Macrina – care fusese ucenica Sfântului Grigorie Taumaturgul – au trebuit să-și părăsească toate averile și s-au refugiat în munții Pontului. Însă, sfârșindu-se persecuția, în anul 313, bunicii Sfântului Vasile s-au întors la casele lor și și-au recăpătat și libertatea și averile ce le fuseseră confiscate. Au avut doi copii: Grigore, care a fost episcop într-un oraș din Capadocia și Vasile, tatăl Sfântului Vasile cel Mare. Tatăl Sfântului Vasile a fost avocat și profesor de retorică, „profesor obștesc al virtuții”,⁴ așa cum îl recunoștea întreg Pontul și cum îl caracterizează Sfântul Grigorie de Nazianz, iar mama, fiică de mucenic, a dat Bisericii patru sfinți: Macrina cea tânără, Vasile, Grigorie și Petru. Sufletul tânărului Vasile, încă din copilărie, a fost format de Macrina, bunica lui și Emilia, mama sa. Primele elemente ale formării culturale le-a primit, evident, de la tatăl său, apoi și-a continuat studiile la școlile din Cezareea, Constantinopol și Atena. La Atena îl întâlnește pe Sfântul Grigorie de Nazianz, cu care leagă o frumoasă prietenie. De la Sfântul Grigorie aflăm despre cursurile pe care le-a urmat Sfântul Vasile: retorica, gramatica, regulile povestirii, legile metricii și ale poeziei, filozofia, dialectica, astronomia, geometria, matematica și medicina.

După o ședere de patru-cinci ani în Atena, în anul 356, Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie se hotărăsc să se întoarcă acasă în Cezareea Capadociei. Întors acasă, Sfântul Vasile n-a mai găsit în viață pe Macrina, bunica sa, nici pe tatăl său, ci numai pe mama sa Emilia, pe Macrina, sora lui cea mai mare, care în urma morții logodnicului ei se hotărâse să se consacre vieții duhovnicești și pe Petru, fratele cel mai mic, pentru că fratele său Naucratie se călugărise, iar cele patru surori se măritaseră.⁵ Rămâne, apoi, pentru doi ani în orașul său pentru a preda retorica. „*În această perioadă, scrie fratele său, Sfântul Grigorie al Nisei, tânărul Vasile adesea se umfla și se înfumura,*

⁴ SFANTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea întâia*, în colecția PSB 17, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1986, pp. 7-9.

⁵ IBIDEM, p. 14.

în urma succeselor repurtate ca profesor de retorică, de pe urma învățaturii celei din afară, ba se uita peste umăr și la dregătoriile mai înalte și se credea mai presus chiar decât slujbașii cei mai străluciți”.⁶

Macrina, sora sa îl avertizează pe Vasile, fratele ei, de drumul alunecos pe care mergea și îl sfătuiește să lase la o parte mândria și învățătura lumească și trecătoare. Glasul Evangheliei îl trezește din visul său academic plin de slava lucrurilor trecătoare ale acestei lumi, încât părăsește catedra de retor din Cezareea, împarte averile la săraci și, după ce se botează, cercetează pe atleții pustiei din Alexandria, Egipt, Palestina, Siria și Mesopotamia. Acești monahi îi arătară un mod de viață diferit de cel trăit de Vasile până în acel moment. Erau oameni care suportau frigul, foamea și setea ținând totdeauna sufletul lor nerobit și aproape de Dumnezeu în aceste împrejurări. Sfântul Vasile îi admiră pentru înfrânarea vieții lor, răbdarea lor în ostenele, stăruința lor în rugăciuni, post și priveghere și dorește să îi urmeze.⁷

Nu vom insista mai mult asupra biografiei Sfântului Vasile, însă, ne vom opri asupra unui aspect particular necesar în studiul nostru: dorința de a îmbrățișa viața monahală și împrejurările în care își scrie opera sa ascetică *Regulile monahale mari și mici*. După ce renunță la catedra de retorică, dorește să imite viața ascetică trăită de monahii pe care îi cercetează în călătoria sa. Așadar urmează întocmai sfatul Mântuitorului din Sfânta Evanghelie despre desăvârșire: împarte restul averilor sale săracilor și se retrage în Pont, pe malul râului Iris, într-o localitate numită Anesi, nu departe de Neo-Cezareea, în căutarea liniștii sufletești, (ἡσυχία) localitate unde mama sa Emilia și sora sa Macrina întemeiaseră o mănăstire de călugărițe. Sfântul Vasile s-a stabilit pe celălalt țărm al râului Iris, în fața mănăstirii maicii sale și a înființat și el o mănăstire de călugări. Aici scrie, în anul 358, alături de prietenul său Sfântul Grigorie de Nazianz, *Filocalia*, o antologie din scrierile marelui gânditor alexandrin Origen. Sfântul Vasile continuă să scrie opere morale, dogmatice, apologetice, ascetice și exegetice. Între cele mai cunoscute amintim: *De iudicio*, *Adversus Eunomium*, *De Spiritu Sancto*, *De Baptismo*, *anaforaua Sfintei Liturghii*, *Cuvânt către tineri*, *Omilii la Hexaimeron* etc.

Pentru monahii care trăiau în această mănăstire întocmește reguli de viațuire: *Reguli mari* și *Reguli mici* și alte lucrări ascetice, care au ajuns mai târziu reguli de viațuire pentru întreg monahismul ortodox.

Aceste reguli se prezintă ca *întrebări și răspunsuri* și se pare că așa

⁶ IBIDEM, p. 15; APUD, *Viața fericitei Macrina*, Traducere de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1947, p. 17.

⁷ IBIDEM, p. 16; Cf. *Epistola 223*, PG 32, 824.

au fost cunoscute înainte⁸ și notate de copiiști, care lămuresc învățătura de credință sau anumite probleme legate de viața monahală.

Regulile mari sunt alcătuite din 55 de capitole lungi (κατὰ πλάτος) și reprezintă o adevărată „cateheză sistematică”,⁹ în timp ce *Regulile mici* (κατ’ ἐπιτομήν) sunt o culegere de întrebări și răspunsuri orale, transcrise de copiiști, așa cum au fost auzite, fără corecturi, adăugiri sau intervenții ulterioare pentru modificarea textului. Conțin răspunsuri exegetice la întrebări despre probleme concrete trăite în viața cotidiană; ele reprezintă nu numai o mărturie incontestabilă de valoare istorică, dar și o sinteză a înțelepciunii scripturistice.

Un lucru, foarte important de subliniat, este că Sfântul Vasile răspunde la unele întrebări în baza experienței sale. Este și cazul *întrebării 247* din *Regulile mici* pe care o vom analiza în cele ce urmează. În perioada în care predă retorica, amintește fratele său, Sfântul Grigorie al Nisei, „*adesea se lauda și se mândrea pentru succesele sale*”. Referindu-se la lauda oprită sau neîngăduită, adică la slava deșartă, este posibil ca Sfântul Vasile să fi răspuns la această întrebare monahilor din mănăstire în mod direct, dar și-a răspuns și sieși indirect, amintind cum sora sa considerase mândria și lauda de sine un drum pe care se poate aluneca ușor spre ispită; acest moment de convertire constituie o decizie importantă în viața Sfântului Vasile, aceea de a îmbrățișa viața monahală.

3. Filipeni 4, 13: textul și contextul

În continuare, în urma exegezei textului scripturistic de mai sus, vom sublinia câteva aspecte importante, necesare pentru comentariul patristic. Sfântul Apostol Pavel, oprindu-se pentru a alina dorința sufletească a filipenilor, ne explică în ce împrejurări și cu ce stare sufletească a acceptat ajutorul lor: nu fără prețuire, nici cu lăcomie, însă cu bucurie pentru prietenescul φρονεῖν (purtare de grijă).

Cuvântul grecesc αὐτάρκης, pe care îl traducem *îndestulat*, este cuvântul pe care îl foloseau stoicii pentru a-și exprima propria doctrină: omul, în orice împrejurare trebuie să fie mulțumit și cu ajutorul voinței sale, să reziste oricărei încercări. «Beatus est praesentibus, qualiacunque sunt, contentus» (Seneca: *De Vita Beata*, 6).¹⁰ Însă, Sfântul Pavel nu este îndestulat în sens stoic; este îndestulat și întărit prin puterea lui Hristos (II Cor. 3, 5). Am putea spune că Sfântul Pavel a învățat în orice împrejurare „secretul” de a fi mulțumit. Verbul μεμύημαι este sacru și este rostit în cadrul

⁸ BASILIO DI CESAREA, *Opere Ascetice*, a cura di Umberto Neri, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980, p. 18.

⁹ IDEM, p. 20.

¹⁰ JOACHIM GNILKA, *La Lettera ai Filipessi*, Paideia Brescia Editrice, 1970, p. 289.

inițierilor în misterele grecești. Apostolul Pavel în toate s-a învățat, s-a inițiat și pe toate le poate, nu numai pe cele menționate (*Știu să fiu și smerit, știu să am și de prisos; în orice și în toate m-am învățat să fiu și sătul și flămând, și în belșug și în lipsă*); însă *toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește (Filipeni 4, 12-13)*. Nu „prin intermediul lui Hristos”, ci „în Hristos”, ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ, pentru că apostolul Pavel trăiește în Hristos, nu mai este el cel care trăiește, ci Hristos trăiește în el (Galateni 2, 20).

Înainte de a trece la analiza întrebării 247 din Regulile mici ale Sfântului Vasile, ne punem și noi o întrebare despre Sfântul apostol Pavel. Cunoaștem două stări dominante în viața sa: sărăcia și îndestularea și în ambele împrejurări s-a deprins: s-a învățat să fie flămând, însă, chiar și sătul fiind, nu a uitat să fie smerit. Oare Sfântul Pavel era un ascet care știa să-și domine în mod deosebit instinctele? Nu este nici un dubiu în faptul că Sfântul Pavel era plin de vitalitate și de puterea voinței sale. Însă izvorul din care izvorăște puterea voinței sale este Hristos. Apostolul știe că slăbiciunea sa este instrumentul de care se folosește Hristos pentru a-și manifesta puterea Sa.

4. Întrebarea 247 din Regulile mici ale Sfântului Vasile cel Mare:

a) Întrebarea

Deci, care este lauda în Domnul (îngăduită) și care este cea oprită? (Τὶ ἔστιν ἢ ἐν κυρίῳ καύξησις καὶ τίς ἢ ἀπηγορευμένη)

Înainte de această întrebare, găsim patru versete din Vechiul și Noul Testament, ca un fel de introducere, apoi însăși întrebarea, după care urmează răspunsul, pe de o parte referitor la lauda permisă, aceea în Domnul, care include și versetul 13 din capitolul 4 al Epistolei către Filipeni, deja cunoscut, iar, pe de altă parte, răspunsul referitor la lauda interzisă. Răspunsul alătură alte cinci versete din Vechiul și Noul Testament, după care urmează o concluzie a Sfântului Vasile.

Introducerea acestei întrebări începe cu un verset din Vechiul Testament: „Nu vă lăudați și cuvinte trufașe să nu iasă din gura voastră, căci Domnul este Dumnezeu al toată cunoștința și lucrurile la Dânsul sunt cântărite” (I Regi 2, 3), care este sintetizat astfel: „nu vă lăudați și (cuvinte) trufașe să nu grăiți”. Sunt cuvintele pe care regele David le rostește către fiul său Solomon, atunci când își simte sfârșitul, încredințându-i ultimele sfaturi, anume, de a împlini poruncile lui Dumnezeu, căci ascultarea de Dumnezeu ne va aduce cununa și gloria de care avem nevoie.

Apoi și Sfântul Pavel, vorbind despre suferințele sale ar avea motive de laudă, însă afirmă: „Ceea ce grăiesc, nu după Domnul grăiesc, ci ca în neînțelepție, în această stare de laudă” (οὐ κατὰ κύριον λαλῶ ἀλλ’ ὡς ἐν

ἀφροσύνη, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς **καυχήσεως**.) (II Cor. 11, 17). Adică, explică apostolul Pavel, în versetul următor (v. 18), că mulți se laudă pentru motive pur omenești, pentru trup: „*Deoarece mulți se laudă după trup, mă voi lauda și eu*” (ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται **κατὰ σάρκα**, κἀγὼ **καυχήσομαι**). Însă această laudă **κατὰ σάρκα** nu este plăcută înaintea Domnului. Cel ce se laudă după trup este fără de minte, arată apostolul: „*M-am făcut ca unul fără minte, laudându-mă*” (II Cor. 12, 11). Însă, apoi, apostolul permite lauda, dar numai aceea în Domnul: „*Iar cel ce se laudă, în Domnul să se laude*” (Ὁ δὲ καυχώμενος **ἐν κυρίῳ** καυχάσθω.) (II Cor. 10, 17), așa cum găsim și la profetul Ieremia 9, 23-24: „*Așa zice Domnul: Să nu se laude cel înțelept cu înțelepciunea sa, să nu se laude cel puternic cu puterea sa, nici cel bogat să nu se laude cu bogăția sa; Ci de se laudă cineva, să se laude numai cu aceea că pricepe; și Mă cunoaște că Eu sunt Domnul, Cel ce fac milă și judecată și dreptate pe pământ, căci numai aceasta este plăcut înaintea Mea, zice Domnul*”.

În această introducere, deja Sfântul Vasile ne oferă în mare parte răspunsul la întrebarea ce urmează, deosebind între lauda în Domnul și lauda neîngăduită. Așadar întrebarea concludă această introducere (prin conjuncția conclusivă „deci”) și, în același timp, deschide comentariul patristic, răspunsul: *Deci, care este lauda în Domnul (îngăduită) și care este cea oprită?*

b) Răspunsul:

Răspunsul cuprinde motivul și scopul pentru care Sfântul Vasile răspunde monahilor din mănăstirea Anesi. Obiecția apostolului față de patimi este clară. Căci el nu spune acestea ca să se recomande pe sine, ci să doboare îndrăzneala trufiei și mândria unora. Urmându-l întru totul pe Sfântul apostol Pavel, Sfântul Vasile ne arată că lauda în Domnul este când cineva nu-și atribuie sieși faptele lui bune, ci Domnului (II Cor. 10, 17), zicând: „*toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește*” (πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ) (*Filip. 4, 13*).

Iată-ne ajunși la punctul forte al analizei noastre. Avem puterea lui Dumnezeu care lucrează în noi, o putere care ne ajută în orice încercare. Avem făgăduința lui Dumnezeu că va fi cu noi până la sfârșitul veacului. Cu alte cuvinte avem tot ce ne trebuie, o putere care poate converti lauda noastră, gândită de unele persoane ca un merit personal, în lauda cea îngăduită, aceea întru Domnul.

Am subliniat că Pavel era mulțumit sau îndestulat în orice împrejurare cu ajutorul lui Hristos care-l întărea. Însă puterea lui Hristos nu este limitată; ea nu se oferă numai unei categorii privilegiate de credincioși. Hristos întărește orice om cu adevărat credincios. Sfântul apostol Pavel

vorbea adesea despre aceasta. Așadar voi adăuga câteva versete pentru a explica mai bine textul de la *Filipeni 4, 13*:

În *I Timotei 1, 12*, Sfântul Pavel mulțumește Celui ce îl întărește, Iisus Hristos: „*Mulțumesc Celui ce m-a întărit, lui Hristos Iisus, Domnul nostru, că m-a socotit credincios și m-a pus să-I slujesc*”

În *Efesenii 1, 17-19*, apostolul Pavel se roagă pentru credincioși. Printre altele se roagă ca Dumnezeu să le lumineze mintea pentru a înțelege puterea lui Dumnezeu care lucrează în ei: „*Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înțelepciunii și al descoperirii, spre deplina Lui cunoaștere, și să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii Lui, în cei sfinți, și cât de covârșitoare este mărimea puterii Lui față de noi, după lucrarea puterii tăriei Lui, pentru noi cei ce credem*”.

În alte locuri apostolul laudă puterea lui Dumnezeu care lucrează în cei credincioși: „*Iar Celui ce poate să facă, prin puterea cea lucrătoare în noi, cu mult mai presus decât toate câte cerem sau pricepem noi, Lui fie slava în Biserică și întru Hristos Iisus în toate neamurile veacului veacurilor. Amin!*” (*Efesenii 3, 20-21*).

„*Spre aceasta mă și ostenesc și mă lupt, potrivit lucrării Lui, care se săvârșește în mine cu putere*” (*Colosenii 1, 29*).

Așadar, faptele bune pe care le săvârșim nu trebuie să ni le atribuim nouă în totalitate ci și lui Dumnezeu, pentru că orice faptă bună pe care omul o săvârșește este sinergică sau teandrică, este o lucrare împlinită de către două persoane, omul și Dumnezeu care este Persoană, prin efortul nostru personal și harul lui Dumnezeu care pătrunde întreaga noastră ființă cu energiile Sale necreate. Deci, cine se laudă, în Dumnezeu, Cel ce ne dă putere, să se laude!

În ceea ce privește lauda oprită, observăm în comentariul patristic o dublă explicație, prin textele scripturistice pe care le găsim deopotrivă în Vechiul și Noul Testament. „*Când se mândrește necredinciosul, se aprinde săracul; se prind în sfaturile pe care le gândesc. Că se laudă păcătosul cu poftele sufletului lui*” (*Ps. 9, 23-24*). Este un păcat, așadar, să te lauzi de unul singur cu patimile tale, sau cu puterea ta care devine rea și violentă fără bunătatea lui Dumnezeu: „*Ce te fâlești întru răutate, puternice? Fărădelege toată ziua, nedreptate a vorbit limba ta; ca un brici ascuțit a făcut viclesug* (τί ἐγκαισχᾶ ἐν κακίᾳ ὁ δυνατός ἀνομίαν ὄλην τὴν ἡμέραν). *Vedeau-vor dreptii și se vor teme și de el vor râde și vor zice: «Iată omul care nu și-a pus pe Dumnezeu ajutorul lui, Ci a nădăjduit în mulțimea bogăției sale și s-a întărit întru deșertăciunea sa»*” (*Ps. 51, 1-2, 5-6*).

Sfântul Vasile continuă să ne lămurească de ce lauda de sine pentru faptele săvârșite este oprită, aducându-ne înaintea exemplul fariseilor care fac orice ca să fie văzuți de oameni: „*Toate faptele lor le fac ca să fie priviți de*

oameni; căci își lășesc filacteriile și își măresc ciucurii de pe poale” (Matei 23, 5). Mântuitorul Hristos îi mustră pentru această laudă de sine „Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici!” (Matei 23, 13) și îi numește „nebuni și orbi” (Matei 23, 17).

În concluzie, Sfântul Vasile cel Mare îi numește pe cei ce se laudă pentru faptele bune săvârșite hoți de cele sfinte (ierosili), pentru că unii ca aceștia își însușesc cele dăruite de Dumnezeu și răpesc pentru ei slava datorată lui Dumnezeu.

Concluzii:

După ce am analizat textele din Epistola către Filipeni a Sfântului apostol Pavel și din Regulile mici ale Sfântului Vasile cel Mare, nădăjduind că am dobândit o viziune sintetică a celor două aspecte care converg în unitate, pe de o parte, aceeași putere a lui Hristos (ἐνδυναμοῦντι) care se sălășluiește înlăuntru nostru pentru a fi mulțumiți și bucuroși în orice împrejurare, asemenea apostolului Pavel, îndestulat mereu, independent de circumstanțe și, pe de altă parte, pentru a înțelege lauda cea îngăduită din Regulile mici ale Sfântului Vasile, trebuie să transpunem în actualitate miezul analizei pe care am expus-o. Fără această transpunere în actualitate, analiza noastră ar rămâne informativă și nu formativă, pentru că rolul puterii (δύναμις) lui Hristos nu este numai acela de a fi cunoscută, ci și acela de a fi trăită, experiată.

Este foarte important să nu depindem de împrejurări, cu ajutorul energiilor necreate pe care le primim în dar de la Hristos încă de la botez. *A te lăuda*, după cum am învățat de la Sfântul Vasile în textul analizat, nu este numai un păcat, fiindcă nu atribuim lui Dumnezeu ajutorul pentru săvârșirea faptelor bune, ba chiar este de-a dreptul un sacrilegiu. Mândria este păcatul pentru care a căzut Lucifer din cer și a devenit înger rău; este păcatul protopărinților noștri Adam și Eva și va fi păcat și decădere pentru acei oameni care nu înțeleg că acest fel de laudă (καύχησις) nu este permis, nu este de la Dumnezeu.

Așadar, starea apostolului Pavel, de îndestulare și mulțumire, indiferent de împrejurări, poate fi actuală și provocatoare pentru societatea contemporană, societate în care fiecare om încearcă să fie mulțumit. Viața însăși este o căutare continuă pentru găsirea celui Ceva care poate într-adevăr mulțumi și toți caută ceva care să mulțumească sufletul lor.

Puterea lui Dumnezeu lucrează continuu în noi, oferindu-ne serioase motive pentru a ne bucura mereu, în Hristos Iisus. Din jertfa lui Hristos izvorăște puterea care, prin patima Sa și prin sângele Crucii Sale topește patimile noastre și, mai ales, *slava deșartă*; o putere care nu poate fi înfrântă de mândria noastră, de infatuare, de împietrirea inimii sau de unele neînțelegeri datorate unor împrejurări în care ne trăim viața de zi cu zi.

Abstract: *Permitted/rejected Boastfulness from the Epistle to Phillipians of the Saint Apostle Paul and Saint Basil's Monastic Rules*

The above article is a detailed analysis of what involves the feeling of permitted and rejected boastfulness. Starting from the Epistle to Phillipians of the Saint Apostle Paul one learns that man shouldn't boast about things accomplished, because all praise belongs only to God who created us and invested in us all his gifts. Saint Basil the Great also urges the monks to avoid the burden of pride and follow an authentic way of living, according to the example of Christ The Redeemer who humbled himself for our redemption.

SCURTĂ ANALIZĂ ASUPRA ANTROPOLOGIEI VECHIULUI TESTAMENT*

Arhim. Drd. IRINEU ION DOGARU,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Drept

Cuvinte cheie: *Vechiul Testament, antropologie, familie, poligamie, suferință, progres duhovnicesc, asemănare*

Keywords: *The Old Testament, anthropology, family, polygamy, sorrow, spiritual progress, resemblance*

Introducere

„Pentru Răsărit, fundamentul antropologiei îl constituie, fără îndoială, elementul divin al firii omenești, adică chipul lui Dumnezeu (*imago Dei*). Este vorba de chipul lui Dumnezeu dinainte de păcatul originar”.¹

Antropologia Noului Testament se bazează pe cea a Vechiului Testament. Dar, pe de altă parte, antropologia evreilor este foarte diferită de concepția grecilor referitoare la sufletul incoruptibil întrupat (a se citi juxtapus) într-un trup. Cuvântul trup nu există în ebraică și nu aparține Vechiului Testament, apărând doar în textele sapiențiale târzii. Vechiul Testament folosește cuvântul *basar* tradus prin *carne*, care definește individul în totalitatea sa. Dar carnea aceasta, susceptibilă și suspectată de păcat, își va găsi desăvârșirea (Fac. 6, 12) în slava lui Dumnezeu (Is. 40, 5).

Pentru a putea înțelege concepția despre lume prezentată în învățătura veterotestamentară, trebuie aprofundate teme care vizează raportul omului cu Dumnezeu, cu destinul sau cu viața. Creația este profund atașată de Yahve, Care arată creației puterea și dimensiunea Sa prin simplul răspuns: „*Eu sunt Cel ce sunt*. Ca să înțelegem creația în concepția Vechiului Testament vom face apel la profetul Ieremia care, ca glas al lui Dumnezeu, spunea: *Nu deprindeți căile neamurilor și nu vă îngroziți de semnele cerurilor de care se îngrozesc neamurile; că datinile neamurilor sunt deșertăciune. Cine nu se va teme de Tine, Împărate al neamurilor? Numai Ție Unuia se cuvine aceasta, pentru că printre toți înțelepții neamului și în toate regatele lor nu este nimeni asemenea Ție. Iar Domnul este adevăratul Dumnezeu, este Dumnezeu viu și împărat veșnic; de mânia Lui tremură tot pământul și neamurile nu pot suferii urgia Lui [...] Iar Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înțelepciunea Sa și*

* Referat susținut în cadrul Școlii doctorale a Facultății de teologie, Universitatea din Craiova, sub coordonarea Prof. Univ. Dr. Mihai Valentin Vladimirescu, care a dat și avizul publicării.

¹ PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Traducere Dr. Irineu Ioan Popa, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 64.

cu priceperea Sa a întins cerurile. La glasul Lui freamătă apele în ceruri și El ridică norii de la marginea pământului [...] Atunci se vede cât de neștiutor este omul, cu toată știința lui [...] Aceasta este deșertăciune adevărată, rodul rătăcirii și la vremea pedepsei va pierii” (Ierem. 2, 3-7, 10, 12-13).

Trebuie precizat că limba ebraică în care a fost scris Vechiul Testament nu cunoaște nici un cuvânt care să desemneze existența trupului separat de suflet. Concepția iudaică despre om era foarte clară: persoana umană este o unitate indestructibilă.²

Însă, pentru a face deosebire între ceea ce aparține omului ca ființă pământescă, creată și ceea ce-l face să stea în raport direct și aparate cu Dumnezeu, evreii foloseau doi termeni, *carne*, pentru a desemna materialitatea, pământescul din om, concretizând o realitate comună tuturor animalelor. Este materia vieții fără de care mintea evreului nu poate concepe existența. Este imposibil pentru un evreu să vizualizeze în vreun fel spiritul fără de trup.³

Dar omul nu este făcut numai din materie, din carne. Dacă ar fi așa, omul nu s-ar deosebi cu nimic de celelalte animale. De aceea, există noțiunea de suflet. Termenul cel mai des întrebuințat este acela de *nephesh* – principiul de viață, „care se prezintă ca rezultatul unirii ființiale dintre trupul creat din țărână și sufletul divin”.⁴

După chipul și asemănarea [...]

În creația lumii și în creația omului făcut pentru a domni ca un suveran peste toate lucrările Creatorului, strălucesc atributele divinității. „A crea nu înseamnă a te reflecta într-o oglindă, fie și oglinda materiei primordiale, nici a te fragmenta zadarnic pentru a considera totul după propriul tău chip. Creația înseamnă o chemare la viață a *noului*; am putea spune chiar un risc al *noului*. Atunci când Dumnezeu dă naștere, în afara Sa, unui nou subiect, unui subiect liber, aceasta este culmea actului Său creator. Libertatea divină este împlinită prin crearea acestui risc suprem: o altă libertate”.⁵

După Sfântul Vasile cel Mare, „Omul este o făptură care a primit

² REMUS RUS, *Concepția despre om în marile religii*, Teză de doctorat, în Revista „Glasul Bisericii”, Nr. 7-8, 1978, p. 759.

³ Nu numai ca rezultat al atitudinii normale în fața vieții empirice, ci și ca o consecință a poruncii divine care încerca să-l ferească pe evreu de experiențele idolatre.

⁴ RUS REMUS, *op. cit.*, p. 763. Se precizează: „energie divină și nu emanație din Ființa divină”.

⁵ VLADIMIR LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, Traducere Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 59.

poruncă să devină Dumnezeu”.⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa explică ce înseamnă această asemănare a omului cu Dumnezeu: „Când Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea Sa, El a pus în natura noastră sămânța a tot binele; prin urmare, binele nu a intrat în noi venind din afară, căci el exista în voința noastră; iar noi scoatem tot binele din natura noastră, ca pe o comoară. De aceea, Mântuitorul spune că Împărăția cerurilor este în noi (Luca 17, 21). Păcatul miroase urât, în schimb virtutea este mireasma lui Hristos”.⁷

Creația lui Dumnezeu, așa cum apare în cartea Facerii, reprezintă un proces în care se stabilește structura lumii. Este un proces „descendent și separativ”.⁸ Ultima fază a acestui proces o reprezintă crearea omului. «Omul apare ca o făptură a unității, a sintezei: el e un androgin și, așa fiind, e o totalitate, un microcosmos”.⁹ Fiind creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, „Însăși Ființa lui Dumnezeu se reflectă în creatură și o cheamă să fie părtaşă divinității Sale. Această chemare și posibilitatea unui răspuns constituie, pentru cei din sfera creației, singura justificare a celei din urmă”.¹⁰

Sfântul Ioan Damaschin îl numește pe om microcosmos, „adică universul rezumat, căci omul conține toate planurile acestui univers. Omul sintetizează crearea treptată a celor cinci zile, iar el este a șasea zi, a desăvârșirii acestei creații, numai că el posedă un principiu propriu, care-l face unic în existență: este după chipul lui Dumnezeu [...]”.¹¹ „*Să facem om după chipul și asemănarea noastră.. Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut parte bărbătească și parte femeiască*” (Fac 1, 26-28). Omul este făcut ca să stăpânească peștii mărilor, păsările cerului, animalele pământului, adică toate cele trei niveluri intra-cosmice, având, prin urmare, un statut și o misiune pe măsura „chipului și asemănării” cu Creatorul său. Poziția omului în lume este unică, el se situează exact între spiritualitatea îngerilor și materialitatea firii; în alcătuirea sa el le include pe amândouă.¹²

Întreaga creație a primelor zile a fost făcută fără efort din partea Creatorului, doar prin cuvânt: „A fost suficient un scurt enunț al voii lui

⁶ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, citat de PAUL EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, Ed. Christiana, București, 1995, p. 67.

⁷ SAINT GREGOIRE DE NYSSSE, *Homelie sur l'Ecclesiaste*, VIII, la Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la verite: dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome V, Coll. La Lumiere du Thabor, Les Edit. L'Âge d'homme, Lausanne, 1997, p. 276.

⁸ ANCA MANOLESCU, *Curs de Simbolistica spațiului sacru*, ținut la Universitatea de Arhitectură din București, 2003-2004.

⁹ IBIDEM.

¹⁰ VLADIMIR LOSSKY, *op. cit.*, p. 68.

¹¹ PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 72.

¹² IDEM, *Femeia și mântuirea lumii*, p. 66.

Iahve pentru ca lumea să fie chemată la existență”.¹³ Deci „lumea a fost creată prin voința lui Dumnezeu, dar este de altă natură decât Dumnezeu. Ea există în afara lui Dumnezeu, «nu prin loc, ci prin natură»”.¹⁴

Dar, plantele care ies din pământ sunt chemate la o misiune de „colaborare creatoare”.¹⁵ Animale sunt și ele legate de pământ, numai că primesc o binecuvântare specială legată de reproducerea lor. „Numai omul, aflat pe ultima treaptă a acestei piramide, se găsește imediat lângă Dumnezeu; numai în el, lumea, care depinde de el, își află cea mai desăvârșită apropiere cu Dumnezeu. De altfel, el nu este, ca restul creaturilor, creat prin cuvânt, ci Dumnezeu S-a hotărât să-l creeze în urma unei decizii speciale și solemne care emană din adâncul inimii Sale. Înainte de toate, Dumnezeu a luat drept model a ultimei Sale lucrări ceea ce se găsește în lumea cerească de sus. Nicio creatură nu se înalță, într-un mod rapid, până la Dumnezeu Însuși”.¹⁶ Este „o taină tot atât de insondabilă ca aceea a ființei divine: taina ființei create, realitatea unei ființe exterioare oricărei manifestări a lui Dumnezeu, liberă în raport cu atotputernicia Sa, având o interioritate radical nouă față de plinătatea trinitară, pe scurt, realitatea unui *altul-decât-Dumnezeu*, densitatea ontologică ireductibilă a *celuilalt*”.¹⁷

Nu există nicio motivare directă referitoare la această asemănare divină. Iezechiel vorbește chiar despre frumusețea primului om: „*Tu erai pecetea desăvârșirii, deplinătatea înțelepciunii și cununa frumuseții [...] Din pricina frumuseții tale s-a îngâmflat inima ta și pentru trufia ta ți-ai pierdut înțelepciunea*” (Iez. 28, 12, 17).

Datorită calității sale de chip al lui Dumnezeu, omul este așezat foarte sus, deasupra tuturor creaturilor „dar demnitatea lui de creatură îi impune totuși o limită a înaltului”.¹⁸ Sfântul Chiril al Alexandriei spune că „omul era întipărirea slavei celei prea înalte și era chip pe pământ al puterii celei dumnezeiești”.¹⁹

Anca Manolescu face o remarcă foarte interesantă referitor la Facere 1, 28. Ea spune: „Omul însuși apare, în acest pasaj ca o cruce. Verticala metafizică este dată de axa care unește pe Dumnezeu - modelul - cu omul,

¹³ GERHARD VON RAD, *Theologie de l' Ancien Testament*, tome I, *Theologie des traditions historiques d' Israel*, Traduit en francais par Etienne de Peyer, Labor et Fides, Geneve, 1971, p. 129.

¹⁴ VLADIMIR LOSSKY, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵ GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 130.

¹⁶ IBIDEM, p. 130.

¹⁷ VLADIMIR LOSSKY, *op. cit.*, p. 65.

¹⁸ GERHARD VON RAD, *op. cit.*, p. 131.

¹⁹ SFANTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Cartea Glafirelor, adică a locurilor mai adânci și mai greu de înțeles din Sfintele Scripturi*, Cap. *Despre Adam*, în PSB vol. 41, p. 35.

reflexul său, cel după chipul Lui. Iar orizontala este dată de uniunea între cele două aspecte - neseperate, interior cooperante - masculin, feminin”.²⁰

Nu este bine ca omul să fie singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el ...Femeia

În capitolul II al Cărții Facerii se spune că Dumnezeu a făcut mai întâi bărbatul, după chipul și asemănarea Sa, l-a pus pe acesta în grădina Edenului ca să o lucreze și să o păzească, i-a poruncit să nu mănânce din pomul cunoștinței binelui și răului pentru ca să nu moară: „în ziua în care vei mânca din el vei muri negreșit” (Fac 2, 17) și numai după aceea, a decis Dumnezeu: „Nu este bine ca omul să fie singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el” (Fac. 2, 18). Și aceasta pentru că, după ce Adam a pus nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice (Fac. 2, 20),²¹ Dumnezeu vede că nu s-a găsit ajutor de potriva lui (Fac. 2, 20). Și astfel, Dumnezeu a făcut femeia din coasta lui Adam și i-a dus-o acestuia; atunci Adam a spus: „Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup” (Fac. 2, 23-24).

„În relatarea biblică despre crearea omului, adevărul privitor la chipul lui Dumnezeu, care este întipărit în om, este urmat și completat de distincția firilor, diferențierea bărbat – femeie”.²² „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, bărbat și femeie i-a făcut pe ei”(Fac. 1, 27).

Se observă că omul are în sine calitatea de a îmbina, de a lega. Căci omul este făcut din pământ, adică elementul cel mai de jos al universului (Adam chiar poartă acest nume), peste care vine, din cele mai de sus ceruri, suflarea lui Dumnezeu: „Luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” (Fac 2, 7).²³

²⁰ ANCA MANOLESCU, *op. cit.*

²¹ În Vechiul Testament, numele, departe de a fi pură descriere exterioară, exprimă realitatea profundă a ființei care îl poartă. Așa se explică de ce creația nu a fost desăvârșită decât în momentul în care lucrurile au fost aduse la existență primind nume. După ce a modelat toate animalele câmpurilor și păsările cerului, Iahve le-a pus să defileze înaintea lui Adam pentru ca acesta să le pună nume și poate chiar să-și găsească printre acestea o tovarășă. În fiecare din zilele creației, Dumnezeu a dat un nume creaturilor Sale. Numele proprii din Vechiul Testament au deci o semnificație care scoate la lumină esența persoanei: Adam este „uman, omenesc”, pentru că este făcut din pământ, „humus”. Prin urmare, realitatea lui este pământească. Eva este „Viață”, Yahve, „El este”.

²² CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinței*, Traducere Pr. Dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1996, p. 87.

²³ Apud ANCA MANOLESCU, *op. cit.*

Să remarcăm că facerea Evei se deosebește de actul facerii lui Adam. Adam este cel creat de Dumnezeu, pe când Eva se înțelege că se afla în omul total creat de Dumnezeu. Venirea ei la viață este o reală naștere, căci Eva se desprinde din Adam. „Aceasta înseamnă că în momentul în care actul creator al lui Dumnezeu îl cheamă pe Adam la viață, acesta conținea deja în el partea lui constitutivă, jumătatea lui, pe Eva... Crearea lui Adam este o creație a celulei umane originare, a omului ca bărbat-femeie, elemente masculine și feminine în fuziunea lor originară încă nediferențiată”.²⁴ În Scriptură, adevărul acesta este spus astfel: „*Să facem om* (singular) *și ei vor stăpâni*” (plural); „*Și Dumnezeu l-a făcut pe om* (singular) *și a făcut bărbat și femeie*” (plural, raportat la singularul om) (Fac. 1, 27). La acest punct inițial relatat acum în Cartea Facerii, cele două aspecte ale omului sunt inseparabile, „că o ființă umană masculină sau feminină luată izolat și considerată în sine, nu este în mod desăvârșit un om. Nu există, ca să spunem așa, decât o jumătate de om într-o ființă izolată de elementul ei complementar. Nașterea Evei apare deci ca marele mit al deoființimii principiilor complementare ale ființei umane - bărbat-femeie, arhetipul de la început al ființei umane în întregul ei”.²⁵

Fericitul Augustin comentează actul apariției femeii astfel: „Să presupunem că femeia să nu fi fost asociată bărbatului pentru a duce mai departe specia; în ce scop i-a fost dată? Dacă suprimăm continuarea speciei, unirea femeii cu bărbatul, în ochii mei, nu are niciun scop”.²⁶

Cartea a IX-a a scrierii Fericitului Augustin este intitulată *La Creation de la Femme*. Autorul dezvoltă problema nașterii femeii din bărbat, unirea lor fără ca să fi existat căsătoria și rolul lor în dezvoltarea și continuarea creației lui Dumnezeu. „Și de ce primii noștri părinți nu au cunoscut căsătoria decât după ce au fost alungați din Eden? Se va răspunde imediat că femeia, fiind creată după bărbat, păcatul a avut loc înainte ca ei să se fi unit și că, fiind pedepsiți, ca o dreaptă consecință, ei au fost condamnați la moarte și au ieșit din viața de fericire. Scriptura nu fixează timpul scurs între creația lor și nașterea lui Cain. Am putea adăuga că Dumnezeu încă nu le poruncise să se unească. Într-adevăr, de ce nu au așteptat ca Dumnezeu să le facă cunoscută voia Sa? Dumnezeu nu dăduse încă porunca aceasta, deoarece El planifica totul după preștiința Sa și El prevedea, fără nicio îndoială, căderea lor care avea să corupă izvorul din

²⁴ PAUL EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, Traducere Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1995, p. 145.

²⁵ PAUL EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 146.

²⁶ AUGUSTIN, *De la Genese contre les Manicheens*, în *Oeuvres completes de Saint Augustin*, traduits pour la première fois sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc, 1866, tome IV, dată integral pe internet.

care trebuia să iasă genul omenesc”.²⁷

Neascultare și pedeapsă

Cu adevărat, omul este creația desăvârșită, făcut după chipul și asemănarea cu Creatorul. Dar tocmai datorită preștiinței Lui, Dumnezeu a pus o lege omului, care să-l facă să-și amintească că, dincolo de toate, el este o creatură. Și iată ce spune Sfântul Chiril al Alexandriei referitor la tema aceasta: „Deoarece se cuvenea ca acela care ajunsese la atâta faimă și desfătare să știe și să cunoască bine că are pe Dumnezeu drept împărat și domn, și pentru ca nu cumva să alunece ușor din pricina fericirilor lui prea mari către dorința de a se scutura de puterea și de covârșirea Aceluia Care avea puterea întregă; de aceea, îndată i-a dat o lege și a așezat amenințarea pedepsei alături de călcarea acestei legi. Căci nu se afla și nu era în lume păcatul, atâta timp cât omul era singur. Și pentru ca să fie omul supus legii, i-a tâlcuit lui și felul păzirii acestei legi: *„Din toți pomii din rai poți să mănânci; iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit”* (Fac. 3, 16-17).²⁸ Omul nu a ascultat de Dumnezeu. A ascultat îndemnul femeii și a greșit total față de Dumnezeu.

Care a fost pedeapsa lui Adam? *„Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale”* (Fac. 3, 17). Ce este de reținut aici, este faptul că până acum Dumnezeu nu S-a adresat separat bărbatului și femeii. Numai în momentul pronunțării pedepsei El Se adresează pe rând personajelor actului nesupunerii. Astfel, „datele revelației biblice demonstrează clar că diferențierea între masculin și feminin nu este o problemă fiziologică sau psihologică, ci spirituală; ea reiese din misterul fundamental care înglobează ființa umană în întregul ei”.²⁹

Care a fost pedeapsa Evei? *„Voi înmulți mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naște copii; atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni”* (Fac. 3, 16).

Dar acești copii ai ei, născuți în durere, vor fi fericirea ei, și, prin urmare, pedeapsa devine o recompensă. „În procesul care a avut loc în Paradisul terestru, în fața verdictului divin, Eva este prima avocată care, pentru că nu și-a pledat cauza, a obținut achitare”.³⁰

Se poate spune că Eva s-ar fi putut mulțumi cu o viață liniștită și fără peripeții, fără istorie, ar fi putut trăi fără să cunoască grijile zilnice, ar fi putut trăi bucurându-se de roadele pământului și de visele sale. Numai că a

²⁷ IBIDEM.

²⁸ SFANTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *op. cit.*, p. 36

²⁹ PAUL EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, p. 153.

³⁰ GADALA, *op. cit.* p. 15.

preferat să fie curioasă, ambițioasă, îndrăzneță, trăsături caracteristice ale marilor inventatori, ale cuceritorilor și ale conducătorilor. Astfel, prin ea au intrat în lume munca fără de care nu există plăcere, pudoarea fără de care nu există iubire, iubirea fără de care nu există viață. Kabbaliștii vorbesc despre Lilith, o altă femeie – fiica demonului – care i-ar fi fost dată lui Adam înaintea Evei și care ar fi mama lui Cain. Aceasta a vrut cu orice preț să devină egala lui Adam și a preferat să-l părăsească decât să i se supună. Eva a obținut, fără să vrea lucrul acesta, singura egalitate a bărbatului cu femeia și anume: suferința. Am putea spune, în termeni contemporani că Eva este prima feministă din istorie.

Actul neascultării va aduce omului pierderi grele. În primul rând, comuniunea cu Dumnezeu se va altera, omul întorcând spatele Creatorului, așezându-se sub dominația forțelor materiale care-l leagă de pământ, tot mai puternice odată cu trecerea timpului. De acum înainte, vor putea transmite viața prin naștere de fii, dar nu vor putea evita moartea. Odată cu încălcarea poruncii divine, omul a pierdut nemurirea. Dar după căderea părinților, relația personală a omului păcătos cu Dumnezeu nu încetează, ci sentimentul de vină mărturisită de om și căința pentru păcatul făcut, duc la o adâncime a relației omului cu Dumnezeu.

Familia

Unitatea naturii umane apare limpede în imaginea primului om. „Dar identitatea fizică în ceea ce privește carnea și oasele (Fac. 2, 23) nu este suficientă pentru a asigura acea unitate a naturii umane care ar fi făcut din om chip al unității dumnezeiești treimice. Modelul treimic de viață este unitatea ca și comuniune de iubire, comuniune de ipostasuri distincte și libere, și nu o unitate dată în chip natural. În felul acesta ne întoarcem din nou la nevoia distincției între bărbat și femeie pentru a realiza în limitele creatului chipul și arătarea vieții necreatului”.³¹ „Cunoașterea, explică Origen, decurge din iubire. El își întemeiază afirmația pe una dintre semnificațiile verbului «a cunoaște» în ebraică, când este folosit pentru a desemna actul de iubire omenească. Iată explicația lui Origen: «După aceea a cunoscut Adam pe Eva, femeia sa, și ea zămislind, a născut (Fac. 4, 1). Așa este sugerat că iubirea aduce după sine cunoașterea autentică. Așa cum bărbatul și femeia sunt doi într-o singură carne, Dumnezeu și credinciosul devin doi într-un singur duh»”.³²

„Va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup” (Fac 2, 24). Se poate vedea în profetația aceasta cum

³¹ CHRISTOS YANNARAS *op. cit.*, p. 88.

³² ORIGENE, citat de Benoît XVI, *Catechese sur Origene*, în La Documentation Catholique, 2006.

comuniunea dintre bărbat și femeie a fost și rămâne un act de libertate în care unitatea fizică se întrecește. Legătura copiilor de părinți este una naturală, care la un moment dat se rupe; atunci se creează o nouă legătură care reprezintă materializarea exercitării libertății, a posibilității de alegere. Legătura aceasta nouă dintre bărbat și femeie conduce la realizarea unității trupești, „ceea ce înseamnă unitate de viață, împreună-existență la propriu”.³³ Modelul acestei noi legături îl reprezintă legătura din sânul Treimii. Părintele Stăniloae spunea că în actul iubirii dintre un bărbat și o femeie, unirea este perfectă, și realizezi că sunt două persoane numai atunci când se despart.³⁴

De aici se mai înțelege un lucru: principiul familiei era cel monogamic. Numai o astfel de familie primea binecuvântarea lui Dumnezeu. Poligamia reprezintă o abatere de la voia lui Dumnezeu legată de unirea bărbatului cu femeia, o alterare a acestei legături. Primul care a căzut în acest păcat al poligamiei, al denaturării legăturii conjugale, a fost Lameh: „*Lameh și-a luat două femei: numele uneia era Ada și numele celeilalte era Sela*” (Fac. 4, 19).

Poligamia

Poligamia se înscrie în mulțimea faptelor pe care omul le-a făcut uitând de Creatorul său, după căderea în păcat. Așa se explică faptul că poligamia se manifesta în rândul claselor bogate, a stăpânilor de sclavi; cei săraci, lipsiți de mijloace materiale aveau o familie stabilă, adică formată din bărbat și o singură femeie, mama copiilor săi.³⁵

Și patriarhul Avraam a încălcat principiul monogamic prin forma conviețuirii în concubinaj. Îndemnul la concubinaj vine din partea soției sale, pe motiv că ea nu putea naște copii, iar Avraam ajunsese la o vârstă înaintată fără să aibă urmași. De aceea, „*a intrat acesta la Agar și ea a zămislit*” (Fac. 16, 4).

În vremea lui Avram, patriarhul domnea ca un stăpân asupra familiei sale. Soția sau soțiile – căci poligamia fără să fie obligatorie era acceptată – erau proprietatea soțului, care el era numit *ba'al* adică stăpânul. Femeia obținută în urma unei cumpărări sau ca pradă de război nu avea mare lucru de spus în organizarea familială a vechilor semiți. Rolul ei era acela de a

³³ CHRISTOS YANNARAS, *op. cit.*, p. 89.

³⁴ Apud. Pr. Prof. DUMITRU POPESCU, *Teologie și cultură*.

³⁵ Se susține ideea că Dumnezeu a acceptat poligamia „în vederea răspândirii și înmulțirii neamului omenesc”, Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN/Diac. Prof. Dr. EMILIAN CORNIȚESCU, *Arheologia biblică*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 126. Putem crede că afirmația este superficială și aceasta pentru că, dacă omul ar fi respectat voia lui Dumnezeu, este mai mult ca sigur că altfel ar fi evoluat umanitatea, la Dumnezeu fiind toate posibilitățile.

munci și de a se înmulți. De asemenea, sclavele contribuie la mărirea comunității. Atunci când sunt prea mulți fii, aceștia formează noi clanuri, care rămân în legătură sentimentală cu clanul din care s-au desprins. Mai multe clanuri care au același strămoș formează un trib.

Chiar dacă semiții susțin că toate clanurile lor au aceeași origine etnică, este de presupus că au existat în istoria lor și uniri cu alte populații pe care le-au întâlnit în peregrinările lor prin stepă. De altfel este cunoscută practica unirii sângelui: atunci când persoane de altă etnie intrau într-un clan, acestea își tăiau o venă de la mână și șeful clanului primitor la fel și își „schimbau sângele” și astfel străinii deveneau parte integrantă din clan, având „același sânge” cu urmașii naturali ai strămoșilor semiți.

Membrii unui grup etnic – clan sau trib - se consideră mădularele aceluiasi trup. Un afront adus unuia dintre ei este resimțit de toți; dacă este vărsat sângele unui individ din clan sau din trib, toți membrii clanului sau tribului vor striga: „Curge sângele nostru!” și vor acționa pentru răzbunarea sângelui vărsat. Ideea este că acești oameni sunt animați de un sentiment colectiv al răzbunării.

Deci, fiii și nepoții patriarhului, soțiile și concubinele șefului, servitoarele soțiilor, elementele tribale asociate „în mod artificial” prin ritualul schimbării sângelui, reprezintă elementele constitutive ale clanului. La acestea se mai adaugă servitorii și sclavii.

Organizarea tribală a societății făcea din bărbat, șeful familiei, al clanului, al tribului, rolul femeii fiind acela de reproducere, în rest ea nu reprezenta nimic important. De altfel, instituția poligamiei, făcea ca bărbatul să acorde o mică importanță soției, atâta vreme cât alte soții puteau fi aduse în familie, iar pe lângă acestea și amante și sclave. Mai mult, hotărârea lui Dumnezeu de a se revela unui individ, unei familii, apoi unei națiuni, pentru ca apoi să ajute umanitatea să urce spre lumină, este legată de lipsa principiilor morale.³⁶

Căsătoria lui Isaac cu Rebeca nu are la bază o legătură de iubire, o trăire specială care să ducă la o împlinire a ființei umane. În Biblie se spune doar că: „Și a dus-o Isaac în cortul mamei sale Sarra și a luat pe Rebeca și aceasta s-a făcut femeia lui și a iubit-o. Și s-a mângâiat Isaac de pierderea mamei sale, Sarra” (Fac. 24, 67).

În cazul patriarhului Iacob, avem de-a face cu „tipul căsătoriei cu mai multe femei, poligamia devenea un lucru normal în viața poporului lui Israel.³⁷ Unirea în sine a bărbatului cu femeia nu era considerat un act de sublimă împlinire, ci un fapt trupesc: „Iar seara, a luat Laban pe fiica sa

³⁶ A. LODS, *Israel, des origines au milieu du VIII-ele siecle*, Paris, 1949, p. 121.

³⁷ Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN/Diac. Prof. Dr. EMILIAN CORNIȚESCU, *op. cit.*, p. 127.

Lia și a băgat-o înăuntru și a intrat Iacov la ea” (Fac. 29, 23). Că este așa o demonstrează faptul că după o săptămână, Laban i-o va da și pe fiica lui cea mică: „*Și a făcut Iacov așa: a împlinit săptămâna de nuntă și i-a dat Laban și pe Rahila, fiica sa, de femeie*” (Fac. 29, 28).

Odată cu Moise și primirea tablelor Legii începe lupta împotriva poligamiei. Și aceasta pentru că Legea interzicea căsătoria unui bărbat cu două surori (Levitic 18, 18), iar regele nu avea dreptul să se căsătorească cu mai multe femei (Deut. 17, 17). De asemenea, o sclavă, care se afla în situația de concubinaj cu stăpânul ei, avea dreptul să se răscumpere dacă acesta nu recunoștea relația aceasta (Ieș. 21, 8).

Decalogul avea să pună ordine în viața de familie a poporului lui Israel. Prin poruncile a 5-a și a 7-a relațiile dintre părinți și copii și viața conjugală sunt reglementate, fapt pentru care familia nu va mai fi poligamă, ci monogamă, excepțiile de la legea aceasta fiind accidente ce nu puteau fi, în nici un caz, urmate.³⁸ Adulterul era condamnat, de asemenea, căci porunca era foarte clară: Să nu săvârșești adulter! Mai mult chiar, acest păcat al adulterului a fost considerat la fel de mare ca omuciderea și idolatria, fiind pedepsit cu moartea (Lev. 20, 10).

După Exil, căsătoria avea să fie confirmată juridic printr-un contract scris: Și a chemat pe Sara, fiica sa, și luând-o de mână, a dat-o lui Tobie de femeie și a zis: „Iată, după legea lui Moise, ia-o și du-o la tatăl tău! Și i-a binecuvântat. Și chemând pe Edna, femeia sa, și luând o hârtie, a scris învoiala și a pecetluit-o; apoi au început a mânca (Tobit 7, 13-14).

Concluzie

În păcatul primului om se află izvorul din care țâșnește răul sub toate formele: ignoranța spiritului, slăbiciunea voinței de a face binele, furia pasiunilor care pot conduce până la crimă: revolta naturii întregi împotriva omului care se ridică împotriva Creatorului său. Dacă acest fapt primordial nu ar fi fost recunoscut ca atare, nu ar mai fi existat nici cult și nici morală. Căci prin ce cult am putea cinsti un Dumnezeu care lovește fără ca, în cele mai multe dintre cazuri, să putem vedea cauza, și care ne-ar putea părea a fi mai degrabă un tiran decât un tată. Sau: ce morală am putea întemeia fără să admitem în prealabil că toate patimile, fiind născute din păcat, reprezintă simptomele unei naturi corupte, și prin urmare trebuie reprimite. Or, doctrina fundamentală este învățată în primul articol al Simbolului de credință: „*Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl atotțitorul, făcătorul cerului și al pământului*”.

„Dar actul creației este un act derulat pe verticală: Facerea e spusă

³⁸ Diac. Asist. MIRCEA CHEALDA, *Îndatoririle moral-sociale după Decalog*, în Revista „Studii Teologice”, Anul VIII (1956), Nr. 9-10, p. 609.

pornind de la originea divină. În actul și narațiunea Facerii, toate lucrurile se desfășoară progresiv între ceruri și planul terestru. Dar nu numai actul creației se derulează pe verticală, structura însăși a lumii e verticală, e o ierarhie de niveluri, locuite de entități proprii fiecărui nivel, e o suită de trepte angelice și nivel uman”.³⁹

Abstract: *Short Analysis on the Anthropology of the Old Testament*

This study is a presentation of the main aspects of the anthropology of The Old Testament. The starting point is the idea that man is created after God's icon and has the possibility to resemble Him in terms of accomplishment and holiness. Our physical and intellectual potential became unable to distinguish the main spiritual aspects of life after the initial sin of Adam and Eve. That's why our existence was filled with hardship, sorrow and disease, which completely lacked in Heaven. Nevertheless, we haven't totally lost the chance of redemption, of spiritually evolving by hard efforts and abstinence.

The last subchapters of our study offers an overview to family life of the Jewish people. The status of woman, child and their connection with „pater familias” is thoroughly analysed. Finally, it is developed the problem of polygamy in The Old Testament.

³⁹ ANCA MANOLESCU, *op. cit.*

DESFIINȚAREA MÂNĂȘTIRILOR DIN ARHIEPISCOPIA CRAIOVEI. PERIOADA 1958-1960¹

ANA-MARIA RĂDULESCU,
Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului,
Academia Română, București

Cuvinte cheie: *Arhiepiscopia Craiovei, Mitropolia Olteniei, a desființa, monasticism, comunism, represarii*

Keywords: *The Archdiocese of Craiova, the Metropolitan of Oltenia, to dismantle, monasticism, communism, repression*

După relativa relaxare care a urmat morții lui Stalin, începând cu perioada 1956-1958 regimul comunist din România a înăsprit măsurile luate împotriva slujitorilor Bisericii Ortodoxe, ca răspuns la evenimentele din Ungaria și la retragerea trupelor rusești, comuniștii români dorind să le dovedească sovieticilor că sunt capabili să mențină ordinea în țară și fără sprijinul lor militar.

Încă din 1948 rapoartele Securității și ale Ministerului Cultelor subliniau faptul că mănăștirile erau „adevărate focare de activitate subversivă”,² „cuiburi de activitate contrarevoluționară”,³ pentru că monahii și monahiile îi ajutau – oferindu-le găzduire, arme și alimente – pe cei fugiți în munți spre a lupta împotriva comuniștilor, unii stareți fiind direct implicați în rezistența armată, precum protosinghelul Gherasim Iscu de la Mănăstirea Tismana, care a participat la Mișcarea Națională de Rezistență din Oltenia, condusă de generalul Carlaonț.⁴

În plus, autoritățile considerau că mănăștirile reprezentau un loc de refugiu pentru „elementele dușmănoase”, în special legionare, multe dintre acestea călugărindu-se după 6 martie 1945 „pentru a scăpa de vigilența autorităților”.⁵

În afară de aceasta, mănăștirile erau considerate de către comuniști focare de rezistență prin credință, „puncte de rezistență ideologică a

¹ În 1959 Arhiepiscopia Craiovei se suprapunea din punct de vedere teritorial regiunii Craiova, care cuprindea teritoriile fostelor județe: Dolj, Gorj, Mehedinți și Romanați. Mitropolia Olteniei cuprindea, pe lângă Arhiepiscopia Craiovei, și Episcopia Râmnicului și Argeșului, care se bucura însă de o mare autonomie, episcopul Râmnicului, Iosif Gafton, fiind considerat egalul întru arhierie al mitropolitului Olteniei, Firmilian Marin. El discuta direct cu reprezentanții Departamentului Cultelor despre situația mănăștirilor din eparhia sa, nu prin intermediul mitropolitului.

² CRISTINA PĂIUȘAN, RADU CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist (1945-1958)*, vol. I, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 2001, p. 120.

³ IBIDEM, p. 148.

⁴ IBIDEM, p. 130.

⁵ IBIDEM, p. 148.

religiei”⁶, centre de răspândire și menținere a „misticismului religios” în rândurile populației.⁷

Ceea ce îi deranja însă foarte mult pe noii conducători ai țării, părăndu-li-se inadmisibil, era creșterea numărului monahilor și monahiilor din România, ca și cel al mănăstirilor, după 23 august 1944 comparativ cu perioada anterioară,⁸ foarte mulți dintre cei nou-intrați în mănăstiri fiind tineri proveniți din mediul rural. Astfel, dacă în 1938 numărul personalului monahal se ridica la 4187, în 1957 acesta era de 5814.⁹ Comparativ, numărul mănăstirilor și schiturilor a crescut de la 154 în 1938 la 190 în anul 1957.¹⁰

Printre cei identificați ca vinovați de către Securitate și Departamentul Cultelor pentru această înflorire a monahismului românesc se număra patriarhul Justinian, acuzat că a reorganizat viața mănăstirească, a înființat seminarii monahale pentru a pregăti o elită de călugări, îndemnând pe cât mai mulți monahi și monahii să urmeze cursurile acestor seminarii și apoi pe cele ale institutelor teologice.¹¹ În acest sens ministrul Afacerilor Interne, Alexandru Drăghici, îl acuza pe patriarh în octombrie 1958 că „a acordat și acordă o atenție deosebită cultivării intense a unui spirit mistic între călugării și călugărițele din țara noastră, prin seminariile monahale și Institutele teologice”, frecventarea acestora din urmă fiind ceva inedit pentru Ortodoxia română, care până la acea oră nu cunoscuse „călugărițe licențiate sau doctori în teologie”.¹² Pe scurt, el îi reproșa patriarhului Justinian „cultivarea intensă a acestei «armate negre» a călugărilor și călugărițelor”,¹³ fapt care făcea ca, fiind mai bine pregătiți din punct de vedere dogmatic, monahii și monahiile să reușească să atragă în mănăstiri un număr foarte mare de oameni, în special tineri. Or aceștia trebuiau scoși de sub influența Bisericii și îndoctrinați cu ideologia marxist-leninistă, ei reprezentând principalul material din care trebuia construit omul nou, incompatibil cu preceptele credinței creștine.

În plus, patriarhul se făcea vinovat, în viziunea autorităților, și de crearea unei baze economice noi pentru mănăstiri, înființând cooperativele și atelierile mănăstirești și contracarând astfel măsura naționalizării și cedării forțate a terenurilor Bisericii începând cu martie 1949, măsură

⁶ IBIDEM, p. 317.

⁷ IBIDEM, p. 282.

⁸ IBIDEM, p. 289.

⁹ IBIDEM, p. 315.

¹⁰ IBIDEM.

¹¹ IBIDEM, p. 318.

¹² IBIDEM, pp. 322-323.

¹³ IBIDEM, p. 323.

menită să anihileze monahismul românesc.¹⁴ Și alți ierarhi ortodocși erau considerați vinovați de dezvoltarea monahismului, precum mitropolitul Olteniei, Firmilian Marin, acuzat de către informatorii Securității că „încurajează tendințele mistice și obscurantiste ale călugărilor din raza eparhiei sale”.¹⁵

Aceste aspecte semnalate de Securitate i-au determinat pe reprezentanții săi, precum și organele de partid să considere necesară, începând cu anul 1955, adoptarea unor măsuri menite să limiteze influența mănăstirilor în rândul tuturor categoriilor sociale. Printre măsurile posibile menționate în rapoartele Securității începând cu 1955 se numărau: desființarea mănăstirilor, concentrarea călugărilor și călugărițelor în câteva dintre acestea, desființarea școlilor monahale, interzicerea frecventării de către viețuitorii din mănăstiri a Institutului Teologic, limitarea producției cooperativelor și atelierelor mănăstirești sau chiar desființarea lor, intensificarea propagandei ateiste, exploatarea cazurilor de imoralitate din mănăstiri pentru a-i îndepărta pe credincioși, limitarea contactelor viețuitorilor din mănăstiri cu lumea exterioară, ridicarea vârstei minime a celor care puteau să intre în mănăstiri,¹⁶ excluderea călugărilor „necorespunzători”.¹⁷

Dacă până în ianuarie 1958 aceste măsuri au fost oarecum temperate, printre altele, datorită abilității patriarhului Justinian, odată cu decesul dr. Petru Groza¹⁸ au început ample procese politice, în care erau implicați călugări, preoți și civili, procese care urmau să fie legate în mod artificial între ele, pentru ca în final să dea impresia opiniei publice interne și internaționale că în rândurile clerului există o conspirație generală menită să dărâme regimul; aceasta trebuia să justifice desființarea plănuită din timp a monahismului românesc, „această veritabilă coloană vertebrală a Bisericii Ortodoxe”.¹⁹ Aici putem încadra anchetele din primăvara anului 1958 de la mănăstirile oltene Polovragi și Tismana, care s-au continuat cu arestarea membrilor grupării „Rugului Aprins” și au fost urmate de alte procese în care erau implicați călugări în toate localitățile unde funcționau tribunale

¹⁴ NICOLETA IONESCU-GURĂ, *Stalinizarea României. Republica Populară Română 1948-1950: transformări instituționale*, Editura All, București, 2005, p. 408.

¹⁵ Arhiva CNSAS, fond Documentar, dosar 74, vol. III, fila 64.

¹⁶ CRISTINA PĂIUȘAN, RADU CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist...* cit., pp. 302-304.

¹⁷ IBIDEM, p. 318.

¹⁸ Dr. Petru Groza descindea dintr-o familie de preoți, a fost deputat sinodal în Adunarea eparhială a Mitropoliei Ardealului din 1911 până la încetarea din viață și a luat de mai multe ori apărarea unor preoți arestați fără vină, cf. CRISTIAN VASILE, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, Editura Curtea Veche, București, 2005, p. 59.

¹⁹ GEORGE ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană. Studii și eseuri*, Editura Nemira, București, 2005, p. 105.

militare, și anume la Timișoara, Constanța, Sibiu, Iași, Cluj, Ploiești, București și Craiova.

Este foarte important de subliniat faptul că, așa cum o demonstrează documentele de arhivă, autoritățile comuniste știau din timp că vor recurge la măsura desființării mănăstirilor, prevăzută în cele din urmă, fără a fi numită ca atare, în *Decretul nr. 410 din 25 octombrie 1959 privind completarea Decretului nr. 117 din 4 august 1948 pentru regimul general al cultelor religioase*, publicat în *Buletinul Oficial*, nr. 28, din 19 noiembrie 1959.²⁰ Acest decret, după cum o arată și evenimentele, nu reprezintă decât punctul culminant al unei politici antireligioase coerente, îndreptată în mod fățiș împotriva monahismului românesc, manifestată în anul 1958 prin diverse rapoarte în care Securitatea și Departamentul Cultelor afirmau necesitatea reducerii influenței viețuitorilor din mănăstiri asupra populației și a micșorării numărului de călugări și călugărițe, precum și a celui de mănăstiri și schituri, dar și prin diverse procese politice și de drept comun intentate monahilor și monahiilor, cu scopul discreditării monahismului din România.

Această politică s-a intensificat în anul următor, an în care Decretul nr. 410 a fost pregătit de o serie de măsuri eşalonate din primăvară până în toamnă, care aveau ca scop diminuarea treptată a numărului de viețuitori din mănăstiri, astfel încât aceștia, ca și populația, să nu resimtă ca pe un șoc foarte mare aplicarea Decretului, să devină demoralizați și să nu opună rezistență în momentul aducerii la cunoștință a prevederilor Decretului, dat fiind că până la acel moment se presupunea că urmau să fie scoși din mănăstiri cei mai „reacționari” dintre călugări, care ar fi putut crea probleme.

Măsurile administrative premergătoare adoptării Decretului 410/1959, prin care autoritățile presupuneau că vor alunga din mănăstiri, fără să provoace reacții prea puternice, aproximativ jumătate din viețuitorii mănăstirilor și schiturilor ortodoxe, adoptate în această ordine cronologică, au fost: îndepărtarea din mănăstiri a personalului monahal minor; îndepărtarea călugărilor și călugărițelor considerați a fi „răi cetățeni” (aprilie 1959); îndepărtarea călugărilor și călugărițelor cu abateri canonice cu repercusiuni sociale; îndepărtarea personalului monahal „nestatutar”, adică a monahilor și monahiilor care nu îndeplineau condițiile statutare în ceea ce privește studiile, unii neavând absolvit cursul elementar, alții având drept studii doar niște cursuri de alfabetizare sau fiind neștiutori de carte (ultimele

²⁰ Decret privind completarea Decretului nr. 117 din 4 august 1948, pentru regimul general al Cultelor Religioase, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

două măsuri fiind adoptate în luna mai, la date diferite).²¹ Ulterior, în toamna lui 1959 au fost îndepărtați din mănăstiri, la cererea autorităților, și călugării și călugărițele care aveau sub 25 de ani.²²

Aceste măsuri i-au fost impuse ierarhiei Bisericii Ortodoxe Române (BOR) de către Departamentul Cultelor care, cu ajutorul împuterniciților săi regionali și al Securității, a alcătuit tabele pe regiuni cu monahii și monahiile care corespundeau fiecărei categorii în parte, pe care le-au trimis apoi ierarhilor locali, cerându-le să aplice măsurile respective în numele Sfântului Sinod. Totul trebuia deci să aibă aparențele unei acțiuni de reorganizare internă a Bisericii, în care autoritățile statului să nu pară a fi implicate, pentru a nu crea, cel puțin în exterior, suspiciunea unor persecuții religioase.

Aplicarea măsurilor era atent supravegheată de reprezentanții locali ai Departamentului Cultelor și de către cei ai Securității. Aceștia controlau nu numai plecarea celor vizați din mănăstiri, ci și ceea ce se întâmpla cu ei până ajungeau la domiciliul pe care trebuiau să anunțe anterior că și-l aleg, pentru a nu începe să se plimbe prin țară agitând populația și să contribuie și mai mult la răspândirea „misticismului religios” sau să continue să își ducă mai departe viața călugărească sub o altă formă. Acest lucru, ca și foarte buna colaborare a Departamentului Cultelor cu organele de represiune reiese dintr-un referat informativ întocmit la 18 mai 1959 de către împuternicitul Cultelor pe regiunea Craiova, Grigore Gherghinoiu: „În legătură cu plecarea monahilor minori din reg. Craiova, împuterniciții Departamentului Cultelor controlează în teren plecarea acestora din mănăstiri ca și sosirea lor în satele indicate în tabele, în care sens împ. primesc sprijinul org. politice și de stat și în deosebi al org. MAI cu care conlucrează. Se dă o deosebită atenție sosiri [*sic*] acestora la locurile indicate și urmăriri [*sic*] celor dispăruți eventual pe parcurs, plecați din mănăstiri și ne prezentați [*sic*] la locurile indicate, verificare care este în curs”.²³

Iar într-un raport informativ, din 28 mai 1959, Grigore Gherghinoiu afirma: „O atenție deosebită se dă minorilor plecați de la mănăstirile și schiturile din alte regiuni, care urmează să se prezinte la familiile lor din reg.

²¹ Referat informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, 18 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, file nenumerate.

²² Situația personalului monahal din Regiunea Craiova, la 8 noiembrie 1959, întocmită de către împuternicitul Cultelor, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor pe anii 1959-1961, filă nenumerotată.

²³ IBIDEM. Precizăm că în acest studiu am păstrat ortografia documentelor citate, semnificativă pentru gradul de pregătire al unor funcționari atât de importanți precum împuterniciții regionali ai Departamentului Cultelor care, de multe ori, aplicând hotărârile venite de la centru, le influențau în mod decisiv, punându-și astfel amprenta asupra relațiilor dintre Biserică și stat.

Craiova, urmând a semna org. MAI și Departamentului Cultelor, pe cei care nu sau [*sic*] întors pentru a li se da de urmă”²⁴

Toți cei dați afară din mănăstiri trebuiau să se încadreze în muncă sau să revină în sânul familiilor, cu toate că mulți dintre ei întrerupseseră relațiile cu exteriorul și uneori nu erau bine primiți în familiile în care fiecare își avea rostul bine definit în lipsa celor retrași din viața lumească.

În ceea ce privește aplicarea măsurilor respective de către ierarhia bisericească și reacțiile acesteia la cele impuse de Departamentul Cultelor în numele Sfântului Sinod, împuternicitul Cultelor din regiunea Craiova scria în mai 1959 că în restul țării măsurile s-au executat la timp, eșalonat, numai în regiunea Craiova ele nu au fost aplicate, cu toate că numărul călugărilor și călugărițelor din Moldova, Muntenia și Ardeal era de câteva ori mai mare decât cel din regiunea coordonată de el.²⁵

„Vinovat” de această situație se făcea mitropolitul Olteniei,²⁶ care s-a prefăcut că este de acord cu măsurile care îi fuseseră comunicate de inspectorul general Florin Boboșca din Departamentul Cultelor și de către împuternicitul regiunii Craiova, pentru ca ulterior să ridice diverse piedici în calea aplicării lor. Cei doi reprezentanți ai Cultelor îi comunicaseră mitropolitului tabelele cu monahii și monahiile care trebuiau excluși din mănăstiri în numele Sfântului Sinod abia după ce discutaseră cu organele de partid și cu reprezentanții Miliției și Securității la nivel local pentru a stabili măsurile necesare în vederea eliminării din mănăstiri a călugărilor respectivi.²⁷

Cu toate că pe față s-a declarat de acord cu măsurile, prin diverse tertipuri mitropolitul Firmilian le-a „sabotat pur și simplu”,²⁸ întârziind aplicarea lor în mod intenționat, sub diverse pretexte. Astfel, el a pretins că este bolnav, fiind foarte răgușit, ceea ce l-a împiedicat să se întâlnească cu

²⁴ Raport informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, 28 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumerotată.

²⁵ Referat informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, 18 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, file nenumerate.

²⁶ Acesta era prost văzut de către autorități pentru că încuraja dezvoltarea monahismului, dar și pentru că „s-a înconjurat în posturile de conducere ale Eparhiei de unele elemente cunoscute cu activitate legionară notorie. De exemplu în postul de consilier administrativ a funcționat mai mult de 10 ani Pr. Eugen Rădulescu, preot la Lăcrița, Dolj, pe timpul legionarilor. Ca protoierei de Gorj a numit succesiv preoți, pe care sursa îi cunoaște cu activitate legionară: Pr. Ioan Ilinca, Nicolae Floroiu, la Novaci”, Arhiva CNSAS, fond Informativ, dosar 4739, vol. II, fila 99 verso.

²⁷ Referat informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, 18 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, file nenumerate.

²⁸ IBIDEM.

împuțernicitul regional al Cultelor și să hotărască împreună detaliile aplicării măsurilor, precum adresele la care trebuiau să se stabilească cei dați afară din mănăstiri. Apoi a plecat la București, sub pretextul tratării bolii, dar de fapt pentru a se întâlni cu diverși ierarhi ai BOR și a se consulta cu aceștia, pentru a contracara împreună măsurile respective și a organiza o opoziție care să determine guvernul să renunțe la ele, precum și pentru a cere o audiență la Departamentul Cultelor, „unde, în ciuda răgușeli [*sic*] a putut vorbi, lucru pe care nu la [*sic*] putut face la Craiova”,²⁹ după cum nota în ciudat împuțernicitul regional al Cultelor.

Prin amânarea aplicării măsurilor impuse de Departamentul Cultelor mitropolitul Firmilian a contracarat tocmai intenția principală care se ascundea în spatele adoptării treptate, graduale, a acestor măsuri, care trebuiau să fie executate la timp pentru a avea succesul scontat. În caz contrar, în loc să se îndepărteze câte 10-12 monahi prin fiecare măsură, la un interval de câteva săptămâni, trebuiau excluși din mănăstiri în același timp câteva zeci de monahi, lucru care trezea neliniște în sânul cinului monahal și în rândul populației și îngreuna sarcina împuțernicitului local și a organelor de Securitate și Miliție, care trebuiau să îi urmărească pe cei excluși atât în timpul eliminării din mănăstiri, cât și după aceea.

În afară de tergiversarea executării măsurilor, mitropolitul Firmilian a încercat, prin tratative cu împuțernicitul regional al Cultelor, să îi scoată de pe listele celor care trebuiau să părăsească mănăstirile pe unii dintre cei mai merituoși călugări și călugărițe, apropiați ai săi, care figurau în primul rând în tabelul „răilor cetățeni”, precum directorul Seminarului Teologic de la Mofleni, arhimandritul Bonifatie Podoreanu,³⁰ pe profesorul Sachelarie Nicodim de la același seminar, pe Ana Agatia Cărăgel, stareța Mănăstirii Gura Motrului, pe stareța Mănăstirii Tismana, Suzana Gligor Ierusalima ș.a.³¹

Atitudinea refractară a mitropolitului Firmilian față de măsurile impuse de către Departamentul Cultelor este subliniată de împuțernicitul regional al Cultelor, care afirmă că: „În scoaterea personalului monahal am întâmpinat rezistența Mitropolitului Firmilian, care a mers cu intervențiile

²⁹ IBIDEM.

³⁰ În perioada 1947-1948 acesta se afla la Mănăstirea Ciolanu (Buzău), aceeași mănăstire la care și-a început parcursul ca frate viitorul mitropolit Firmilian Marin, și împreună cu alți doi călugări, Ioasaf Popa și Teofil Mocănița, l-a ascuns pe fostul ministru al cultelor din guvernul Petru Groza, Pr. Constantin Burducea, care în anul 1949 se afla pe teritoriul Iugoslaviei, cf. CONSTANTIN AIOANEI, CRISTIAN TRONCOTĂ, „*Contra «armatei negre a călugărilor și călugărițelor»*”, Magazin istoric, XXX, nr. 1 (346), ianuarie 1996, p. 3.

³¹ Referat informativ întocmit de împuțernicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, 18 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, file nenumerate.

sale până la organele centrale încercând să oprească o parte din călugării și călugărițele apropiate lui”.³² Împuternicitul Grigore Gherghinoiu a surprins în mai multe ocazii nemulțumirea mitropolitului obligat să aplice măsurile, descriind în referatele sale informative cum înaltul ierarh a fost foarte afectat la aflarea numelor celor care trebuiau alungați din mânăstiri, „învinețind de ciudă” și ridicând obiecții, cerând să se aducă dovezi privind vinovăția celor trecuți pe lista „răilor cetățeni”, pe care îi considera victime, și afirmând că: „Nu poate trece la aplicarea măsurii [sic] până ce nu stabilește cu Sinodul bisericii ortodoxe române situația canonică a fiecăruia, deoarece indiferent de măsurile luate de puterea laică, aceștia rămân preoți cu harul sfânt, că aceștia din punct de vedere canonic au avut o purtare ireproșabilă”.³³

La acest ultim argument Grigore Gherghinoiu i-a replicat mitropolitului că are obligația să sprijine „toate măsurile menite să apere regimul”,³⁴ darea afară din mânăstiri a călugărilor „răi cetățeni” fiind o astfel de măsură, prin natura ei superioară - în viziunea autorităților - oricărei prevederi canonice.

În cele din urmă însă, dat fiind că „Mitropolitul Firmilian nu a avut succes, deoarece s-a izbit de intransigența organelor de la nivelul regiunii Craiova”,³⁵ el a fost obligat să înceapă aplicarea măsurilor de scoatere din mânăstiri a călugărilor din cele patru categorii, continuând însă să ridice tot felul de piedici în calea acestei acțiuni. Prin urmare, la 28 mai 1959, din cei 65 de călugări și călugărițe identificați de către Departamentul Cultelor ca trebuind să fie excluși, numai 16 erau dați afară din mânăstiri, cifră foarte mică în opinia împuternicitului regional, care situa regiunea Craiova pe ultimul loc în țară în ceea ce privește aplicarea măsurilor.³⁶ Celor 16 călugări, aleși de către mitropolitul Firmilian dintre călugării „de mâna a doua”, după cum considera Grigore Gherghinoiu, li s-a adus la cunoștință hotărârea de a părăsi mânăstirile în care se aflau de către exarhul

³² Referat informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, nr. 143 din 26 martie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

³³ Referat informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, 18 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

³⁴ IBIDEM.

³⁵ Referat informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, nr. 143 din 26 martie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

³⁶ Raport informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, 28 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

mânăstirilor din regiunea Craiova, protosinghelul Caliope Georgescu,³⁷ el însuși aflat pe lista călugărilor „răi cetățeni” fără să o știe,³⁸ folosit cu cinism de către Departamentul Cultelor, urmând să fie scos din monahism după ce erau dați afară din mânăstiri, cu contribuția sa silită, toți cei trecuți în tabele. Conform împuternicitorului regional al Cultelor, „dispozițiile mitropolitului Firmilian pentru plecarea celor 16 călugări și călugărițe au avut ca scop să înșele org. Departamentului Cultelor București, unde a lăsat impresia că a hotărât plecarea tuturor și nu numai a unui nr. de 16 persoane”.³⁹

În luna mai, lună în care s-au făcut puternice presiuni asupra sa din partea Departamentului Cultelor, mitropolitul Firmilian a vizitat de mai multe ori Bucureștiul, sub pretextul unor îngrijiri medicale și al rezolvării unor probleme de cult, dar de fapt spre a-l evita pe împuternicitorul regional al Cultelor, pentru a interveni pe lângă autorități, dar mai ales pentru a se întâlni cu ceilalți ierarhi ortodocși, a evalua împreună situația și a vedea ce este de făcut. O astfel de vizită a fost făcută în perioada 20-27 mai 1959, când încercarea ierarhilor de a se întâlni în București de Sf. Constantin și Elena pentru a-și fixa un plan de acțiune comună a fost împiedicată de către „organele centrale”.⁴⁰ Tot aceste organe, în cazul acesta reprezentanții Departamentului Cultelor, l-au obligat pe mitropolitul Firmilian să se întoarcă la Craiova pentru a pune în aplicare măsurile privind scoaterea unei părți din personalul monahal din mânăstiri, „după cum s-a plâns la venirea sa, vârsându-și mânia pe funcționari [*sic*] mitropoliei și în deosebi pe consilieri [*sic*] săi”.⁴¹ Disperarea sa în fața imposibilității contracarării persecuției clerului de către autoritățile comuniste, în fața lipsei de siguranță în care trăiau chiar și ierarhii ortodocși, precum și viitorul sumbru pe care îl prevestea BOR sub comunism sunt ușor sesizabile în următoarele afirmații, făcute față de consilierii săi la întoarcerea dintr-o altă vizită la București, în ziua de 16 mai 1959: „Trăim vremuri apocaliptice, iar la a doua întoarcere de la București a spus vicarul lui Laurențiu Busuioc⁴² că durerile bisericii [*sic*]

³⁷ Apropiat al mitropolitului Firmilian, care l-a menținut în cinul monahal cu toate că figura pe listele călugărilor care trebuiau excluși din monahism, n. în comuna Cireașov, Olt, stareț al Mânăstirii Lainici, anchetat de Securitatea din Târgu-Jiu în 1983 împreună cu călugării de la Mânăstirea Lainici pentru răspândire de manifeste anticomuniste, cf. OCTAVIAN ROSKE (coord.), *Dicționar biografic. Mecanisme represive în România 1945-1989*, Institutul pentru Studiul Totalitarismului, București, 2003, p. 408.

³⁸ Raport informativ întocmit de împuternicitorul Cultelor pentru regiunea Craiova, 28 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

³⁹ IBIDEM.

⁴⁰ IBIDEM.

⁴¹ IBIDEM.

⁴² Acesta, ca și mitropolitul Firmilian, era rău văzut de către Securitate, fiind descris în felul următor într-o notă a DGSP din 1949: „Duce o intensă propagandă contra actualului regim,

sunt abia la început. În mod confidențial a mai spus că din cele discutate cu patriarhul Justinian, acesta ar fi în primejdie în urma condamnării [sic] arhimandritului Anania și secretarului său particular.⁴³ Mitropolitul Firmilian și-a manifestat disperarea și îngrijorarea față de procesul călugărului Veniamin Nicolae,⁴⁴ arestat, a cărui situație ar fi mai grea ca a lui Anania de la Patriarhie, condamnat la 25 de ani și care ar fi posibil să-l angajeze și pe el”.⁴⁵

exprimându-se pretutindeni că astăzi avem în țară un regim de teroare comunistă, care se va prăbuși cât de curând, la intervenția forțelor apusene”, cf. CRISTINA PĂIUȘAN, RADU CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist...* cit., p. 145.

⁴³ În această perioadă circulau zvonuri privind înlocuirea și chiar arestarea patriarhului Justinian de către comuniști. Se afirma astfel că noua arestare a arhimandritului Bartolomeu Anania, omul de încredere al patriarhului, era menită să îl compromită pe acesta din urmă.

⁴⁴ Protosinghelul Veniamin Nicolae (n. 29 iulie 1920, Brăila), caracterizat de Departamentul Cultelor drept „dușman al regimului” și „omul Mitropolitului Firmilian”, care „nu ținea cont decât de dispozițiile trasate de Mitropolit”, iar „dispozițiile Dep. Cult. erau pe cât posibil neîndeplinite”, și care era acuzat că formează împreună cu mitropolitul Firmilian o echipă redutabilă, imposibil de controlat de către organele de stat (Caracterizare Pr. Veniamin Nicolae, iunie 1958, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată), a fost stareț al Mănăstirii Polovragi între 1944-1950 și președinte al cooperativei mănăstirești „Propășirea” din 1951 până în 1958, funcție în care a făcut dovada unor excelente calități de organizator și economist (Referat, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată, cf. ION IOANID, *Închisoarea noastră cea de toate zilele*, ed. a 2-a, vol. III, Editura Humanitas, București, 2002, pp. 205-206). A fost arestat la București pe 20 martie 1958, fiind judecat, alături de alte 32 de persoane, călugări (precum starețul de la Polovragi – Tit Moldovan, Gherasim Bica, Emilian Gâțu, Dosoștei Florea de la Ostrov-Călimănești) și mireni, în „lotul Polovragi”, pentru ajutorul acordat fostului colonel Iulian Popovici, comandant de jandarmi la Odessa, condamnat la moarte în contumacie de către autoritățile comuniste, precum și pentru ascundere de arme și de aur. Sentința a fost pronunțată de către Tribunalul Militar Craiova la 26 decembrie 1959, protosinghelul Veniamin Nicolae fiind condamnat la 25 de ani de închisoare. Ulterior i s-a mai înscenat un proces, de data aceasta de drept comun, în care a fost implicată și fosta stareță a Mănăstirii Tismana, Tatiana Răduleț, a cărui hotărâre a fost pronunțată la 3 iulie 1961, ambii fiind condamnați economic la 17 ani de închisoare (Caracterizare Pr. Veniamin Nicolae și Caracterizare stareța Mănăstirii Tismana Tatiana Răduleț, iunie 1958, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, file nenumărate). După eliberarea din închisoare, în urma bătăilor suferite în timpul anchetelor, ambii au avut probleme psihice, fiind internați la Spitalul de Psihiatrie de la Podari pentru a se reface. Mitropolitul Firmilian a avut grijă de ei după ieșirea din închisoare, asigurându-le viețuirea la viile Mitropoliei Olteniei, la fostul schit Prisaca. Ulterior, Veniamin Nicolae, considerat de către mitropolit „martir al bisericii Oltene” (Arhiva CNSAS, fond Informativ 4 739, vol. II, fila 99, verso), a fost numit de către acesta în cel mai înalt post economic al eparhiei și inspector al mănăstirilor, devenind apoi stareț la Căldărușani și arhieru-vicar al Episcopiei Buzăului.

⁴⁵ Raport informativ întocmit de împuternicitul Cultelor pentru regiunea Craiova, 28 mai 1959, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

Starea de spirit din mânăstiri din momentul începerii izgonirii celor înscrisi în tabelele trimise de Departamentul Cultelor i-a interesat foarte mult pe reprezentanții acestuia în teritoriu, ca și pe organele de Securitate, care doreau să știe dacă monahii și monahiile se supuneau de bunăvoie hotărârii de expulzare sau dacă atrăgeau atenția populației asupra a ceea ce se întâmpla cu ei, făcând „agitație publică”. În acest sens este semnificativă descrierea împuternicitului regional al Cultelor cu privire la reacțiile personalului monahal din regiunea Craiova față de aplicarea măsurilor administrative stabilite de către Departament: „În mânăstirea Gura Motrului, urma să plece stareța Caragel Ana Agatia cu alte 4 călugărițe, datorită faptului că mitropolitul Firmilian nu s-a ținut de cuvânt să cheme la el pe stareța Caragel și s-o oblige la ascultare, a trimis să le scoată din mânăstire pe exarhul Caliopie Georgescu, insuficient instruit, el însuși convins că va fi scos (el figurează printre cei care urmează a fi scoși, lucru pe care nu-l știe dar îl bănuște) nu a fost capabil să le lămurească producând panică în așa fel încât călugărița Prună Maria s-a strâns cu un prosop de gât, fiind [indescifrabil] de alte călugărițe și care a luat și al doilea prosop încercând să se stranguleze. Din cercetările făcute totul a fost teatru menit săl [sic] impresioneze pe exarh și să cedeze. Acesta a fost ascultat la ușe [sic] pe când încerca să convingă pe fiecare împarte [sic] ca apoi să fie luat cu asalt de călugărițele care au năvălit în camera sa, fiind nevoit să plece dimineața pe furiș de la mânăstire. Din clipa în care călugărițele în nr. de 20 de la Gura Motrului au aflat că le pleacă stareța și altele 4, au început țipetile [sic] și rugăciunile în jurul stareței Cărăgel, văicărelile auzindu-se de la o depărtare de circa 500 m., care [sic] au plecat apoi în sat smulgânduși [sic] părul din cap, strigând că mânăstirea este în primejdie. Cea mai disperată se arăta călugărița Prună Maria Maximiliana, motivând că stareța este fata ei de duhovnicie, care a crescut [sic] ca și Pavnotia Purdescu, care sa [sic] dedat la agitație făcând câteva drumuri la mitropolia Olteniei, cerând să plece toate din mânăstire odată cu stareța [indescifrabil] să predea mânăstirea Sfatului Popular comunal, unele dintre ele trimițând după credincioși pe care-i știau că țin la mânăstire, iar altele îndemnând la prădarea bunurilor mânăstirii. În urma celor întâmplate cele 4 călugărițe numite pentru plecare, dându-și seama de cele întâmplate și simțindu-se observate de organele din afara mânăstirii, au plecat pe data de 24 și 25 mai a.c. Stareța Cărăgel cu restul de călugărițe în nr. de 15 care i s-au alăturat se hotărâseră să plece toate pe 28 mai a.c. având bagajele împachetate. Anunțate fiind organele politice și de stat, acestea au sesizat că sunt observate așa încât au renunțat la plecare, luând însă o atitudine pasivă față de tot ce se întâmplă în jurul lor, neglijând bunurile mânăstirii cu care ocazie le-a murit o capră ținută câteva zile fără mâncare și apă. Sesizați de cele întâmplate și mai ales de intenția acestora de a pleca în grup la Craiova, pentru a demonstra pe străzi, de acord

cu organele M.A.I. prin tov. inspector general Boboșca Florin dela Departamentul Cultelor și împ. regional s-a trimis la fața locului vicarul mitropolitului, Busuioc Laurențiu, exarhul mănăstirilor Caliopie Georgescu, consilierul Rădulescu Eugen și tov. împ. Slăveanu Gh. acesta rămânând la nivelul raionului Filiași ținând legătura cu conducerea raionului, pe ziua de 27 mai a.c. Sosirea acestora a fost binevenită, în special a vicarului care a reușit să le liniștească sub aspectul părintesc spiritual și care [*sic*] sub aspectul actelor demonstrative de protest, au fost liniștite sesizându-se de prezența organelor interesate în menținerea ordinii. Menționăm că stareța Agatia Cărăgel nu a mai fost găsită la sosirea vicarului, spunându-se că plecase seara la Tr. Severin la o nepoată, altele spunând că a plecat la o rudă la Herculane iar altele că a plecat la Bistrița sau și că ș-ar [*sic*] fi dus bagajul la cunoscuți în comuna Butoiești raionul Filiași, aceste contraziceri au lăsat să se întrevadă posibilitatea ascunderii stareței Cărăgel de către călugărițele din mănăstire care o apără orbește”.⁴⁶

O atmosferă asemănătoare domnea la Mănăstirea Jitianu, unde „plecările acestea pe grupe de câte 3-5 persoane ce se repetă la intervale de timp de 5-10 zile duce [*sic*] la disperare pe cele care nu au fost încă vizate și care își așteaptă înfricoșate vestea plecării din viața monahală“, toate călugărițele de aici fiind convinse că urmau să fie date afară din mănăstire. De altfel aceasta era convingerea tuturor călugărilor și călugărițelor din Arhiepiscopia Craiova, aceștia fiind cu toții convinși că vor fi alungați, iar mănăstirile și schiturile vor fi desființate.⁴⁷

În momentul în care împuternicitul Grigore Gherghinoiu și-a redactat raportul informativ către conducerea Departamentului, la 28 mai 1959, nu fuseseră încă date afară de la Mănăstirea Tismana cele 17 călugărițe care figurau în tabelele de excluși. Prin urmare, Grigore Gherghinoiu îndemna la prudență, și făcea următoarele propuneri superiorilor, pentru ca situația de la Tismana să nu degenereze precum cea de la Gura Motrului și Jitianu: „Mitropolitul Firmilian trebuie obligat să meargă personal și făcut răspunzător de eventualele manifestări demonstrative la această mănăstire, deoarece el poate cu autoritatea lui ce o are în monahism, să împiedece această stare de agitație, bine înțeles [*sic*] numai dacă îi convine aceasta și nu agitația pe care să-o folosească. Mai credem că elementele legate de arestarea fostei conduceri a mănăstirii Tismana în frunte cu călugărul Veniamin, ar recomanda călugărițelor de aci în sensul de a nu face ca cele de la mănăstirea Gura Motrului, aceasta însă nu înseamnă a nu face dovadă de o deosebită vigilență. Problema fiind

⁴⁶ IBIDEM.

⁴⁷ IBIDEM.

complexă, a fi dirijată de org. MAI”⁴⁸

În urma aplicării măsurilor de excludere din mănăstiri, până la 8 noiembrie 1959 fuseseră dați afară, în regiunea Craiova, care cuprindea fostele județe Dolj, Romanați, Gorj și Mehedinți, 80 de monahi și monahii, alți 11 urmând să părăsească ulterior monahismul.⁴⁹ Din cei 80, 13 figurau pe tabelul cu personal monahal minor, toți aceștia părăsind mănăstirile până la 8 noiembrie 1959, 7 figurau pe listele cu „răi cetățeni”, dintre care plecaseră doar 5, 45 erau „nestatutari”, 42 dintre ei plecând, 14 figurau pe lista celor cu abateri morale, numărul celor care părăsiseră mănăstirile fiind de 10, iar 12 aveau sub 25 de ani, dintre aceștia plecând 10 până la 8 noiembrie 1959.⁵⁰ Într-un referat informativ al împluternicului regional al Cultelor, datând din luna martie 1960, numărul celor care figurează ca fiind scoși din mănăstiri în perioada ianuarie-octombrie 1959 este mai mare, fiind vorba de 96 de persoane.⁵¹ Astfel, în urma plecării forțate de călugări din mănăstirile din regiunea Craiova, acestea, împreună cu obștea monahală și cu centrul eparhial mai adăposteau doar 103 viețuitori,⁵² dintre care 11 urmau să plece, plecarea lor fiind amânată la insistențele mitropolitului Firmilian. Prin urmare, o mănăstire importantă precum Polovragi, în urma aplicării măsurilor de excludere din monahism, dar și a arestării unor călugări în anul 1958, rămăsese la data de 8 noiembrie 1959, înainte de publicarea Decretului de desființare a mănăstirilor, cu un singur monah, acesta fiind starețul mănăstirii, Teodosie Rogoveanu, și acesta numărându-se printre cei 11 amânați. Aceeași soartă o avea și schitul Crasna, în care nu mai rămăsese decât starețul Ieronim Onisei, și el trebuind să plece, precum și schiturile Dealul Mare și Tg. Logrești, în care nu rămăseseră decât stareții, Damaschin Mocofănescu și Gherasim Manda, ambii amânați. Și Mănăstirea Călui nu mai avea decât un singur viețuitor, starețul Ambrozie Săndulescu, care nu intra însă în categoriile de excluși. Prin urmare, din cele 13 mănăstiri și schituri din regiunea Craiova, prin măsurile *premergătoare* Decretului 410/1959, în 5 a fost anihilată viața monahală, ele rămânând cu câte un singur viețuitor. Iar din 195 de monahi existenți în regiunea Craiova la sfârșitul lui 1958, înainte de adoptarea Decretului, ca urmare a aplicării măsurilor de diminuare a numărului de călugări, în mănăstirile din regiune

⁴⁸ IBIDEM.

⁴⁹ Situația personalului monahal din Regiunea Craiova, la 8 noiembrie 1959, întocmită de către împluternicului Cultelor, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărotată.

⁵⁰ IBIDEM.

⁵¹ Referat informativ al împluternicului Cultelor din Regiunea Craiova, nr. 143 din 26 martie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărotată.

⁵² Cf. IBIDEM numărul acestora era de 108.

mai existau 105 viețuitori,⁵³ deci aproximativ jumătate dintre călugării și călugărițele din Arhiepiscopia Craiovei au fost excluși din monahism înainte de aplicarea Decretului de desființare a mănăstirilor.

Decretul nr. 410/1959, emis la 25 octombrie și publicat la 19 noiembrie 1959, viza desființarea mănăstirilor prin impunerea unor măsuri care înăspreau dramatic condițiile de intrare în monahism, diminuând în mod considerabil numărul călugărilor deja existenți. Astfel, le era interzis tinerilor accesul în monahism, cu excepția celor care absolveau școli de pregătire a clerului și aveau serviciul militar efectuat,⁵⁴ Puteau rămâne în mănăstiri doar persoanele în vârstă, care împliniseră 55 de ani în cazul bărbaților, 50 de ani în cel al femeilor, nu erau căsătorite și erau dispuse să renunțe la salariul sau la pensia pe care le primeau de la stat, precum și cei care ocupau funcții bisericești, autorizați de Departamentul Cultelor „atunci când exercitarea Cultului o reclamă”.⁵⁵ Decretul mai prevedea faptul că mănăstirile nu puteau funcționa fără o autorizație prealabilă din partea Departamentului Cultelor.⁵⁶

Deși Decretul a fost publicat în noiembrie 1959, el nu a fost aplicat în regiunea Craiova până în toamna lui 1960. Astfel, înainte de aplicarea sa, la sfârșitul lui martie 1960, în mănăstirile (Tismana, Jitianu, Polovragi, Gura Motrului, Bucovăț, Călui, Lainici) și schiturile (Dealul Mare, Crasna, Prisaca, Tg. Logrești, Topolnița și Strâmba) din această regiune existau 108 călugări și călugărițe, repartizați în felul următor: un călugăr și 39 de călugărițe la Mănăstirea Tismana cu schitul Cioclovina, un călugăr și 13 călugărițe la Mănăstirea Gura Motrului, patru călugări la Bucovăț, doi călugări la Polovragi, 10 călugărițe la Jitianu, câte un călugăr la Mănăstirea Călui și la schitul Logrești, 9 călugări la Mănăstirea Lainici și schitul Locurele, patru călugări la Topolnița, doi călugări la Crasna, trei călugări și șase călugărițe la Strâmba, un călugăr și o călugăriță la schitul Dealul Mare și 10 călugări la obștea monahală și schitul Prisaca.⁵⁷

Ceea ce deosebea mănăstirile din regiunea Craiova de cele din restul țării era numărul foarte mare de tineri monahi și monahii, care îl depășea pe cel al călugărilor de peste 55 de ani și călugărițelor de peste 50. Aceasta

⁵³ Referat informativ al împuternicitului Cultelor din Regiunea Craiova, nedatat, de la sfârșitul lui august 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁵⁴ Decret privind completarea Decretului nr. 117 din 4 august 1948, pentru regimul general al Cultelor Religioase, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁵⁵ IBIDEM.

⁵⁶ IBIDEM.

⁵⁷ Referat informativ al împuternicitului Cultelor din Regiunea Craiova, nr. 143 din 26 martie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

însemna că mănăstirile din regiune aveau să rămână pustii în urma aplicării Decretului, aproximativ 15 persoane având dreptul să mai rămână în mănăstiri după această aplicare,⁵⁸ conform estimărilor împuternicitului regional Grigore Gherghinoiu,⁵⁹ ceea ce însemna că în regiune trebuiau aduși călugări și călugărițe din cei aproximativ 1500 care urmau să rămână în Muntenia și Moldova, pentru a asigura ocuparea necesarului. Mitropolitul Firmilian spera să i se permită să aducă un număr de circa 150 de persoane pentru toate mănăstirile și schiturile⁶⁰ din regiune.

În ceea ce privește Decretul 410, este interesant faptul că, într-o primă fază, sarcinile concrete privind aplicarea acestuia i-au fost transmise mitropolitului Firmilian direct de către reprezentanții de la centru ai Departamentului Cultelor, fără ca aceste instrucțiuni să îi fie comunicate și inspectorului regional Gherghinoiu, fapt care i-a îngreunat acestuia în mod considerabil munca,⁶¹ el trebuind să îi supravegheze și să facă presiuni asupra celor însărcinați de mitropolit cu prelucrarea datelor în vederea aplicării Decretului pentru a afla de la ei sarcinile date mitropolitului. Împuternicitul își exprima nemulțumirea față de această situație în felul următor: „Am supravegheat sau mai bine zis am orientat persoanele însărcinate de Mitropolitul Firmilian cu prelucrarea datelor tehnice, deoarece în acest sens pe linia Departamentului nu am avut nicio dispoziție, mitropolitul Firmilian știind întotdeauna mai mult decât noi în problema mănăstirilor, fiind puși în fața faptelor împlinite cu excepția cazurilor când tovarășii inspectorii generali au venit la începutul acțiunilor. Astfel în cazul de mai sus Mitropolitul Firmilian a lucrat de unul singur, iar dacă totuși noi am dirijat acțiunea întreprinsă pe baza îndrumărilor ce le-a primit la nivelul organelor centrale acest lucru se datorește eforturilor noastre nescăpând nicio acțiune vigilenței noastre deși Mitropolitul a atras atenția persoanelor de mai jos să-i evite pe împuterniciți [...] în ciuda măsurilor luate de a se lucra peste capul împuterniciților [raionali], noi în realitate am dejucat această acțiune”⁶².

Exarhul mănăstirilor, Caliope Georgescu, care la insistențele mitropolitului Firmilian fusese exceptat de la alungarea din monahism cu toate că figura pe lista „răilor cetățeni”, a fost însărcinat de către ierarh cu întocmirea fișelor personale ale tuturor călugărilor și călugărițelor din

⁵⁸ IBIDEM.

⁵⁹ Numărul acesta s-a dovedit inexact.

⁶⁰ Referat informativ al împuternicitului Cultelor din Regiunea Craiova, nr. 143 din 26 martie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁶¹ Adresă a împuternicitului regional al Departamentului Cultelor, nr. 81/15 februarie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁶² IBIDEM.

regiunea Craiova, pentru a vedea care dintre ei intră sub incidența Decretului nr. 410, iar arhitectul N. Pencioiu și tehnicianul Matei Corvin au fost însărcinați cu prelucrarea datelor tehnice.⁶³ Făcând exces de zel, fără ca acest lucru să îi fi fost cerut de către superiori, Grigore Gherghinoiu a reușit să intre în posesia fișelor personale ale tuturor monahilor și monahiilor, prin presiuni exercitate asupra celor trei persoane numite de mitropolit, persoane despre care împuternicitul afirma că „nu corespund”,⁶⁴ nefiind dispuse să îi ofere de bunăvoie informațiile dorite.

Încă înainte de a se începe aplicarea Decretului, din momentul în care exarhul mânăstirilor a început să întocmească fișele personale ale călugărilor, împuternicitul regional a supravegheat cu atenție atmosfera în rândul personalului monahal, „remarcând deocamdată o tot mai accentuată neliniște care crește pe măsură ce se apropie primăvara. Neliniștea se datorește și faptului că majoritatea personalului monahal din mânăstirile și schiturile reg. Craiova, este tânăr, numărul persoanelor exceptate fiind f. mic. [...] După o perioadă de resemnare după apariția decretului 410/959, după cum am arătat ne așteptăm la o perioadă de neliniște crescândă odată cu venirea primăverii. Din sondajele noastre neliniștea se datorește nesiguranței în ceiace [*sic*] privește asigurarea existenței după plecarea din monahism”.⁶⁵

Îngrijorarea călugărilor din Oltenia cu privire la viitorul lor după scoaterea din mânăstiri era datorată și greutateii cu care își găseau de lucru cei dați afară din mânăstiri până în februarie 1960, monahii menținând legătura prin corespondență cu mulți dintre aceștia. După ce călugării erau alungați din mânăstiri, ei erau urmăriți de către reprezentanții Departamentului Cultelor și de Securitate, pentru a se evita regruparea sau stabilirea lor în apropierea mânăstirilor cu scopul de a respecta pe ascuns regulile monahale, o parte dintre ei fiind obligați, prin diferite presiuni, să se căsătorească, iar o altă parte, care continuau să poarte rasa călugărească, fiind arestați pentru „port ilegal de uniformă”.

În fișele personale întocmite de exarhul mânăstirilor, în vederea stabilirii situației tuturor viețuitorilor în raport cu Decretul 410, figura și starea de sănătate a călugărilor și călugărițelor, iar împuternicitul Cultelor observa că majoritatea personalului monahal din regiune apare a fi suferind de diverse boli, și afirma că acesta putea fi un „pretext pentru a impresiona organele de resort”⁶⁶ și a le împiedica acțiunea, pentru că mitropolitul Firmilian afirmase că cei bolnavi puteau rămâne în continuare în cadrul

⁶³ IBIDEM.

⁶⁴ IBIDEM.

⁶⁵ IBIDEM.

⁶⁶ IBIDEM.

mânăstirilor.

Ca și în cazul aplicării măsurilor premergătoare Decretului, Mitropolitul Olteniei a încercat prin diverse mijloace să împiedice desființarea de mânăstiri în eparhia sa, după cum arată împuternicitul local al Cultelor, care le comunica superiorilor că la Craiova „[...] s-a avut deaface [*sic*] cu mitropolitul Firmilian care făcând parte din tagma călugărilor și [*sic*] a recurs la cele mai viclene pretexte pentru a fi exceptați de la prevederile Decretului”, dar că, grație vigilenței sale, „[...] s-a cunoscut la timp și s-a contracarat manevrele Mitropolitului Firmilian”.⁶⁷ Prin urmare, ca și în cazul măsurilor premergătoare, mitropolitul a tergiversat pe cât posibil aplicarea Decretului 410, astfel încât regiunea Craiova a rămas din nou în urmă în această privință față de restul țării, iar dacă la sfârșitul lui august 1960 în regiunea Pitești din 26 de mânăstiri și schituri mai rămăsese o singură mânăstire de călugări și una de călugărițe,⁶⁸ în aceeași perioadă în Arhiepiscopia Craiovei nu au fost scoase din monahism decât 17 persoane din totalul de 105.⁶⁹ Starea aceasta de lucruri i se datora mitropolitului Firmilian, care a amânat discuțiile cu reprezentanții Departamentului Cultelor privind măsurile concrete de aplicare a Decretului, căci: „A intrat întrun [*sic*] post de la 25 iulie-25 august a.a., în care perioadă nu a avut voie [*sic*] să vorbească de cât 14 cuvinte pe zi având și ceva suspect în gât în regiunea laringelui din care cauză nu sa [*sic*] putut discuta cu el problema mânăstirilor s-au [*sic*] altă problemă. În prezent este în convalescență slăbit după post scăzând în greutate cu 15 kg, fiind foarte nervos”.⁷⁰ Prin urmare, datorită acestor tergiversări, aplicarea Decretului nr. 410/1959 a început să se facă abia în luna septembrie 1960, la aproape un an de la data emiterii sale.

Autoritățile comuniste aveau în plan desființarea majorității mânăstirilor din regiunea Craiova, astfel încât, după aplicarea Decretului 410, în această zonă să nu mai funcționeze decât două mânăstiri, una de maici la Tismana și una de călugări la Polovragi,⁷¹ lucru planificat probabil pentru fiecare regiune a țării în parte, după cum o dovedesc cele întâmplate în regiunea Pitești. În aceste două mânăstiri trebuiau comasați toți călugării și călugărițele care îndeplineau condițiile impuse de Decret. Numărul

⁶⁷ Informare-specială privitoare la aplicarea Decretului 410/1959, mânăstirilor, schiturilor și personalului monahal din cuprinsul regiunii Craiova, 26 septembrie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁶⁸ Referat informativ al împuternicitului Cultelor din Regiunea Craiova, nedatat, de la sfârșitul lui august 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁶⁹ IBIDEM.

⁷⁰ IBIDEM.

⁷¹ IBIDEM.

acestora, conform unui tabel întocmit de împuternicitul regional al Cultelor la 1 ianuarie 1961 era de 21, dintre care 10 erau călugări „legali ca vârstă”, doi călugări „legali cu studii” și 9 călugărițe „legale ca vârstă”.⁷² Acest număr se pare că a variat în decurs de câteva luni, căci într-un act anterior al împuternicitului regional al Cultelor totalul celor care îndeplineau condițiile Decretului 410 la 26 septembrie 1960 era de 30.⁷³

Datorită intervențiilor mitropolitului Firmilian, în regiunea Craiova, ca de altfel și în alte regiuni ale țării, Decretul nu s-a aplicat într-un mod foarte strict.⁷⁴ Astfel, la cererea mitropolitului, la 1 octombrie 1960 existau 36 de călugări și călugărițe care potrivit Decretului nu mai aveau dreptul să rămână în monahism, dar care fuseseră declarați bolnavi, urmând să fie examinați de către o comisie medicală care să le stabilească capacitatea de muncă, și în funcție de aceasta să fie dați afară din mănăstiri sau acceptați într-o casă de odihnă unde să fie îngrijiți pe cheltuiala Bisericii, fără a mai fi considerați însă călugări.⁷⁵ În concepția reprezentantului regional al Departamentului Cultelor, cei care urmau să fie găsiți bolnavi se găseau în această situație „din cauza condițiilor de exploatare de către conducerea mănăstirilor respective”, persoanele bolnave trebuind „internate pentru a-și

⁷² Tabel de personalul monahal legal care îndeplinește condițiile Decretului 410/959, aflat în mănăstiri de la 1 ianuarie 1961 și care va rămâne în continuare, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁷³ Informare-specială privitoare la aplicarea Decretului 410/1959, mănăstirilor, schiturilor și personalului monahal din cuprinsul regiunii Craiova, 26 septembrie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁷⁴ Totuși aplicarea sa, chiar incompletă, a avut rezultate dramatice pentru BOR. Astfel, prin Decret au fost desființate 62 de mănăstiri în toată țara, așa încât la 31 martie 1960, când aplicarea Decretului nu se încheiase peste tot, mai existau doar 132 de mănăstiri ortodoxe. Iar între 1 ianuarie și 25 octombrie 1959, data publicării Decretului, 30 de mănăstiri și schituri din România și-au încetat existența (cf. CONSTANTIN AIOANEI, CRISTIAN TRONCOTĂ, „*Contra «armatei negre...cit.»*”, p. 7), ca urmare a aplicării măsurilor premergătoare Decretului. Cea mai grav afectată de măsurile care vizau desființarea mănăstirilor din anul 1959 a fost Episcopia Romanului și Hușilor, unde din 16 mănăstiri și schituri care adăposteau 134 călugări și 308 călugărițe nu a mai rămas nici o așezare monahală. Puternic lovită a fost și Arhiepiscopia Iașilor, din cele 50 de mănăstiri ale sale 36 fiind desființate, rămânând 11 de călugări și 3 de călugărițe, cu un personal redus (IOAN DURĂ, *Monahismul românesc în anii 1948-1989. Mărturii ale românilor și considerații privitoare la acestea*, cu o prefață de pr. Mina Dobzeu, Editura Harisma, București, 1994, pp. 8-9), ca și cea a Bucureștilor, cu 10 mănăstiri desființate, singura eparhie neafectată fiind cea de la Galați (cf. CONSTANTIN AIOANEI, CRISTIAN TRONCOTĂ, „*Contra «armatei negre...cit.»*”, pp. 7-8). Iar numărul călugărilor la nivel național a scăzut de la 6014 la 1 ianuarie 1959 la 1456 după aplicarea măsurilor premergătoare și a Decretului, cf. IBIDEM.

⁷⁵ Situație nominală a personalului monahal din mănăstirile și schiturile din regiunea Craiova, arătate mai jos la 1 octombrie 1960, în urma aplicării Decretului 410, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

reface sănătatea pe seama cultului care le-a îmbolnăvit”.⁷⁶

Iar 19 călugări și călugărițe erau „amânați vremelnic” de la excludere, fiind însărcinați, la cererea mitropolitului, cu administrarea și paza mănăstirilor și schiturilor „până la predarea lor”.⁷⁷ În realitate aceștia au rămas în cinul monahal, dat fiind faptul că majoritatea mănăstirilor din regiunea Craiova nu au fost desființate după cum plănuiau autoritățile.

În afară de aceștia, mai existau 23 de persoane care, deși nu mai făceau în mod oficial parte din cinul monahal, respectau regulile monahismului, căci, precum afirma Grigore Gherghinoiu, „Mitropolitul Firmilian le-ar impune să continue respectarea obligațiilor monahale”.⁷⁸ Este vorba de călugării și călugărițele angajate la sediul Mitropoliei Olteniei și la Catedrala din Craiova, care nu îndeplineau condițiile Decretului nr. 410, dar care fuseseră menținuți de către mitropolit în funcțiile administrative și bisericești pe care le ocupau.

Alți doi călugări, care erau hirotoniți preoți, au fost numiți de către mitropolitul Firmilian preoți de parohie și „urmează a nu mai avea nimic comun cu monahismul, în caz contrariu vor fi scoși din preoție”.⁷⁹

În urma aplicării Decretului în regiunea Craiova au fost desființate în cele din urmă, la insistențele autorităților, schiturile Logrești⁸⁰ și Dealu Mare, precum și Mănăstirea Căluș, ale căror biserici au fost transformate în biserici de parohie. Departamentul Cultelor dorea mai ales desființarea acelor mănăstiri prea implicate în viața comunităților locale, fiind în același timp și mănăstiri și biserici pentru satul în apropierea căruia se aflau, situație care în viziunea angajaților Departamentului reprezenta: „O primejdie, mănăstirile fiind focare de misticism, ori în condițiile când biserica mănăstirii se deschide pentru nevoile religioase ale credincioșilor, fără călugărițe sau călugări, acestea numai prezintă pericol devenind asemănătoare celorlalte biserici”.⁸¹

⁷⁶ Referat informativ al împuternicitului Cultelor din Regiunea Craiova, nedatat, de la sfârșitul lui august 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁷⁷ Situație nominală a personalului monahal din mănăstirile și schiturile din regiunea Craiova, arătate mai jos la 1 octombrie 1960, în urma aplicării Decretului 410, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁷⁸ IBIDEM.

⁷⁹ Referat informativ al împuternicitului Cultelor din Regiunea Craiova, nedatat, de la sfârșitul lui august 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

⁸⁰ Acesta a fost reînființat, ca schit de călugări cu hramul „Sfinții Părinți Ioachim și Ana”, în anul 1991, cf. IOAN DURĂ, *Monahismul românesc...* cit., p. 68.

⁸¹ Informare-specială privitoare la aplicarea Decretului 410/1959, mănăstirilor, schiturilor și personalului monahal din cuprinsul regiunii Craiova, 26 septembrie 1960, Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, filă nenumărată.

Mitropolitul Firmilian a salvat de la închidere, datorită abilității sale, restul mănăstirilor și schiturilor din regiune, cu toate că o bună parte dintre acestea fuseseră desființate în mod oficial, fie pretextând că sunt monumente istorice și că au nevoie de paznici care să le păzească, paznici numiți tot din rândurile călugărilor, chiar dacă aceștia nu îndeplineau condițiile impuse de Decret, fie găsindu-le diferite întrebuințări, precum este cazul Mănăstirii Jitianu, transformată în gospodărie anexă la care mitropolitul a menținut, ca îngrijitoare, câteva călugărițe. El a reușit, cu mare greutate, să mențină în funcțiune Mănăstirea Lainici, pe care împuternicitul regional Gherghinoiu dorea să o desființeze cu orice chip, din proprie inițiativă, considerând-o „un pericol din cauza așezării ei la limita regiunii Craiova și Hunedoarei sub munți, care din cauza tradiției și influenței religioase pe linia unui misticism extrem de exagerat practicat de zeci de ani de călugări, încurajat de mitropolitul Firmilian, ea nu trebuia să funcționeze”,⁸² ca și Mănăstirea Gura Motrului, considerată de același împuternicit a fi periculoasă datorită influenței prea mari pe care o exercita asupra sătenilor, fiind și biserică a satului respectiv.⁸³

Decretul nr. 410/1959 a reglementat intrarea în monahism până în anul 1989, fapt care a făcut ca numărul viețuitorilor din mănăstirile de pe teritoriul Arhiepiscopiei Craiovei să fie relativ mic. Astfel, numărul oficial de călugări și călugărițe din această Arhiepiscopie pe anul 1980 era de 26 de monahi, respectiv 53 de monahii, trăitori în 5 mănăstiri și 6 schituri.⁸⁴

Decretul de desființare a mănăstirilor nu a fost adoptat într-un vid de măsuri cu privire la monahismul românesc, și nu se poate spune că persecutarea consecventă a reprezentanților acestui monahism de către autorități a început odată cu publicarea sa. El a fost continuarea logică a unei înșiruii de acțiuni începute în anul 1958 prin înscenarea de procese unor comunități de călugări, menite să îi discrediteze pe aceștia și să justifice desființarea mănăstirilor. Politica de persecuție religioasă a fost prelungită în anul următor, cu închiderea seminariilor monahale de la Horezu și Agapia, dar mai ales cu adoptarea celor patru principale măsuri pregătitoare ale Decretului, care vizau reducerea drastică a numărului monahilor – acțiune reușită, după cum o demonstrează cazul Arhiepiscopiei Craiovei, cel mai dificil caz (în opinia împuternicitului regional al Cultelor), unde în toamna anului 1959 numărul viețuitorilor din așezămintele monahale fusese redus la jumătate față de începutul aceluiași an. Decretul care viza desființarea mănăstirilor a reprezentat punctul culminant al acestei politici a autorităților

⁸² IBIDEM.

⁸³ Mănăstirea Gura Motrului a fost transformată ulterior în mănăstire de călugări, pe când Mănăstirea Polovragi a fost transformată, la sfârșitul anului 1968, în mănăstire de maici.

⁸⁴ IOAN DURĂ, *Monahismul românesc...* cit., pp. 21-22.

comuniste, însă, datorită împotrivirii unor ierarhi precum mitropolitul Firmilian al Olteniei, în ciuda loviturii puternice primite de BOR prin acest Decret, dar și a excesului de zel al unor reprezentanți ai Departamentului Cultelor în teritoriu, precum Grigore Gherghinoiu, monahismul românesc a supraviețuit.

ANEXĂ

DEPARTAMENTUL CULTELOR
26 septembrie 1960
REGIUNEA CRAIOVA

INFORMARE – SPECIALĂ

Privitoare la aplicarea Decretului 410/1959, mănăstirilor, schiturilor și personalului monahal din cuprinsul regiunii Craiova.

După cum se cunoaște pe linia aplicării Decretului 410/1959 până în prezent s-a [*sic*] luat o serie de măsuri pe etape, deoarece în aplicarea Decretului factorii centrali în drept, au ținut seamă de unele aspecte ale politicii de culte la data aplicării fiecărei măsuri, de specificul local și în deosebi de atitudinea conducerii centrale a cultului ortodox, în frunte cu Patriarhul, cu mitropoliți și episcopi.

În alte regiuni în dorința de a se rezolva mai rapid problema mănăstirilor și viețuitorilor în spiritul Decretului 410, s-ar fi trecut la măsuri totale și nu în etape, astfel s-a dat ocazia la nemulțumiri de care s-au sesizat organele centrale, care în urma celor întâmplare au recomandat Departamentului Cultelor prudență și elasticitate, în aplicarea prevederilor Decretului de mai sus.

În raport de cele întâmplare în alte regiuni și în special în București unde chiar patriarhul din fruntea Patriarhiei române a târăganat aplicarea acestui Decret, sperând că poate conducerea Statului va renunța la aplicarea lui, repetăm în raport de cele întâmplare în alte regiuni unde problema mănăstirilor este mai complicată sub aspectul tradiției a numărului de unități și de personal monahal – la regiunea Craiova deși s-a avut de a face cu mitropolitul Firmilian care făcând parte din tagma călugărilor și [*sic*] a recurs la cele mai viclene pretexte pentru a fi exceptați dela prevederile Decretului, la regiunea Craiova nu s-a ocazionat niciun aspect care să pună în discuție atitudinea legală a organelor regiunii Craiova în problema de mai sus care a urmărit permanent cu spirit de răspundere și de vigilență această problemă datorită cărui fapt s-a cunoscut la timp și contracarat manevrele Mitropolitului Firmilian.

Departamentul Cultelor de pe lângă Consiliul de Miniștri prin tov. director Gheorghe Nenciu delegat unic împuternicit în problema desființării mănăstirilor și schiturilor, a autorizării celor ce vor funcționa și retragerii autorizației de funcționare a celor ce urmează a se desființa, a apreciat că deși regiunea Craiova în ceea ce privește aplicarea Decretului 410/959 a rămas printre ultimele, la această regiune nu s-a forțat nota și nu s-a dat

ocazie mitropolitului Firmilian să se plângă și mai ales să se solidarizeze patriarhului și altor mitropoliți nemulțumiți.

Se poate spune că la regiunea Craiova nu s-a ocazionat în problema reorganizării monahismului nici un aspect care să servească reacțiunii interne și mondiale – deoarece – pe plan internațional la viitoarea ședință pentru apărarea drepturilor omului se așteaptă a se calomnia regimul din România în legătură cu problema religioasă, printre care: problema romano-catolică, controlul exersat de Stat asupra activității cultelor inclusiv problema monahismului în lumina Decretului 410/1959, etc.

Referindu-ne la situația concretă a problemei mănăstirilor și personalului monahal din regiunea Craiova, cu ocazia discuțiilor duse de tov. director Nenciu Gheorghe împreună cu împuternicitul Gherghinoiu din partea Departamentului Cultelor, în zilele de 23 și 24 septembrie, cu mitropolitul Firmilian, acesta a încercat în fel și chip să justifice menținerea în funcție a mănăstirilor Tismana, Lainici, Polovraci, Jitianu, Gura Motrului, a schitului Strâmba și a Schitului Topolnița cu personalul existent care după el ar fi sub numărul necesar inclusiv pe cei care nu îndeplinesc condițiile de vârstă și studii cerute de Decretul 410/959, din lipsa numărului suficient al celor care să îndeplinească condițiile Decretului de mai sus.

Argumentele mitropolitului Firmilian nu au rezistat fiind nevoit ca până la urmă să accepte următoarea situație:

I. În regiunea Craiova va rămâne o singură mănăstire de călugărițe anume mănăstirea Tismana din raionul Baia de Aramă care urmează să capete autorizația de funcționare ca mănăstire de călugărițe, unde se găsesc în prezent numai 4 persoane care îndeplinesc condițiunile Decretului și la care vor fi dirijate în 15 zile călugărițele care ca și acestea îndeplinesc condițiunile Decretului pentru a rămâne în mănăstire, dela unitățile ce urmează a se desființa și anume:

3 călugărițe din mănăstirea Gura Motrului, 1 din mănăstirea Jitianu și 4 dela Schitul Strâmba total 12 călugărițe dintre care 1 călugăr care îndeplinește funcția de preot la mănăstirea Tismana.

Cu privire la mănăstirea Tismana din discuțiile cu mitropolitul Firmilian acesta va cere organelor centrale să i se aprobe circ. 70 călugărițe în raport de posibilitățile de cazare care le are, urmând ca acest număr să-l completeze cu călugărițe din regiunea Iași, Suceava, etc. Menționăm că mănăstirea Tismana a avut în anii din urmă circ. 80-90 de călugărițe.

Revindicării [*sic*] făcute de mitropolit nu i s-a dat nici un răspuns, spunându-i-se că este de resortul organelor centrale, că ea momentan nu face obiectul Decretului 410.

La mănăstirea Tismana în urma concentrării călugărițelor dela mănăstirile arătate mai sus, care îndeplinesc condițiunile Decretului, nr. este de 12 printre care și pr. călugăr al mănăstirii, care îndeplinește condițiunile

Decretului.

Menționăm că în administrația mănăstirii Tismana ca și până acum va rămâne Schitul Cioclovina care a fost sub administrația mănăstirii, fiind așezat la circ. 2-3 km. deasupra Tismanii, unde în general merge mitropolitul Firmilian pentru odihnă și reculegere.

II. A doua mănăstire și unica care va rămâne în regiunea Craiova va fi mănăstirea de călugări Polovraci din raionul Novaci cu o capacitate de cazare de circ. 16-20 de călugări și care urmează a primi autorizația de funcționare ca mănăstire de călugări la care vor fi concentrați toți călugării [*sic*] ce îndeplinesc condițiile Decretului 410 și anume:

4 călugări dela mănăstirea Lainici, 1 călugăr dela mănăstirea Bucovăț, 1 călugăr dela Schitul Topolnița, 2 călugări dela Catedrala Mitropolitană și Schitul Prisaca la care se adaugă un călugăr dela Polovraci care îndeplinește condițiunile Decretului.

În cazul mănăstirii Polovraci care nu are capacitatea de cazare a unui număr mai mare de oameni, mitropolitul nu mai poate aduce călugări din alte regiuni, bun înțeles [*sic*] dacă se va veghea ca acesta să nu lărgească actuala capacitate a mănăstirii prin noi construcții după cum intenționează.

În concluzie la mănăstirea Polovraci prin concentrarea tuturor călugărilor ce îndeplinesc condițiile Decretului 410, urmează a fi un număr de 9 călugări.

Aceste 2 mănăstiri, 1 de călugărițe și 1 de călugări urmează a funcționa în viitor în cuprinsul regiunii Craiova cărora urmează a li se acorda o deosebită atenție pe linia tuturor organelor de la nivelul regiunii, al raioanelor și al comunelor pe teritoriul cărora se află.

III. În ceiace [*sic*] privește mănăstirile și schiturile de mai jos, până la apariția unei decizii pe linia organelor centrale sau pe linia conducerii centrale a cultului, care va hotărî asupra desființării lor legale, ele rămân în următoarea situație de provizorat, sub aspectul destinației și a unor bunuri mobile și imobile asupra cărora se va hotărî.

1). Mănăstirea de călugărițe „Jitianu” din raionul Craiova comuna Braniște a fost cerută de mitropolitul Firmilian s-o transforme în gospodărie anexă, invocând că nu are unde depozita o serie de bunuri ale cultului, material de construcții, inventarul viu, etc. și faptul că Mitropolia Olteniei este adeseori vizitată de delegații ale organelor centrale și streine, pentru care nu ar avea condiții optime de cazare la sediul mitropoliei și nici la căminul „Renașterea” unde sunt condiții [*sic*] de hotel, astfel că ar vrea să amenajeze la mănăstirea Jitianu aceste posibilități de cazare, lucru care ar folosi și regimului văzându-se de către streini condițiile ce le are biserica în RPR, lucru care până acum l-au recunoscut o serie de delegații venite în țară respectiv la mitropolia Olteniei, unii fiind surprinși de condițiile de care se bucură biserica ortodoxă, mirându-i faptul că ierarhi au mașini la dispoziție,

lucru de care nu se bucură bisericile din țările imperialiste, mitropolitul dând exemplu: Iugoslavia pe care a vizitat-o și unde ierarhi [*sic*] bisericii sârbe s-ar fi plâns că sunt persecutați de regimul Tito.

Pe această linie delegați [*sic*] Departamentului Cultelor au luat act de cele arătate mai sus, rămânând a se analiza la nivelul organelor centrale și hotărând plecarea dela această mânăstire a tuturor călugărițelor trecându-se în rândul celor ce urmează a fi desființate.

Menționăm că la mânăstirea aceasta și la toate celelalte ce urmează a fi desființate, s-a hotărât ca din numărul personalului monahal existent ce-l au să rămână la fiecare dela 1-3 persoane cu atribuțiuni de pasnici [*sic*] fie din rândul personalului monahal ce îndeplinește condițiunile Decretului 410, fie din rândul celor ce nu îndeplinesc condițiile Decretului din lipsa celor din prima categorie, până ce ulterior se va hotărî asupra fiecărei mânăstiri sau schit în parte și a destinației unor clădiri.

În concluzie mânăstirea Jitianu în urma discuțiilor purtate, mitropolitul Firmilian a fost de acord cu desființarea ei ca mânăstire, revendicând-o însă pentru scopurile arătate mai sus, ca gospodărie anexă.

În urma discuțiilor mitropolitul Firmilian nu a fost de acord cu 1-2 și nici cu 3 pasnici [*sic*] pentru paza mânăstirilor, a schiturilor și conservarea monumentelor respective, insistând pentru un număr de 5 persoane din rândul călugărițelor sau călugărilor dela unitățile respective.

Delegați [*sic*] Departamentului Cultelor prin tov. director Nenciu Gheorghe și tov. împuternicit Gherghinoiu formal au căzut de acord cu mitropolitul menținându-și punctul de vedere ca numărul paznicilor să fie dela 1-3 în raport de importanța fiecărei unități desființate, urmând a prezenta conducerii centrale plusul până la 5 cerut de mitropolit.

Mitropolitul a invocat mărirea numărului de paznici pe considerentul că unele mânăstiri sunt izolate, că unele călugărițe nu acceptă să rămână în număr prea mic fiindu-le teamă de eventuale furturi, așa cum s-a întâmplat la mânăstirea Jitianu din raionul Craiova, unde fiind călugărițe puține s-au furat alimentele călugărițelor prin spargerea magaziei de alimente.

Cu privire la mânăstirea Jitianu și pretenția mitropolitului de a o transforma în gospodărie anexă, aceasta a fost vizitată de delegați [*sic*] Departamentului găsind-o necorespunzătoare scopurilor mitropolitului, constatând în schimb că s-ar putea amenaja și realiza cele cerute de mitropolit la casa dela via mitropoliei, unde și-ar putea depozita și materialele.

2). Mânăstirea de călugărițe Gura Motrului din comuna Gura Motrului raionul Filiași pe care mitropolitul Firmilian nu a vrut să o accepte ca mânăstire de călugări în locul mânăstirii Lainici de care s-a cramponat s-o păstreze și a mânăstirii Polovraci, a căzut de acord să fie desființată și redată satului Gura Motrului ca biserică, ea deservind și până în prezent satul, însă

numai în parte.

În situația acestei mănăstiri cu dublu scop – ca mănăstire de călugărițe și ca biserică pentru nevoile religioase ale satului, era o primejdie, mănăstirile fiind focare de misticism, ori în condițiile când biserica mănăstirii se deschide pentru nevoile religioase ale credincioșilor, fără călugărițe sau călugări, acestea numai prezintă pericol devenind asemănătoare celorlalte biserici.

La mănăstirea Gura Motrului în privința paznicilor ca și la mănăstirea Jitianu vor rămâne 5 călugărițe cu atribuțiuni de paznici, inclusiv preotul Iovanelie Cealnic care este și preotul satului Gura Motrului.

3). Mănăstirea Lainici din raionul Tg. Jiu în vederea desființării [sic] ei a provocat discuții ascutite cu mitropolitul Firmilian deoarece acesta obținuse asentimentul organelor centrale în vederea autorizării funcționării ei pe mai departe ca mănăstire de călugări. Or după cum se cunoaște și după cum s-a arătat în o serie de sinteze ale noastre, funcționarea acestei mănăstiri devenise un pericol din cauza așezării ei la limita regiunii Craiova și Hunedoarei sub munți, care din cauza tradiției și influenței religioase pe linia unui misticism extrem de exagerat practicat de zeci de ani de călugări, încurajase pe mitropolitul Firmilian, ea nu trebuia să funcționeze.

În ultimii ani această mănăstire a atras și atrage în special pe credincioșii din regiunea Hunedoara, Petroșani la care sentimentele religioase sunt mai întărite ca la credincioșii din Oltenia, participând în special muncitorii din defileul Jiului. În legătură cu influența religioasă care a exercitat-o mănăstirea Lainici, este suficient să arătăm că, cu ocazia hramului din luna august au participat peste 1500 credincioși, iar cu ocazia controalelor s-a constatat că această mănăstire era vizitată de elemente dubioase.

În această situație, împ. Gherghinoiu s-a opus categoric autorizării funcționării [sic] acestei mănăstiri găsind argumente fără a lăsa să se întrevadă că ar fi vorba de o pornire antireligioasă.

Împ. regional după ce în prealabil lămurise pe tov. Director Nenciu venit din partea Departamentului care la început a rămas surprins, de oarece [sic] pe plan central în principiu se căzuse de acord ca mănăstirea Lainici să rămână mănăstire de călugări și care fiind pus în cunoștință de cauză, a fost de acord cu împ. Gherghinoiu și a determinat pe mitropolitul Firmilian să renunțe la mănăstirea Lainici, lucru pe care l-a făcut cu mare greutate, acesta știind ce pierde pe plan religios prin renunțarea la această mănăstire.

În concluzie și mănăstirea Lainici a trecut în categoria celor desființate, dar și aci pe considerentul că această mănăstire administrează și schitul:

4). Locuri Rele aflat sub administrația permanentă a mănăstirii Lainici, mitropolitul nu a fost de acord cu 2-3 paznici, cerând 5 paznici,

lucru de care delegați [*sic*] Departamentului au luat act, fără a se pune categoric știind că aceștia ca și cei dela celelalte unități au caracter vremelnic.

5). Mânăstirea de călugări Crasna din raionul Novaci care mai are numai pe călugărul stareț a fost trecută în rândul celor desființate, mitropolitul căzând de acord să fie cazați în dependențele ei lucrători [*sic*] I.T.T.-ului, care au făcut în acest sens o cerere la Mitropolie, iar starețul să rămână în calitate de paznic până ce se va hotărî asupra luării în primire a mânăstiri care este monument istoric.

6). Mânăstirea Bucovăț care a funcționat cu călugări după cum se cunoaște, este în incinta Seminarului Teologic din satul Mofleni, raionul Craiova.

Mânăstirea Bucovăț a trecut în rândul celor desființate urmând ca biserica să fie preluată de conducerea Seminarului pentru practica religioasă a elevilor, care ca și până acum potrivit statutului B.O.R. și a regulamentului Seminarului a servit acestui scop.

Cei 4 călugări de aci având studii teologice și deci îndeplinind condițiile Decretului 410, rămân ca salariați ai Seminarului, urmând a figura în evidența mânăstirii de călugări Polovraci (în limbaj bisericesc închinoviați) potrivit regulamentului ce reglementează viața monahală, și care la Seminarul Mofleni nu se vor mai supune regulilor monahale, ci numai obligațiilor de serviciu.

7). Mânăstirea de călugări Căluș din raionul Balș, deoarece a fost și la dispoziția satului din apropiere pentru satisfacerea nevoilor religioase ale credincioșilor, a trecut în rândul mânăstirilor desființate, urmând a fi dată parohiei Căluș ca biserică. La această mânăstire este un singur călugăr care îndeplinește și funcția de preot, din acest motiv va rămâne ca preot al sectorului II al parohiei Căluș, astfel dispăre și mânăstirea Căluș până la care dată preotul de mai sus are rolul de paznic.

8). Schitul de călugărițe Strâmba din raionul Filiași a trecut în rândul unităților desființate [*sic*], dar care din cauză că este izolat, mitropolitul a cerut un număr de 5 paznici inclusiv pe preotul călugăr al schitului, care este și preotul satului, până când se va hotărî cine va lua în primire schitul care este un valoros monument istoric.

9). Schitul de călugări Topolnița din raionul Tr. Severin a trecut în rândul unităților desființate [*sic*]. Schitul este un monument istoric de valoare, unde Ministerul Învățământului și Culturii plătește un custode pentru paza monumentului în persoana călugărului stareț. Aci călugărul a cerut pentru pază 3 persoane.

10). Schitul de călugări Prisaca din raionul Craiova, situat la via Mitropoliei de pe teritoriul comunei Ghercești, a fost desființat nemai fiind [*sic*] niciun călugăr, în prezent fiind păzit de paznici laici angajați la via

Mitropoliei în suprafață de circ. 3 ha. și ½ ha. lăsată Mitropoliei prin dispoziții speciale ca și la alte mitropolii din țară care produc vin cultic necesar exercitării cultului.

11). Obștea monahală formată din călugări și călugărițele dela centrul mitropolitan, inclusiv Catedrala Olteniei, în urma discuției cu mitropolitul Firmilian, a fost desființată [sic].

Călugări și călugărițele din serviciul centrului eparhial și cei dela Catedrala Olteniei nu vor mai fi supuși regulilor din mănăstiri, cu obligația de a satisface numai cerințele funcțiilor ce le dețin, clericale [sic] sau administrative.

Din rândul celor de mai sus cei care îndeplinesc condițiunile Decretului 410 sub aspectul vârstei sau al studiilor teologice, vor fi în evidența adică închinoviați la mănăstirea Polovraci, iar călugărițele la Tismana, deși din rândul acestora nu este nici una care să se încadreze Decretului 410.

Fostul personal monahal care nu îndeplinește prevederile Decretului 410 și se află salariați în serviciul Mitropoliei Olteniei pe linia bisericii, rămân ca simpli angajați fără a fi supuși regulilor monahale.

Recapitulând în ordinea arătată mănăstirile și schiturile, arătăm cifric mai jos, număr actual al personalului monahal.

[...] Explicații la datele cifrice date mai sus.

Rezultă că la data de 26 septembrie a.c. în mănăstirile și schiturile din regiunea Craiova, în cele 2 care vor funcționa precum și în cele ce se vor desființa [sic], este un număr de 30 de călugări și călugărițe ce îndeplinesc prevederile Decretului 410/1959 sub aspectul vârstei și al studiilor, toți aceștia vor fi concentrați la cele 2 mănăstiri ce vor rămâne în funcție până la 15 octombrie 1960, cu excepția celor ce vor rămâne cu atribuțiuni de paznici până la predarea unităților desființate [sic] arătate în această lucrare.

Rezultă că pe lângă cele 30 de persoane care rămân legal, mai rămân ca amânate 56 persoane, dintre care 35 de persoane fiind bolnave urmează a fi supuse comisiei medicale pentru a le stabili capacitatea de muncă. După examenul medical cele incapabile de muncă vor continua a rămâne în mănăstire până la noi dispozițiuni, iar 21 de persoane sunt amânate ca exceptate cu atribuțiuni de paznici și alte sarcini pentru paza și întreținerea unităților desființate [sic], până la predarea acestora.

Cu atribuțiuni de paznici intră și din numărul celor bolnavi totalizând 37 de persoane.

Cu privire la personalul cu atribuțiuni de paznici și alte sarcini, aceștia vor dura până se va hotărî cu [sic] destinația unităților respective, urmând ca cine le va lua în primire să răspundă de buna lor conservare, la care se vor fixa persoane pregătite cu simț de răspundere, constatându-se în multe părți degradarea acestor monumente din lipsa înțelegerii importanței

istorice a acestora, din care cauză o parte din ele mai rămân sub îngrijirea vremelnică a conducerii biserici, unele ca deschise cultului.

Asupra persoanelor ce vor avea atribuțiuni de paznici și de cunosători ai monumentelor respective, vor hotărî organele în drept și nu organele bisericești.

Urmări și aspecte care vor mai dura în timp datorită tradiției și influenței ce au exercitat-o unele mănăstiri și schituri în împrejurimi, iar în cazul mănăstirii Lainici în regiunea Hunedoara, Petroșani, etc.

Având în vedere aceste aspecte dacă ne referim la mănăstirile mai importante desființate [sic] pe cale administrativă, nu însemnează că ele vor înceta să mai atragă spre ele categorii de oameni înapoiți și ca atare în anumite zile când acestea își au hramurile care după cum se cunoaște sunt urmate de nedei (govii) cu aspect de sărbători câmpenești sau de bălci, preluate de religie cu veacuri în urmă.

Ținând seamă de această realitate, cum că aceste mănăstiri vor mai atrage câtva timp încă credincioși în zilele de hram, că aceștia negăsind călugări care să slujească se vor mulțumi în ultimă instanță să venereze zidurile, să le sărute și alte asemenea acte de respect, deoarece în înapoierea și ignoranța lor vor crede că și acest act le va ajuta.

Afirmăm acest lucru deoarece acest aspect în unele regiuni la mănăstirile desființate [sic] mai înainte, s-a și produs, observându-se mii de credincioși în care caz pentru a se evita interpretările tendențioase și folosirea lor de către reacțiune s-a permis oficierea slujbelor, potrivit tradiției din aceste mănăstiri, s-a mai constatat afluența unor credincioși veniți din depărtări și în alte zile.

Am precizat toate aceste aspecte pentru a fi prevenite la mănăstirile din regiunea Craiova.

ÎMPUTERNICIT REGIONAL Gherghinoiu Grigore

Arhiva Mitropoliei Olteniei, Dosar Departamentul Cultelor 1959-1961, file nenumerate.

Abstract: *The Temporary End of the Monastic Life in the Orthodox Church of Oltenia. In the Period 1958-1960*

This study, based on documents from the Archives of the Metropolis of Oltenia and the Council for the Study of Securitate Archives, lays out the consequences of the application of some measures aimed at reducing the number of monasteries, of monks and nuns before the adoption by the communist authorities of the Decree no. 410/1959 for the dismantling of romanian monasticism. By these measures, hardly known nowadays, the

authorities have expelled from the monastic life almost half of the monks and nuns in the Archdiocese of Craiova, before even the application of the Decree no. 410. The study also highlights the important contribution of Firmilian Marin, the Metropolitan of Oltenia, to the survival of the monastic life within the Archdiocese of Craiova.

DESPĂRTIREA DE MAEȘTRI

Creștinismul lui Mircea Eliade în viziunea lui I.P. Culianu

ADRIAN BOLDIȘOR,
Liceul de Artă „Marin Sorescu”, Craiova

Cuvinte cheie: *Mircea Eliade, I.P. Culianu, maestru, discipol, creștinismul*
Keywords: *Mircea Eliade, I.P. Culianu, master, disciple, christianity*

Introducere

Despre relația dintre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu se pot spune multe, impresia fiind aceea că niciodată nu s-a spus totul. Acest lucru se datorează atât unor condiții obiective, cât și altora subiective. În primul rând, moartea tragică a lui Culianu nu i-a permis să-și spună ultimele gânduri despre maestrul de care se pare că se îndepărtase, în ceea ce privește ideile, în ultima perioadă din scurta sa viață (deși „despărțirea” s-a produs încă din timpul vieții lui Eliade, relația dintre cei doi a rămas, până la moartea lui Culianu, una de tipul maestru-discipol).¹ Nici Eliade nu și-a spus ultimul cuvânt despre discipolul său, așa cum se poate observa din paginile *Jurnalului* său,² iar schimbul epistolar ne ajută doar în creionarea

¹ Este vorba nu numai de diferențe în ceea ce privește ideile cu privire la diferite teme de istorie a religiilor, ci și în legătură cu trecutul politic al lui Eliade. Culianu afirmase: „Va mai trebui să demonstrez că tot ce am scris despre Eliade a fost dictat de regula fundamentală a istoricului, care este aceea de a urmări adevărul în orice împrejurări; și că din această pricină a avut el impresia că-l «criticam»” (IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade și broasca țestoasă cu un singur ochi*, în: IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirișescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de Mircea Eliade și Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1998, p. 263). Matei Călinescu, preocupat și el de personalitatea lui Eliade, afirma: „Culianu, ca discipol fidel și de aceea riguros (urma să adopte maxima *Amicus Plato sed magis amica veritas*), avansase mult față de mine și ajunsese să cunoască destul de bine trecutul lui Eliade și-al generației sale, chiar și fără să consulte bibliotecile românești” (MATEI CĂLINESCU, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 19). Ted Anton notează: „Vârșnicul savant era în căutarea unui tânăr urmaș care să-i continue munca, astfel că dorința de a dezvolta relația lor devenise reciprocă. Iar tânărul cercetător începuse, poate, pe de altă parte, să observe fisurile din opera lui Eliade. I se întâmpla deseori maestrului să nu-și argumenteze cu dovezi suficiente teoriile grandilocvente și de mare generalitate, dându-le un aspect speculativ în lumina teoriilor noi. Culianu începuse să bănuiască faptul că opera savantului era pe alocuri mai mult una de popularizare decât fondată pe o gândire originală. O dată cu acumularea tot mai temeinică a cunoștințelor de istoria religiilor, Culianu simțea că își poate construi propria poziție” (TED ANTON, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, Ediția a II-a românească revăzută, Traducere de Cristina Felea, Prefață de Andrei Oișteanu, Ed. Polirom, Iași, 2005, pp. 111-112).

² La 1 august 1984, Eliade nota „Admirația mea pentru Ioan este sinceră și fără margini. [...] Sper că voi putea scrie odată tot ce gândesc despre Ioan Culianu” (MIRCEA ELIADE,

legăturii dintre cei doi.³ O bună imagine a relației este oferită de Sorin Antohi în *Postfața* pe care o scrie cărții lui Culianu despre Mircea Eliade, acolo unde, pornind de la însemnările discipolului, îi încadrează pe cei doi savanți atât în șirul unor personalități autohtone, cât și într-un model universal: „Prin această comparație, obținem dublul simbolic românesc al liniei presocratici-Socrate-Platon: «presocraticii» noștri sunt Eminescu, Hașdeu, Iorga și Pârvan; «Socrate» e Nae Ionescu; «Platon» e Mircea Eliade.[...] Prelungind gândul lui Ioan Petru Culianu, putem prelungi și seria exemplară propusă de el. Astfel, Culianu ocupă nișa vacantă a neoplatonismului”.⁴

Discipol și/sau contestatar

În cartea *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Nicu Gavriluță prezintă șapte puncte prin care Culianu se distanțează de maestrul său, așa cum se poate observa din monografia publicată în anul 1978, cât și din proiectul de carte din perioada 1982-1983, *Mircea Eliade necunoscutul*. „Abordarea nouă, exigentă și provocatoare este exact ceea ce a propus I.P. Culianu în cărțile sale. Prin urmare, distanțarea față de anumite supoziții și principii ale Maestrului Eliade era absolut firească și de înțeles. După ani și ani de permanentă venerare a Maestrului, Culianu a sfârșit prin a «tăia aripile Tatălui», după expresia consacrată a lui Freud. Această distanță asumată are însă în spate o argumentație consistentă, cu efect persuasiv”.⁵

Jurnal, Volumul II, 1970-1985, Ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 468).

³ IOAN PETRU CULIANU, *Dialoguri întrerupte. Corespondența Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu*, Ediție îngrijită și note de Tereza Culianu-Petrescu și Dan Petrescu, Prefață de Matei Călinescu, Ed. Polirom, Iași, 2004. Într-un interviu acordat în anul 1985 lui Andrei Oișteanu, Culianu declara: „Eu am spus întotdeauna că sunt un discipol al lui Mircea Eliade, în măsura în care Domnia Sa îmi recunoaște această calitate. Întrucât, în repetate rânduri, recunoașterea s-a produs – sunt un discipol al Domniei-Sale. Mă leagă de Mircea Eliade, așa zice, toată existența mea, pentru că am încercat să devin istoric la religiilor începând din momentul în care, în primul an de facultate, într-o criză de identitate pe care mulți o au, am pus mâna pe cărțile lui... Visul a devenit realitate în măsura în care am avut ocazia de a-i fi aproape, de a studia cu el în Statele Unite și m-am bucurat în nenumărate rânduri de atenția sa binevoitoare – începând de la sugestia pentru primele mele articole, până la prefața ultimelor cărți care mi-au apărut” (*Despre gnosticism, bogomilism și nihilism, cu Ioan Petru Culianu*, în: ANDREI OIȘTEANU, *Religie, politică, mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 91. Pentru prima dată interviul a fost publicat, cu unele tăieturi și modificări, în *Revista de Istorie și Teorie Literară*, nr. 3, 1985, pp. 89-93).

⁴ SORIN ANTOHI, *Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri*, în: IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade*, p. 310.

⁵ NICU GAVRILUȚĂ, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Prefață de Moshe Idel, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 150. Gabriela Gavril este însă de altă părere: „Deși Noica se dorește un model infailibil, Eliade își asumă (sau este perceput astfel de mai

Cele șapte puncte de distanțare ale discipolului față de maestru sunt: folosirea cu prea mare ușurință a unor formule de tipul „universal” și „aproape universal” cu referire la simbolurile religioase, pornind totuși de la exemple particulare (a se vedea *Tratatul de istorie a religiilor* și *Sacrul și profanul*); lipsa unei metodologii științifice la Eliade; metode diferite de abordare a fenomenelor religioase: metoda complexității multidimensionale (Culianu) vs. metoda ireductibilității (Eliade); în opera lui Eliade sunt atât teme verificabile, cât și altele neverificabile; tema „terorii istoriei” ce i-a făcut pe unii cercetători să-l considere pe Eliade a fi „anistoric”, spre deosebire de Culianu ce era atras de temele practice, de istoria pe care dorea să o controleze; înțelegerea diferită a fenomenului șamanic (în cartea *Călătorii în lumea de dincolo*, Culianu nu face nicio referire la operele lui Eliade cu privire la șamanism; dacă pentru Eliade fenomenul se restrângea la anumite regiuni de pe glob, pentru Culianu șamanismul se putea depista peste tot); în interpretarea mitului, Eliade ar fi fost, în viziunea lui Culianu, mai aproape de van der Leeuw decât de R. Pettazzoni, așa cum afirma. „Cu toate aceste reproșuri și diferențe asumate, I.P. Culianu nu cred că l-a trădat propriu-zis pe Mircea Eliade. Și-a urmat Maestrul, deseori contrazicându-l. În momente de supărare, Culianu chiar regreta venerația pe care i-a acordat-o. Dar numai atunci – mărturie stau scrisorile către prietenul său G. Romanato. Eliade, în schimb, a avut întotdeauna față de mai tânărul Culianu «o răbdare angelică». I-a consacrat enorm din timpul său prețios. Nu de puține ori, acest lucru l-a făcut pe Culianu să se simtă important în proprii săi ochi. Mai mult, avem motive să credem că Mircea Eliade i-a fost un venerabil Maestru. De ce? În primul rând pentru că l-a învățat «cum să se dispenseze de maeștri». O dată tăiate aripile Tatălui, Culianu a sfârșit prin a vedea în Eliade un veritabil *prieten*, deși uneori – așa cum am arătat, opiniile lor nu coincideau. În fond, era și normal să se întâmple așa”.⁶

Dan Petrescu descrie și el legătura ce a existat între cei doi savanți de origine română, precum și „despărțirea” lui Culianu de Eliade o dată cu trecerea timpului: „[...] o dată cu maestrul dispărut, indiferent de această afecțiune, pe plan științific Culianu trebuie să se fi simțit despovărat de presiunea ce se exercitase asupra-i. Nu l-a criticat direct, ci s-a desprins cu

tânărul său confrate) rolul de călăuză prin labirintul cunoașterii: este – scrie Culianu în monografia sa – un «mistagog», un «născocitor de mistere». Culianu nu pare să fi fost vreodată atât de copleșit de imaginea maestrului său, încât să simtă nevoia răzvrătirii împotriva tatălui dominator: structura sa, conturată încă de foarte devreme, l-a ferit atât de reproducerea întocmai a modelului, cât și de revolte «paricide»” (GABRIELA GAVRIL, *Jocurile maestrului Culianu*, în: *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, Traduceri de Corina Popescu, Claudiu Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 365).

⁶ IBIDEM, p. 153.

discreție de tutela și constrângătoare și, în aceeași măsură, sentimentală, care planase peste cariera sa”.⁷ D. Petrescu afirmă că I.P. Culianu se „desprinsese” de Eliade încă de la monografia din 1978, punctul maxim constituindu-l *Dicționarul religiilor* (care nu conține ideile lui Eliade, deși este semnat de amândoi) și lucrarea *Călătorii în lumea de dincolo* (fără referiri la cartea lui Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*). În monografia despre Eliade, Culianu privește cu ochi critici părerea maestrului cu privire la „primatul spiritului”, așa cum a fost prezentat de savant în perioada petrecută în România. Pe de altă parte, metoda adoptată de Eliade, morfologia, este înlocuită, în cercetarea lui Culianu, cu morfodinamica. O altă diferență dintre cei doi o constituie felul în care este văzută istoria: dacă la Eliade istoria se dorește a fi sabotată, Culianu nu poate vorbi, conform ideilor sale, despre abolirea ei. La fel se pot interpreta și concepțiile lui Eliade cu privire la „un nou umanism”, „omul nou” și „arhetipul suprem”, în paralel cu părerile lui Culianu cu privire la aceste teme.

Privire critică asupra ideilor creștine eliadiene

În anul 1978, I.P. Culianu publica monografia *Mircea Eliade*, la Cittadella Editrice, Assisi, una dintre primele lucrări de acest gen despre savantul de origine română. În scrisoarea pe care o trimite discipolului său, în anul 1977, după ce citise manuscrisul, Eliade nota: „Mi-a plăcut, întâi și-ntâi, pentru că, deși te știi «eliadian», n-ai căzut în păcatul hagiografiei (așa cum am făcut eu, în *Introducerea* la ediția Hașdeu, în 1936)”.⁸ Cu toate acestea, Eliade nu a autorizat traducerea în limba franceză a cărții, ceea ce ridică multe semne de întrebare asupra felului în care savantul a perceput această operă. Acest eveniment „[...] îl plasează pe Culianu într-o sectă de eretici eliadieni. Ce fel de eretic a fost Culianu față de «ortodoxia» celorlalți

⁷ DAN PETRESCU, *Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade. Prin labirintul unei relații dinamice*, în: *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, p. 413.

⁸ IOAN PETRU CULIANU, *Dialoguri întrerupte. Corespondența Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu*, p. 96. Eduard Iricinschi notează, în legătură cu monografia lui Culianu: „Culianu stabilește temeiurile necesare unei reevaluări critice a operei lui Mircea Eliade, aplicându-i principiul properrian al falsificării cu scopul de a-i testa valențele metodologice. În «Introducerea» monografiei italiene, Culianu nu consideră opera lui Eliade ca pe o *summa* definitivă, deși o descrie drept «mult mai importantă decât orice altă operă de istorie a religiilor», jucând astfel rolul unui discipol răzvrătit împotriva maestrului, în special când anunță că este «convins și de necesitatea unei abordări noi și mult mai exigente, științific vorbind, decât cea eliadiană»” (EDUARD IRICINSCHI, *Erezie și metodă în studiile religioase. Definiția religiei în scrierile lui Ioan Petru Culianu*, în: *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, p. 585).

eliadologi declarați? Expunerile ideilor eliadiene făcute de Culianu nu le distorsionează pe acestea din urmă până a le face de recunoscut”.⁹

Într-un subcapitol al monografiei, intitulat *Creștinismul și religiile lumii*, Culianu nota: „Observația lui Saliba potrivit căreia Eliade, în operele sale de istorie a religiilor, ar vorbi ca un creștin credincios e lipsită de orice temeii. Ea se datorează unui echivoc; de fapt, Eliade face adesea aluzie la modul în care un creștin credincios ar putea înțelege un fapt sau altul. Și dacă totuși Eliade se poate defini drept un creștin, este din cu totul alte motive”,¹⁰ Culianu notează că elementul care diferențiază creștinismul de filosofia greacă și de gnosticism, în scrierile lui Eliade, este reprezentat de credință. Divinul s-a încarnat în timpul istoriei umane. Culianu merge mai departe în observațiile sale și este de acord, în multe privințe, cu părerile lui Altizer¹¹ privind originalitatea creștinismului, așa cum este descrisă de Eliade. Altizer considera că, astăzi, creștinismul a devenit un fel de gnosticism datorită izolării sale, Eliade fiind printre pușinii care, prin viziunile sale asupra sacralului, se opune formelor stabile ale creștinismului. Acest lucru se poate vedea din felul în care pune în paralel creștinismul și religiile arhaice. În viziunea lui Eliade, creștinismul nu este o religie și nu are nevoie de dialectica sacru-profan. „O analiză mai detaliată a pasajelor eliadiene despre creștinism se găsește în a doua parte a articolului lui F. Riccardi (1970), unde Saliba ar fi putut găsi destul material împotriva tezei sale după care Eliade ar vorbi ca un «creștin credincios». În orice caz, socotim că distincția eliadiană de mai sus nu mai este operantă. El însuși părea să renunțe la ea, într-un articol destul de recent (cf. Culianu, rec. *Occultism*). Dar reluarea acelorași poziții pare a se prefigura în ultima lucrare publicată (HCIR)”,¹²

Pe parcursul întregii monografii, Culianu face mai multe referiri la relația ce există între Mircea Eliade și creștinism, în întreaga operă a

⁹ EDUARD IRICINSCHI, *op. cit.*, p. 590. Florin Țurcanu notează: „Se pare că apariția în Italia a monografiei scrise de Culianu nu i-a făcut o plăcere deosebită lui Eliade, căci aceasta risca să atragă atenția bănuitoare care începea să se concentreze asupra lui aici. Era cu atât mai puțin dispus să sprijine publicarea ei în Franța sau în Statele Unite, cum îl ruga totuși Culianu” (FLORIN ȚURCANU, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel și Dragoș Dodu, Cu o prefață de Zoe Petre, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 629).

¹⁰ IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade*, p. 119.

¹¹ Altizer este printre primii autori occidentali care au scris o carte despre Mircea Eliade: THOMAS J.J. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963. Teologul american a încercat să demonstreze în această lucrare că savantul de origine română este promotorul „teologiei morții lui Dumnezeu”, ceea ce Eliade a negat în mai multe rânduri. Vezi în acest sens: MIRCEA ELIADE, *Notes for a Dialogue*, în: *The Theology of Altizer: Critique and Response*, Edited by John B. Cobb, Jr., The Westminster Press, Philadelphia, 1970, pp. 234-241.

¹² IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade*, p. 120 (HCIR = *Istoria credințelor și ideilor religioase*).

maestrului, atât în cea publicată în România, cât și în cea de după 1945. Referindu-se la mai multe pasaje din eseistica eliadescă cuprinsă în volumele *Soliloquii*, *Fragmentarium* și *Oceanografie*, Culianu vorbește despre „[...] ecoul diverselor formule de ortodoxism interbelic. În orice caz, s-ar putea schița deja teoria paradoxului creștinismului, ca religie a istoriei, paradox extins la întreaga situație a omului modern, definibil ca produs cultural al creștinismului”.¹³

Culianu face referire la conceptul nietzschean de *Umwertung* (răsturnare a valorilor), reinterpretat în lumina ortodoxismului românesc interbelic, „[...] moștenitorul poate al unor mișcări spirituale ca «stărețismul» rusesc, ce-și are originea în secolul al XVIII-lea pe pământ românesc. Dar și aici, rădăcinile ultime ale gândirii eliadiene nu trebuie căutate în cercurile bucureștene ale timpului. Valorile spirituale genuine ale ortodoxismului îl obsedau deja în secolul trecut pe un mare poet ca Eminescu (1850-1889), interpret poetic al diverselor tratate de ascetică din secolul al XVIII-lea și desăvârșit cunoscător al *Filocaliei*”.¹⁴ În multe din scrierile sale din perioada românească, dar și în articolele scrise în exil, Eliade se arată a fi foarte apropiat de Eminescu.

În perioada 1982-1983, Culianu a scris un nou studiu, *Mircea Eliade necunoscutul*, în care insistă asupra perioadei românești din viața maestrului. Culianu îl consideră pe Eliade a fi asemenea lui Nae Ionescu: el scapă oricărei clasificări tradiționale. Aproximarea de mișcările de extremă dreapta din partea unei mari mase de intelectuali români interbelici se datorează, în viziunea lui, eticii ortodoxe. „Din același motiv, aș ezita să-l calific pe Eliade «de dreapta». El însuși este un reprezentant de elită al acestei etici ortodoxe pe care o primise în chip fatal datorită apartenenței sale la cultura română, lucru de care subtil Nae Ionescu încercase să-l convingă atunci când discipolul său își propunea, naiv, să devină ortodox. De aceea, Eliade este deopotrivă un romantic întârziat, un solitar, un savant care a uimit lumea occidentală prin originalitate, un om simplu, cinstit, loial, al cărui ideal a fost sfințenia ca pace și iradiere universală a iubirii. Reușita lui – uimitoare fiindcă nu implică nicidecum renunțarea la etica lui

¹³ IBIDEM, pp. 39-40.

¹⁴ IBIDEM, p. 42. Rosa del Conte este cea care a scos în evidență „importanța eredității ortodoxe eminesciene” (p. 42). Vezi și: MIRCEA HANDOCA, *Viața lui Mircea Eliade*, Ediția a III-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002 (capitolul *Eminescu în viziunea lui Mircea Eliade*, pp. 167-181). Culianu se ocupă de opera lui Mihai Eminescu și în alte lucrări publicate sau rămase în manuscris. Vezi în acest sens: IOAN PETRU CULIANU, *Studii românești. Fantasmе nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Ed. Nemira, București, 2000 (*Notă despre opis și teoria în poezia lui Eminescu*, pp. 27-34, *Romantism acosmic la Mihai Eminescu*, pp. 35-47, *Fantasmе nihilismului la Eminescu*, pp. 48-65, *Fantasmеle erosului la Eminescu*, pp. 66-81, *Fantasmеle libertății la Mihai Eminescu*, pp. 82-121).

românească – nu trebuie considerată în termeni oarecare: ea reprezintă un fenomen cu atât mai rar cu cât contrazice chiar conceptul occidental de reușită”¹⁵.

Culianu afirmă că etica ortodoxă nu reprezintă decât o „fosilă vie”. Pornind de la aceste considerații, el notează că Eliade și-a creat un mit personal în care se poate găsi oricine, deoarece s-a transformat în model exemplar. „Sunt înclinat să cred că Eliade se consideră el însuși ca aparținând dreptei în aceeași măsură în care Nae Ionescu se crede pe sine însuși ortodox: fiecare dintre ei aparține inevitabil unei culturi care funcționează ca o categorie formativă transindividuală. Atitudinile și aptitudinile personale însă n-au nimic de-a face cu această matrice culturală abisală. În plus, Eliade poartă fatalmente în sine nu numai amprenta ortodoxiei, ci și propriu-i trecut, condiționat de etica sa, dar aducând și corective acestei etici. Un astfel de corectiv este de *a tăcea* și de *a lăsa lucrurile în voia lor*: mitul va copleși în cele din urmă realitatea, preschimbând-o într-un vis pe care-l visa adolescentul bucureștean și pe care savantul american l-a făcut să se îndeplinească de mult”¹⁶.

Influența lui Nae Ionescu asupra lui Mircea Eliade este una dintre temele pe care I.P. Culianu le-a analizat și mai târziu, cu referire la felul în care ideile creștine promovate de Profesorul-filosof au prins rădăcini în sufletul tânărului discipol. Culianu afirmă că Nae Ionescu era cu siguranță un credincios ortodox ce își apăra credința în fața tuturor celor ce mărturiseau altfel. „În ciuda eforturilor sale, tânărul Eliade *n-a putut fi un credincios*. Acesta este motivul pentru care, chiar atunci când Eliade utilizează – și o face cât se poate de des – concepte creștine cum ar fi «iubire», «caritate», «mântuire», «comuniune», el le dă o valoare personală, de experiență «trăiristă», dacă nu chiar o valoare terestră. Nae Ionescu era probabil sincer în credința sa, deși era și el făcut din aceeași «carne slabă» ca toți ceilalți. La rândul său, Eliade *avea în el ceva de reformator*: făcea

¹⁵ IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade necunoscutul*, în: Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 265.

¹⁶ IBIDEM, p. 266. În continuare, Culianu notează: „Exemplul cel mai sublim al acestei paradoxale etici ortodoxe căreia Mircea Eliade îi este o victimă predilectă mi-a fost însă dat de soția sa, Christinel Eliade. Capitolul de față este menit să se încheie printr-o parabolă ce-i va explica poate unui francez deznădejdea dintotdeauna de a fi român și orgoliul insurmontabil care o însoțește tot timpul. Sunt cunoscute sentimentele exilaților români de toate culorile pentru Stalin, care, ocupându-le patria, i-a dat pradă unei sorți dramatice. Ori, auzind la radio știrea morții lui Stalin, pe care-l știa vinovat, între altele, de agonia poporului român, Christinel Eliade s-a grăbit să caute o biserică. A intrat înăuntru. A aprins o lumânare și s-a rugat pentru sufletul lui Stalin”.

parte dintre acele extrem de rare personalități care au capacitatea de a conferi cuvintelor tocite un înțeles nou, personal, neașteptat”.¹⁷

După apariția monografiei despre maestrul său de la Chicago, Culianu s-a gândit să redacteze o altă carte, ce ar fi trebuit să aibă la bază douăzeci și una de întrebări la care Eliade, din păcate, nu a apucat să răspundă. Din întrebările pe care Culianu se pregătea să i le adreseze, se poate observa preocuparea discipolului pentru teme privind legătura maestrului cu extrema dreaptă românească, dar și în legătură cu raportul dintre Eliade și creștinism. Se pare că discipolul avea deja alte păreri față de credința lui Eliade, apropiindu-l, într-un oarecare fel, de creștinismul ortodox așa cum s-a manifestat în România interbelică. Astfel, întrebarea a opta face referire la credința nemărturisită a lui Eliade. „Am despre dumneavoastră imaginea unui necredincios, dar a unui necredincios *creștin*. Cred îndeosebi că sunteți profund marcat de etica ortodoxă, ceea ce vă face și mai interesant, mai ales că ați izbutit să aveți o reușită excepțională într-o lume dominată de alte categorii etice, de îndepărtată origine protestantă și contrareformată. Ce credeți despre asta?”¹⁸ În întrebarea următoare, Culianu face referire directă la raportul dintre ortodoxie și protestantism așa cum se poate desprinde din opera eliadiană, acolo unde afirmațiile savantului de la Chicago sunt contradictorii. „Teza mea este că marea nenorocire a românilor este de-a fi ortodocși și deci de a cădea în sfera de influență slavă, iar apoi de a rămâne în marginea marilor transformări occidentale, a apariției capitalismului, care este un produs al eticii *protestante*. Desigur, un exemplar reușit, ca dumneavoastră, al acestei romanități orientale prezintă aspecte etice extrem de atrăgătoare, aș zice chiar sublime. E vorba însă de fosile vii care n-au nicio șansă de a rezista în fața individualismului occidental. Bineînțeles, ca fost entomolog, ați putea să ne spuneți că insectele chitinoase ajung până la noi din străvechime și că ele au putut rezista selecției naturale fiindcă au o carapace solidă. Dar ortodoxismul e tocmai dimpotrivă: n-are carapace, e gol, expus răutății celorlalți ...”¹⁹

¹⁷ IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade și broasca țestoasă zburătoare*, în: IOAN PETRU CULIANU, *Studii românești. Fantasmеle nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, p. 336. Pentru prima dată studiul a apărut sub titlul *Mircea Eliade und die blinde Schildkröte*, în: H-P. Duerr (ed.), *Die Mitte der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

¹⁸ IDEM, *Convorbiri. Întrebări*, în: IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade*, p. 271.

¹⁹ IBIDEM. La întrebarea a douăzecea, Culianu nota în legătură cu „chestiunea ortodoxă”: „Oare o veți apăra? În prima parte a textului meu, am susținut ideea că evoluția globală a țărilor din Estul european a fost mult mai lentă decât a țărilor din Vest, din cauza absenței unei etici economice la înălțimea epocii. Iar acest decalaj este în bună măsură imputabil ortodoxiei. Am mai afirmat de asemenea – lucru pe care-l veți găsi prea îndrăzneț, îmi închipui – că apărarea ortodoxiei prin reluarea unei teze slavofile și chiar panslaviste din secolul al XIX-lea a fost greșeala capitală a intelectualității românești dintre cele două

Preocupările lui Culianu cu privire la opera maestrului său au continuat cu trecerea timpului, materializându-se în studiul *Antropologia filosofică (L'anthropologie philosophique)*, publicat în numărul omagial dedicat lui Eliade în *Les Cahiers de l'Herne*, în anul 1978. Însemnările lui Culianu pornesc de la raportul pe care îl realizează Eliade, în operele sale, între omul arhaic și omul modern, religia acestuia din urmă fiind creștinismul. Acesta a propus omului libertatea personală și timpul continuu, ireversibil, dar și credința ce-i dă libertatea de a interveni în structura ontologică a Universului. Eliade propune o antropologie dualistă, deoarece viața omului modern se desfășoară pe două planuri paralele: al istoriei și al mitului. „Această antropologie filosofică dualistă implică la limită, după cum s-a observat, că orice adevărată realizare umană se așează în afara istoriei și chiar împotriva ei: căci singura realizare definitivă este de a atinge planul sacralului și de a ne lăsa absorbiți de el”.²⁰ Omul modern, istoric, continuă să trăiască după aceleași categorii ca și omul pre-modern, structura vieții inconștiente având la bază inițierea implicată în contactul cu istoria. Culianu analizează aceste idei în opera beletristică eliadiană.

Într-un eseu despre Mircea Eliade, scris în iulie-august 1974 și destinat să apară în *Les Cahiers de l'Herne*, Culianu se întreba în legătură cu felul în care vede savantul român religia creștină. Pornind de la ideea că aceasta este religia omului modern, istoric, care i-a descoperit libertatea personală și timpul continuu, precum și posibilitatea de a interveni în structura ontologică a universului, Culianu afirmă: „Cu toate acestea, la o analiză atentă, distincțiile lui Eliade referitoare la creștinism, reținute ca un *nec plus ultra*, nu par inamovibile. Într-adevăr, de care creștinism e vorba? Dacă e vorba de protestantism în general, descoperirea timpului continuu și a libertății personale par să fi abolit cel puțin schemele de repetiție. Creștinismul nu este totuși o ideologie și, lipsit de aspectu-i liturgic, riscă să se reducă la asta. Or, în liturghie, creștinismul este departe de a aboli timpul ciclic: viața creștinului este reactualizarea anuală a nașterii, învățaturii, patimilor și morții lui Hristos pe cruce, urmate de învierea lui. Ciclicitatea aceasta liturgică a fost întotdeauna remarcată, dar s-a preferat să nu fie

războaie. Răspunzător de aceasta se face, în bună parte, acel mare patriot și profet național care a fost Nicolae Iorga. Dar cei care au pozat în reprezentanți ai celei de «a patra Rome» ce se voia Bucureștiul interbelic au fost «ortodoxiștii». Și Nae Ionescu. Cum explicați asta din partea unui personaj atât de subtil ca Nae Ionescu?» (p. 275).

²⁰ IDEM, *Antropologia filozofică*, în: IOAN PETRU CULIANU, *Studii românești. Fantasmеle nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, p. 217. Pentru prima dată studiul a fost publicat cu titlul *L'anthropologie philosophique* în: *Les Cahiers de l'Herne*, nr. 33/1978.

socotită o componentă *sine qua non* a creștinismului, căci ea reprezintă o elaborare mai târzie”.²¹

Pornind de la ideea că religia creștină se cristalizează ca religie începând din sec. al IV-lea, îndepărtarea elementului liturgic conduce la schimbarea structurii. Prezentarea eliadiană a creștinismului drept religia „omului căzut”, datorită faptului că ideile de istorie și progres reprezintă o cădere din sferele arhetipurilor și repetiției, este o greșeală, deoarece pierde din vedere evenimentele ce s-au produs la începuturile creștinismului. Creștinul adevărat nu face decât să reactualizeze evenimentele paradigmatiche de atunci. „Dacă nu retrăiește acele evenimente, el reduce creștinismul la o ideologie, deci la *altceva* decât își propune creștinismul să fie. Oare omul modern se exprimă cu adevărat prin adeziunea sa la antropologia creștină? Poate, dacă este redus creștinismul la un aspect ideologic și moral, deci nu mai e socotit o *religie*. Omul nu va mai fi atunci protejat de «teroarea timpului» grație reactualizării periodice a evenimentului întâmplat pe Golgotha”.²² Dar, omul modern este produsul sec. al XVI-lea, al acelor componente care n-au făcut parte la început din structura creștinismului autentic. „Neajunsul opiniei lui Eliade cu privire la acesta este că omul modern ar trebui considerat, ca aderent la antropologia creștină, ca existând deja, contemporan cu Sf. Pavel. Or, e sigur că după ce creștinismul s-a constituit ca religie și deci și ca reactualizare liturgică și psihologică a evenimentelor de la originile sale, acest om modern nu exista: e îndoielnic ca el să fi descoperit «libertatea personală» și e și mai îndoielnic să fi abolit timpul ciclic. Omul modern se vedește exact acela care se desprinde de antropologia supranaturală creștină, care descoperă libertatea personală renunțând să se mai supună voinței divine, care abolește timpul reiterării evenimentului de la originile creștine, substituindu-i timpul linear al istoriei sale”.²³

Pe urmele maestrului...

În legătură cu felul în care discipolul Culianu a dus mai departe ideile, gândurile și proiectele maestrului Eliade, trebuie menționate trei lucrări de o importanță majoră: *Dicționarul religiilor*, volumul 4 din *Istoria credințelor și ideilor religioase* și cele 16 volume ale *Enciclopediei religiilor*.²⁴

²¹ IDEM, *Experiență, cunoaștere, inițiere. Un eseu despre Mircea Eliade*, în: IOAN PETRU CULIANU, *Studii românești. Fantasmеle nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, p. 234.

²² IBIDEM, p. 235.

²³ IBIDEM, p. 236.

²⁴ La întocmirea *Enciclopediei*, Culianu a contribuit cu mai multe articole: *Ascension; Astrology; Bendis; Dacian Riders; Geto-Dacian Religion; Gnosticism*, article on *Gnosticism from the Middle Ages to the Present; Magic*, article on *Magic in Medieval and Renaissance*

Primele însemnări eliadiene despre un *Dicționar*, care să fie semnat de către cei doi, apar încă din 1975, lucrarea finalizându-se după moartea savantului de la Chicago. Prins în mai multe proiecte, terminarea *Istoriei* sale, dar și voluminoasa *Enciclopedie*, Eliade l-a însărcinat pe Culianu să scrie *Dicționarul* la care gândea ca la o lucrare în care religiile să fie trecute în ordine alfabetică. Necesitatea unui *Dicționar* o argumentează Culianu în *Cuvântul înainte*, scris în 1989, la apariția cărții. În plus, discipolul descrie și felul în care îl vedea pe maestrul său în acest moment: „Mircea Eliade posedă, neîndoios, propriul său filtru hermeneutic, precum și o incomparabilă experiență în studiul religiilor. În plus, el era înzestrat cu o rară curiozitate, precum și cu o extraordinară suplețe metodologică. La sfârșitul carierei sale, el invidia încă libertatea și creativitatea oamenilor de știință în raport cu istoricii și cu universitarii din domeniul științelor umane, ale căror inhibiții le explica printr-un veritabil complex de inferioritate”.²⁵

În anul 1993, Roger Corless, recenzând două dintre cărțile lui Eliade, *De la primitivi la Zen*²⁶ și *Dicționarul religiilor (Ghidul)*, se întreba în legătură cu direcția ce va trebui adoptată în disciplina Istoria religiilor după dispariția savantului, afirmând că Eliade „[...] era o pecete a profeților în religia sau tradiția cunoscută ca «Istoria religiilor» și, după el, canonul a fost închis”.²⁷ Roger Corless notează că, în fapt, întreaga operă eliadiană nu este altceva decât un eșec, dar unul magnific, acest lucru putându-se deduce și din analiza celor două lucrări. *Ghidul* ne prezintă felul în care Eliade vedea religia, în general, și religiile, în particular, nefiind o operă obiectivă și sistematică, având multe greșeli, printre care modul în care sunt definite confucianismul și budismul. Mai mult, creștinismul este prezentat mai ales ca o succesiune de controverse hristologice, islamul cu referire specială la sufism, hinduismul și șintoismul sunt doar schițate, tratarea tuturor acestor puncte fiind abstractă. „Deci, în final, ajungi la deznădejde. Cum ai de gând să predai cursul tău introductiv despre religie(ii) când aceste două cărți, care rezumă o atât de mare cantitate de informație despre religie(ii), sunt atât de

Europe; Sabazios; Sacrilege; Sexuality, article on *Sexual Rites in Europe; Sky*, article on *The Heavens as Hierophany; Thracian Religion; Thracian Rider; Zalmoxis*.

²⁵ IOAN P. CULIANU, *Cuvânt înainte*, în: MIRCEA ELIADE; IOAN P. CULIANU, *Dicționar al religiilor*, Cu colaborarea lui H.S. Wiesner, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 10.

²⁶ În legătură cu această carte, Douglas Allen și Dennis Doeing afirmă: „Titlul poate fi înșelător: după cum Eliade notează, «pre-literar» și «arhaic» ar putea fi mai bune decât «primitiv» și în niciun caz această colecție nu se poate termina cu documentele Zen. Există unele omisiuni, incluzând documentele despre iudaism și creștinism. Această carte-sursă permite cititorului să compare un mare număr de texte diverse care sunt în relație cu teme similare” (DOUGLAS ALLEN, DENNIS DOEING, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, INC. New York & London, 1980, pp. 28-29).

²⁷ ROGER CORLESS, *After Eliade, What?*, în: *Religion*, October 1993, Volume 23, No. 4, p. 373.

nefolositoare?”²⁸ În fapt, critica adusă de autor se extinde asupra întregii discipline, numită, în America, „Istoria religiilor”, iar în Franța, „Știința religiilor”. Cele două cărți recenzate nu sunt decât rezumarea altor două lucrări eliadiene: *Istoria credințelor și ideilor religioase* și *Enciclopedia religiilor*, fiind, în cel mai bun caz, haotic organizate, iar în cel mai rău, pseudo-creștine.

După terminarea celui de-al treilea volum al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, Eliade anunța, pe fila de gardă a acestuia, apariția celui de-al patrulea volum, care însă nu a mai văzut lumina tiparului în timpul vieții savantului. Publicarea lui a fost posibilă datorită colegilor și colaboratorilor săi, în principal a lui Ioan Petru Culianu, volumul apărând în Germania, în anul 1991. În *Prefața* acestei ediții, Culianu nota: „Cu câțiva ani înaintea dispariției sale – survenite la 22 aprilie 1986 –, Mircea Eliade m-a rugat să duc eu până la capăt cele două mari proiecte editoriale ale sale, dacă puterile proprii nu i-ar mai fi permis să o facă. Se referea la *Dictionary of Religions*, a cărui ediție franceză a apărut deja, și la volumul care trebuia să încheie *Istoria credințelor și ideilor religioase*, pentru care voia să alcătuiască el însuși trei capitole: o introducere în mitologia generală, un capitol despre tantrism ca anexă la religiile indo-tibetane și capitolul final despre religie în lumea modernă și postmodernă. Redactarea celorlalte șase capitole – și anume despre America de Nord, Centrală și de Sud, Africa, Japonia, China și Australia/ Oceania – o încredințase unor discipoli și colegi care îi împărtășeau convingerile”.²⁹

Concluzii

În paginile de mai sus am încercat să prezentăm o evaluare, prin ochii lui I.P. Culianu, a ideilor creștine așa cum au fost acestea prezentate în opera lui Mircea Eliade. Acest demers l-am întreprins în speranța redactării unei lucrări mai ample despre opera savantului de origine română. Pe de altă parte, am dorit să punctăm faptul că relația maestru-discipol, așa cum se desprinde din viețile celor doi oameni de cultură, a fost presărată și cu momente critice, fără să se poate vorbi de o ruptură radicală între ei. Și, în cele din urmă, fiecare și-a pus amprenta asupra celuilalt. În relația ce s-a înfiripat între ei, ideile creștine au ocupat un loc aparte. Și în acest sens părerile au fost însă împărțite, de multe ori chiar contradictorii.

²⁸ IBIDEM, p. 375.

²⁹ IOAN P. CULIANU, *Prefață*, în: MIRCEA ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase. 4. De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent*, Volum coordonat de Ioan Petru Culianu, Cu contribuții de Peter Bolz, David Carrasco, Maria Susana Cipolletti, Heinrich Dumoulin, Henri Maspero, John Mbiti, Nelly Naumann, Richard Schaeffler, Waldemar Stöhr și Hans A. Witte, Traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 11.

Abstract: *Departure from Masters. Mircea Eliade's Christianity in I.P. Culianu's Vision*

Many pages have been written about the relationship between Mircea Eliade and I.P. Culianu, but the subject is still open for the future. The master-disciple relationship they established during time was often scattered with moments of tension. Anyway, every time we remember the name Culianu, it will stand beside his master's name from Chicago, whose place he took after the latter's disappearance.

The way in which Christianity is analysed in their work occupies a certain place. And thus, because along with a few other situations, their visions regarding this theme seem contradictory. These pages want to be a preamble of a work about the Christian values in Mircea Eliade's thinking, which we have in progress.

TRADUCERI:

SFÂNTUL BENEDICT DE NURSIA - RÂNDUIALA MONAHILO (Capitolele 49-73)

Capitolul 49: Despre cercetarea de sine din vremea Postului Mare

În toată vremea Postului Mare se cuvine ca monahii să se cerceteze pe sine, dar întrucât puțini au această virtute, sfătuim ca în aceste patruzeci de zile fiecare să-și păzească propria viață [viețuire] și s-o păstreze în curăție desăvârșită.¹ Să curețe în aceste zile sfinte toate greșelile, deopotrivă pe cele de acum și pe cele de mai înainte. Cercetarea de sine se face așa cum se cuvine dacă renunțăm la toată patima și ne dăm silința spre rugăciunea cu lacrimi, înfrângerea inimii [prin căință], citire sau înfrânare. Așadar, în aceste zile, cu toții să adauge câte ceva la îndatoririle obișnuite, fie rugăciuni personale, fie înfrânare de la mâncare și băutură, astfel încât fiecare să dăruiască lui Dumnezeu, din proprie voință, având bucuria Duhului Sfânt, ceva mai presus de măsura sa, adică: să-și înfrâneze trupul de la mâncare, de la băutură, de la multa-vorbire, de la râsete și să aștepte Sfântul Paște cu bucuria unei doriri de înduhovnicire. Tot ceea ce voiește fiecare frate să facă [acum], să-i arate starețului, și toate să se împlinescă numai cu rugăciunea și cu binecuvântarea acestuia. Căci, ceea ce se face fără încuviințarea părintelui duhovnic, va fi socotit părere de sine și slavă deșartă, iar nu câștig [răsplată]. Așadar, toate trebuie împlinite numai cu bunăvoința starețului.

Capitolul 50: Despre frații care muncesc departe [de mânăstire] sau care călătoresc

Frații care sunt prea departe de mânăstire și nu pot să ajungă la slujbă la vremea convenită - starețul, cunoscând că este așa - să împlinescă acolo, unde muncesc, rânduiala slujbei, plecându-și genunchii, cu frică de

¹ În Convorbirile Sf. Ioan Casian perioada Păresimilor este privită ca o zeciuală pe care trebuie să o dăm lui Dumnezeu din zilele vieții noastre. *Ale Tale dintru ale Tale. v. Scrieri alese*, Traducere de Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, București 1990, p. 683: *Așa se numește în popor acel impozit public din care se socotește pentru serviciul regelui, cât ne cere și nouă regele tuturor veacurilor ca bir legitim al Păresimilor pentru trebuințele vieții noastre.[...]. [Postul] l-au statornicit capii Bisericii pentru cei ce sunt tot timpul anului preocupați de plăcerile și interesele lumii acesteia, pentru ca strângându-i într-un fel în lanțul legii, cel puțin în aceste zile să-i silească să se dedice Domnului și să dea zeciuală Domnului din zilele vieții lor, pe care altfel le-ar fi consumat ca pe niște fructe. Cei drepti dau zeciuală în toate zilele vieții lor, fiindcă sunt eliberați de aplicare zeciuielii legale.*

Dumnezeu. La fel și cei ce merg pe cale să nu lase să treacă ceasurile rânduite slujbei ci, după cum pot, să le împlinescă și să nu arate nepăsare față de datoriile lor.

Capitolul 51: Despre frații care nu pleacă prea departe

Fratelui care este plecat pentru o oarecare pricină și care se va întoarce în aceeași zi în mănăstire să nu i se îngăduie să mănânce în afară, chiar dacă l-ar ruga cineva, numai dacă are binecuvântarea starețului. Iar de va face altfel, va fi îndepărtat de la comuniunea cu ceilalți.

Capitolul 52: Despre biserica mănăstirii

Biserica să fie ceea ce cu adevărat arată numele ei,² să nu se folosească având alt rost, adică să nu se întâmple altceva [decât rugăciunea] în ea, nici să se adune acolo felurite lucruri pentru a fi puse la păstrare. De îndată ce slujba s-a încheiat, cu toții vor ieși într-o liniște desăvârșită, arătându-se prin aceasta cinstitori de Dumnezeu. Dacă un frate dorește să se roage singur [în biserică], să nu fie împiedicat de nerușinarea altuia. Dacă, însă un altul dorește să se roage în taină, să intre în biserică și să se roage; nu cu voce tare, ci cu lacrimi și încordare lăuntrică. Așadar, aceluia care nu face așa, să nu i se îngăduie după încheierea slujbei să întârzie în biserică, spre a nu fi altora piedică, așa cum s-a arătat mai devreme.

Capitolul 53: Despre primirea oaspeților

Toți străinii care sosesc să fie primiți ca și când ar fi Hristos Însuși, căci El ne va zice: *Străin am fost și M-ați primit* (Matei 25, 35).³ Tuturor să li se arate cinstirea cuvenită, mai ales celor de aceeași credință și străinilor. Așadar, de îndată ce a fost anunțată sosirea unui oaspete, starețul sau frații, să-l întâmpine cu toată dragostea datorată. Mai întâi, se vor ruga împreună, iar apoi va fi primit cu pace în mijlocul fraților. Din pricina amăgirilor diavolești, nu se va da înainte sărutul păcii, numai după rugăciune.

Oaspeții să fie salutați cu toată smerenia: atât cei care vin, cât și cei care pleacă: cu capul înclinat sau cu trupul plecat până la pământ, adorându-L pe Hristos Care este în ei, și pe Care frații Îl întâmpină. După ce au fost primiți, oaspeții să se îndrepte spre rugăciune și după aceea, starețul sau cel căruia i s-a poruncit, să șadă împreună cu ei. Să li se citească dumnezeiasca lege, ca să le fie spre zidire și să li se arate o ospitalitate plină de toată

² Textual: **oratorium** = loc de rugăciune, **orare** = a (se) ruga. De altfel literatura hagiografică folosește deseori expresia *casă de rugăciune* pentru a desemna biserica (v. în greacă **εὐκτήριον**).

³ Între exigențele vieții monahale și tradiția ospitalității, s-a așezat încă de la origini o armonie de netăgăduit. Practica primirii oaspeților, puternic fundamentată evanghelic, este una sacrosanctă pentru viața cotidiană a monahilor.

omenia. Pentru oaspeți, starețul poate înlătura postul, numai dacă nu cumva este o zi deosebită, care nu trebuie pângărită. Frații însă, vor urma rânduiala obișnuită a postului. Starețul le va oferi oaspeților apă pentru a se spăla pe mâini, de asemenea picioarele le vor fi spălate de stareț și de întreaga obște.⁴ După spălare se va zice acest stih: *Primit-am, Dumnezeule, mila Ta în mijlocul locașului Tău* (Psalmi 47, 8).

Săracilor și străinilor să li se arate toată grija și atenția, de vreme ce prin persoana lor mai degrabă Îl primim pe Hristos. Căci pentru îndepărtarea de bogățiile [lumești] li se cuvine cinstire.

Locul unde mănâncă starețul și oaspeții să fie aproape de chilia starețului, astfel încât pelerinii care sosesc adesea la ceasuri neorânduite, și care sunt mereu prezenți în mănăstire, să nu tulbure liniștea fraților. De masa oaspeților se vor ocupa câte doi frați care să-și împlinească bine datoria, vreme de un an. Celor doi li se vor aduce ajutoare, dacă este nevoie, pentru ca, astfel, să poată sluji oaspeților fără cârtire, iar dacă nu au prea mult de lucru, vor merge acolo unde li se poruncește să lucreze. Nu doar aici, ci și în privința altor îndatoriri mănăstirești să se cunoască această regulă: când frații au nevoie de ajutor, să li se dea, când nu sunt ocupați să urmeze poruncii [de a se face altceva]. La fel și camera unde sunt găzduiți oaspeții, să fie încredințată spre grijă unui frate al cărui suflet este pătruns de frica de Dumnezeu. Vor fi acolo paturi întinse în număr suficient. Locașul lui Dumnezeu va fi ținut în bună rânduială de către cei înțelepți, cu înțelepciune. Fratele căruia i s-a poruncit să nu se apropie și nici să nu stea de vorbă cu oaspeții, atunci când îi întâlnește sau îi vede, să îi salute smerit, așa cum am arătat mai devreme, să le ceară binecuvântarea și să își vadă de drumul său, zicându-le că nu i se îngăduie să le vorbească.

Capitolul 54: Dacă monahul poate primi scrisori sau orice altceva

Nu se va îngădui unui monah să dea sau să primească scrisori, daruri sau orice alt lucru cât de mărunț, de la părinții săi [după trup], de la o altă persoană sau chiar frații unii altora, fără binecuvântarea starețului. Chiar de ar primi ceva de la părinți, nu-și va îngădui să accepte mai înainte de a-i arăta starețului. Dacă starețul poruncește să se primească ceea ce s-a trimis, în puterea sa va sta ca acel lucru să fie dat cui poruncește el.⁵ Pentru aceasta, fratele căruia i s-a trimis [acel lucru], să nu se întristeze ca să nu dea pricină diavolului. Acela care va face altfel, să fie pedepsit potrivit rânduiei

⁴ Sf. Benedict descrie detaliat ritualul primirii; practica spălării picioarelor, pe lângă semnificațiile evanghelice, era comună în antichitate, fiind necesară datorită călătoriei *per pedes*.

⁵ Situație concretă a distribuirii bunurilor în comun.

[regulii].

Capitolul 55: Despre îmbrăcămintea și încălțăminta fraților⁶

Fraților li se vor da haine potrivit condițiilor locului unde trăiesc, dar și climei; întrucât în regiunile reci este nevoie de mai multe haine, pe când în cele calde se cer mai puține. Stă în puterea starețului să hotărască [de ce anume ar fi nevoie]. În ceea ce ne privește, socotim că este de-ajuns pentru monahii care locuiesc în regiunile temperate, să aibă fiecare câte o glugă și o tunică - gluga să fie iarna, îmblănită [cu lână], iar vara, simplă sau ponosită, - o pelerină pentru muncă și pentru a-și acoperi picioarele, papuci sau pantofi. În ceea ce privește culoarea sau grosimea acestora, monahii nu trebuie să se plângă, ci să poarte ceea ce pot găsi în regiunea în care trăiesc sau ceea ce pot cumpăra mai ușor. Starețul, însă, se va îngriji din timp de măsuri, astfel încât hainele să nu fie prea scurte celor ce le poartă, ci potrivite lor. Atunci când se vor primi hainele noi, cele vechi vor fi înapoiate și vor fi păstrate pentru un timp pentru a fi date mai apoi săracilor. Îi sunt de-ajuns unui monah câte două tunici și două glugi pentru noapte și pentru a putea fi spălate. Ceea ce este de prisos, așa cum am arătat mai devreme, trebuie dat de-o parte.

Și încălțăminta și orice altceva care s-a învechit, se înapoiază atunci când se primesc altele noi. Frații care călătoresc, vor primi de la vestiar lenjerie pe care o vor restitui după ce au spălat-o de îndată ce se întorc. Tunicile și glugile pe care le primesc atunci când călătoresc, să fie mai bune decât cele pe care le poartă de obicei.⁷ De cum s-au întors, să le restituie și pe acelea. Ca așternut sunt de-ajuns o rogojină, o pătură simplă și una de lână și un căpătâi [pernă]. Paturile să fie adesea cercetate de stareț din pricina unor obiecte pe care și le-ar putea însuși frații și care ar putea fi găsite acolo. Dacă se găsește la cineva vreun obiect pe care starețul nu îl îngăduie, acel frate să fie supus unei pedepse aspre. Și pentru a fi îndepărtat cu rădăcini cu tot, acest viciu, starețul îi va da de-acum înainte toate de care are trebuință: gluga, tunica, papuci, pantofi, ciorapi, centură, cuțitaș, instrument de scris, ac, batistă, tăblițe, pentru a înlătura orice altă cerere sau nevoie [a unui lucru nepermis]. Starețul va lua întotdeauna aminte la acel cuvânt din Faptele Apostolilor: *Se împărțea fiecăruia după cum avea cineva trebuință* (Faptele Apostolilor 4, 35). În toate hotărârile sale va avea

⁶ Ca și Sf. Vasile cel Mare (v. SF. VASILIE CEL MARE, *Scrieri*, Traducere de Prof. Iorgu D. Ivan, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 521), Sf. Benedict lasă o mare libertate în privința veșmintelor. Nu prescrie o haină tipică, ci una care să fie mai înainte săracă și simplă, simbolizând părăsirea deșertăciunilor lumești. Sf. Ioan Casian atribuie o mare importanță hainei monahale, temă căreia îi consacră cartea întâi a *Așezămintelor*.

⁷ De remarcat noblețea și delicatețea cu care Sf. Benedict prescrie veșminte mai bune pentru cei ce călătoresc.

în vedere răsplată pe care i-o va da Dumnezeu.

Capitolul 56: Despre masa starețului

Starețul să ia masa întotdeauna împreună cu străinii primiți ca oaspeți. Iar de sunt puțini [oaspeții], stă în puterea sa să cheme pe cine binevoiește, dintre frați. Împreună cu frații, la masă, vor sta mereu unul sau doi dintre părinții bătrâni pentru buna ordine.

Capitolul 57: Despre frații meșteșugari din mănăstire

Dacă în mănăstire sunt și frați meșteșugari, să-și împlinească meseria cu toată smerenia, dacă le îngăduie starețul. Dacă, însă, vreunul dintre ei se înalță cu gândul pentru priceperea sa și i se pare că se face folositor mănăstirii, acela să fie îndepărtat de la meșteșugul său cu care nu se va mai îndeletnici până nu se smerește și, mai apoi, până nu i se poruncește de către stareț. Dacă este nevoie ca unul dintre roadele meșteșugului lor să fie vândut, frații să ia aminte a cui este mâna prin care se va face vânzarea, ca să nu se săvârșească vreo înșelăciune. Mereu să-și aducă aminte de Anania și Safira, de moartea care le-a cuprins trupurile și care poate să atingă și sufletele celor ce săvârșesc înșelăciuni cu bunurile mănăstirii. Nu trebuie să se strecoare în prețul roadelor lor răul lăcomiei [avarității], ci întotdeauna acestea să fie vândute mai ieftin decât ar face meșteșugarii din lume, *ca în toate să Se slăvească Dumnezeu* (I Petru 4, 11).

Capitolul 58: Despre felul în care sunt primiți novicii

Când un novice vrea să intre în obște, nu i se va ușura intrarea, ci după cum zice Apostolul: *cercați duhurile dacă sunt de la Dumnezeu* (I Ioan 4,1).⁸ Dacă, însă, noul-venit este statornic și îndură silniciile și nedreptățile care i se pricinuesc, dacă după patru sau cinci zile pare că le rabdă pe toate și că stăruie cu cererea sa [de a fi primit în mănăstire], să i se dea încuviințare și să fie așezat în camera oaspeților pentru câteva zile. După aceea, să stea în chilia novicilor unde va medita, va mânca și va dormi. Novicii vor fi încredințați unui bătrân care, cu vrednicie să le câștige sufletele și să vegheze asupra lor cu toată grija. Acesta va cerceta cu atenție să vadă dacă novicele cu-adevărat Îl caută pe Dumnezeu,⁹ dacă dorește să-I slujească, dacă arată luare aminte față de votul ascultării sau de umilința [smerenia] dobândită prin răbdarea insultelor. I se vor pune în vedere toate

⁸ Practica probării novicelui; cf. SF. IOAN CASIAN, *op. cit.*, p. 143: *Oricine dorește să fie primit sub disciplina mănăstirii, nu este admis până n-a stat în fața porților timp de zece zile, și chiar mai mult, și n-a dat dovadă de stăruință de dorință și totodată de umilință și răbdare.*

⁹ Textual: **si revera Deum quaerit** = esența vieții creștine care nu poate începe decât în momentul în care L-am găsit pe Dumnezeu.

câte sunt aspre și anevoioase și prin care se ajunge la Dumnezeu. Dacă fâgăduiește că va fi statornic și osârduitor, după aproape două luni i se va citi această regulă, în ordine, și i se va zice: „Iată legea sub care binevoiești să lupți. Dacă o poți primi, vino, iar dacă nu poți, ești liber să pleci”. Dacă stăruie, atunci să fie dus în camera novicilor despre care am amintit mai devreme și din nou să-i fie încercată răbdarea în toate. Și după o vreme de șase luni, să i se citească din nou regula ca să știe la ce să se aștepte când intră [în mănăstire].

Și dacă stăruie în continuare, după alte patru luni să i se citească aceeași regulă. Și când va hotărî cu sine însuși fâgăduind că pe toate le va păzi și că va împlini tot ceea ce i se va porunci, atunci să fie primit în obște cunoscând ceea ce deja este orânduit în regulă, că din acea zi nu i se mai îngăduie să plece din mănăstire nici să-și scuture de pe grumaz jugul regulii pe care a avut libertatea de a-l respinge sau de a-l primi în toată această vreme. Cel care urmează să intre [în obște] va fâgădui în biserică, de față cu toți înaintea lui Dumnezeu și a sfinților Săi că va fi statornic în obiceiurile cele bune și în ascultare.¹⁰ Iar dacă vreodată va face altfel să știe că va fi osândit de acela în fața căruia nu a vorbit cu luare aminte, ci cu batjocură. În ceea ce privește fâgăduința pe care tocmai a făcut-o, novicele va întocmi o petiție în numele sfinților ale căror moaște sunt cinstite acolo, dar și în numele starețului care este de față. Petiția să o scrie cu mâna sa, iar de nu cunoaște literele, să roage pe altcineva să i-o întocmească, după care să o semneze și să o așeze cu mâna sa pe altar. În timp ce o pune acolo, novicele să înceapă acest stih: *Apără-mă, după cuvântul Tău, și mă viază și să nu-mi dai de rușine așteptarea mea* (Psalmi 118, 116) pe care toată obștea să-l zică de trei ori adăugând „Slavă Tatălui”. Atunci fratele novice să se plece la pământ până la picioarele tuturor cerându-le să se roage pentru el. Din acea zi este socotit ca făcând parte din obște. Dacă are bunuri, fie le împarte săracilor mai înainte [de a intra în mănăstire], fie le dăruiește mănăstirii, donația făcându-se după rânduială. Din tot ce are, nimic nu va păstra pentru sine. Să știe că din acea zi nici propriul trup nu mai este al său. Curând după aceea, va îmbrăca în biserică hainele de mănăstire, după ce le-a lepădat pe cele ale sale. Hainele pe care le-a lepădat se vor păstra într-un vestiar pentru ca, dacă vreodată, împins fiind de diavol, va hotărî să plece din mănăstire – lucru care să nu se întâmple – atunci să nu plece în hainele de mănăstire pe care să le arunce. Petiția pe care a întocmit-o și pe care starețul a luat-o de pe altar, nu i se va înapoia [fratelui care pleacă], ci va fi păstrată în mănăstire.

¹⁰ Fâgăduința/votul privește explicit ascultarea, leit-motiv al Regulii și statornicia: **stabilitas**.

Capitolul 59: Despre fiii celor bogați sau ai celor săraci care sunt făgăduiți Domnului

Dacă cineva dintre cei bogați își încredințează fiul lui Dumnezeu în mănăstire și dacă fiul este la vârsta copilăriei, părinții săi să facă petiție așa cum am arătat mai devreme și ca pe o ofrandă, să acopere petiția și mâna copilului cu veșmântul altarului și așa să îl dăruiască. În ceea ce privește bunurile copilului, fie făgăduiesc în petiția întocmită cu legământ că niciodată prin ei înșiși sau printr-un epitrop sau în vreun alt mod, nu-i vor oferi ceva sau nu-i vor da prilej de a stăpâni un lucru, fie, dacă nu vor să facă acesta și doresc totuși să-i dăruiască ceva ca milostenie și răsplată pentru mănăstire, să facă o danie cu aceste bunuri, păstrându-și, dacă doresc, dreptul de a se folosi și ei de acestea. Toate să fie orânduite așa încât orice ispită să fie împiedicată ca nu cumva să rămână vreo ademenire care ar putea, să-l amăgească și să-l piardă pe copil – să nu se întâmple asemenea lucruri căci din experiență le-am învățat. La fel să facă și cei săraci. Aceia care nu stăpânesc niciun bun, să întocmească petiția simplu și să-și dăruiască fiul, ca pe o ofrandă, de față cu martori.

Capitolul 60: Despre preoții care vor să intre în mănăstire

Dacă cineva dintre preoți roagă să fie primit în mănăstire, să nu i se încuviințeze îndată. Totuși, dacă stăruie cu totul în rugăminți, să știe că va trebui să cerceteze toată rânduiala arătată prin regulă și că nu i se va face nicio înlesnire, după cum este scris: *Prietene, pentru ce ai venit?* (Matei 26,50). Însă, i se va îngădui să stea lângă stareț, să binecuvânteze sau să slujească, numai dacă îi va porunci starețul. Dacă nu [îi va porunci starețul], nu i se va îngădui să facă nici un lucru, știind prin aceasta că trebuie să se supună rânduiei mănăstirii și că el, mai degrabă, trebuie să dea pildă de smerenie tuturor. Dacă se va socoti ierarhia din mănăstire sau altceva, să i se ofere locul pe care l-a primit atunci când a intrat în obște, și nu acela care i s-a dat [la început] din evlavie pentru sacerdoțiul său. Așadar, preoților însuflețiți de dorința de a face parte din obștea mănăstirii să li se ofere un loc de mijloc, numai dacă făgăduiesc să cerceteze și să primească rânduiala mănăstirii, arătându-se statornici în făgăduința lor.

Capitolul 61: Cum se primesc monahii străini

Dacă vreun monah străin care vine dintr-o provincie îndepărtată, vrea să locuiască în mănăstire ca oaspete arătându-se mulțumit de rânduiala pe care o găsește aici, și fără a face tulburare în mănăstire cu lucruri deșarte și de prisos, mulțumește cu simplitate, atunci acela să fie găzduit atât cât dorește. Dacă, însă, va dojeni în unele privințe și-și va arăta părerea cu dreaptă judecată, smerit și cu toată dragostea, atunci starețul să cerceteze cu prevedere să vadă dacă nu cumva tocmai pentru această pricină a fost trimis

de Dumnezeu. Dacă mai apoi binevoiește să rămână aici, să-i fie împlinită dorința cu atât mai mult cu cât i s-a putut cunoaște viețuirea în răstimpul în care a fost găzduit ca oaspete. Dacă cel găzduit se dovedește a fi pătimăș și fără de măsură, nu doar că nu trebuie să se alătore obștii, dar chiar să i se spună cuviincios să plece ca să nu-i atingă și pe ceilalți cu murdăria sa. Dacă, însă, nu este dintre cei care merită să fie alungați, va fi primit în comunitatea mănăstirii mai înainte de a cere aceasta, mai mult, va fi sfătuit să rămână ca să-i învețe și pe alții prin pilda sa și, ca astfel, în tot locul, să-i slujim aceluiași Domn și Stăpân și să luptăm în oastea aceluiași Împărat. Starețul, văzându-i vrednicia, poate să-l așeze într-o treaptă [ierarhică] mai înaltă. Nu doar în rândul monahilor, ci chiar în rândurile preoților despre care s-a scris mai devreme poate fi primit, adică într-o treaptă mai înaltă decât aceea pe care a avut-o la intrare în mănăstire, pentru vrednicia sa. Să se păzească starețul ca nu cumva să primească în ospeție vreun monah de la o altă mănăstire care nu are nici carte de recomandare, nici binecuvântarea starețului său, căci scris este: *ci toate câte voiți să vă faceți vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor* (Matei 7, 12).

Capitolul 62: Despre preoții mănăstirii¹¹

Dacă starețul poruncește ca unul dintre frați să fie hirotonit preot sau diacon, îl va alege pe acela pe care îl va socoti vrednic să împlinească sacerdoțiul. Cel ales, să se păzească de înălțarea de sine și de mândrie. Nimic să nu facă fără porunca starețului cunoscând că va fi pedepsit cu mult mai mult decât alții. Nici de votul ascultării să nu uite sau de regulă, datorită sacerdoțiului, ci mai mult să sporească în Domnul. Să-și păstreze locul pe care l-a primit când a intrat în mănăstire, afară de îndatoririle din altar, iar dacă obștea hotărăște și starețul binevoiește, să fie ridicat [în ierarhie] pentru vrednicia sa. Acesta [preotul] va fi dator să păzească ceea ce s-a rânduit în regulă pentru cei aflați pe trepte [ierarhice] mai mari, iar dacă va face altfel, nu va fi judecat ca preot, ci ca răzvrătit. Și dacă adeseori i se atrage atenția și nu se îndreaptă, însuși episcopul să fie adus ca martor, iar dacă nici așa nu se îndreaptă, greșelile sale fiind vădite, să fie alungat din mănăstire întrucât cu încăpățănare trufașă nu vrea să se supună regulii și să dea ascultare.

¹¹ Sf. Benedict vorbește despre sacerdoțiul în două cazuri: 1. când intrau deja în mănăstire ca preoți; 2. când se făcea simțită necesitatea prezenței unui preot în comunitate pentru a asigura serviciul altarului. În rest, nu exista o compatibilitate perfectă între monahism și sacerdoțiul, inițial fiind practicat așa-numitul monahism laical. v. SF. IOAN CASIAN, *op. cit.*, p. 246: *Monahul trebuie să fugă de femei și de episcop*. A fugi de episcop, însemna a nu primi hirotonia, întrucât, continuă Sf. Ioan Casian, *celui odată prins într-o asemenea legătură, nici una nici alta nu-i mai îngăduie nici să rămână în liniștea chiliei sale, nici, deprins să contemple lucrurile sfinte, să se mai dedea cugetării dumnezeiești cu ochii cei mai curați ai minții*.

Capitolul 63: Despre ierarhia în obște

Se va păstra în obște ierarhia orânduită de către stareț la vremea intrării în mănăstire dar și de vrednicia viețuirii fiecăruia. Starețul să nu tulbure obștea care i-a fost încredințată așezând [în ierarhie] pe cineva în mod nedrept ca și când ar avea putere nemărginită, ci întotdeauna să judece [bine] întrucât de toate hotărârile și faptele sale va da seama înaintea lui Dumnezeu. Pornind de la locul pe care frații îl au în ierarhia orânduită de stareț, aceștia vor citi psalmi, vor sta în strană sau se vor împărtăși, având pace unii cu alții. În orice loc [situație] însă vârsta să nu fie normă de orânduire a ierarhiei, nici prejudecată să nu fie de vreme ce Samuel și Daniel, copiii fiind, îi judecau pe cei bătrâni. Așadar, în afară de aceia pe care, așa cum am spus, starețul îi ridică în rang sau îi coboară potrivit unor pricini vădite, toți ceilalți vor rămâne așa cum au fost când au intrat în mănăstire. Adică, acela care vine în ceasul al doilea este socotit mai mic decât cel care vine în ceasul întâi, oricare ar fi vârsta sau vrednicia. În ceea ce-i privește pe copii, se va păstra în toate și de toți o bună ordine. Așadar, cei mai mici să le dea cinstire celor mai mari, cei mai mari să le poarte de grijă cu dragoste celor mai mici. În ceea ce privește numele cu care se cheamă unii pe alții, nimănui nu-i este îngăduit să-l cheme pe celălalt cu numele său. Cei mari îi vor numi pe cei mici *frate*, cei mici, însă, îi vor numi pe cei mari *părinte*,¹² arătându-se în acest fel cinstirea. În ceea ce-l privește pe stareț, întrucât se socotește că pe Hristos Îl închipuie, i se va spune *stareț* sau *domn* [stăpân], nu pentru el însuși, ci pentru Hristos pe care-L iubim și Îl slăvim. Starețul însuși să cugete [la aceasta] și să se arate vrednic de o asemenea cinstire. Ori de câte ori se vor întâlni frații, cel mic va lua binecuvântare de la cel mare. Dacă trece pe lângă el un frate mai mare, cel mic se va ridica și îi va lăsa locul său. Nu-și va îngădui cel mic să se așeze din nou numai dacă nu încuviințează fratele superior lui, ca să se împlinească ce s-a scris: *în cinste, unii altora dați-vă întâietate* (Romani 12, 10).

Copiii mici sau mai mari, fie la biserică, fie la masă, vor stăruii în buna ordine, stând supuși la locul lor. În afară sau oriunde vor fi vegheați și ținuți într-o anumită rânduială până când vor ajunge la vârsta la care vor putea înțelege.

Capitolul 64: Despre alegerea starețului

În alegerea starețului, se va lua seama ca acesta să fie numit prin bunăvoința obștii întregi, în frica Domnului sau chiar prin încuviințarea unei

¹² Textual: **nonnus**; termenul provine din egipteană și era difuzat mai ales în răsărit, având o anumită încărcătură afectivă. A pătruns în limbajul eclezial și s-a perpetuat până azi: v. **nonne** în franceză sau **nun** în engleză, însemnând *maică*.

părți mici din obște care-și va dovedi alegerea printr-o judecată mai sănătoasă. Cel rânduit stareț va fi ales după viețuirea sa încărcată de vrednicie și după învățătura sa plină de înțelepciune, chiar de-ar fi cel din urmă în ierarhia obștii.

Iar dacă întreaga comunitate ar alege ca stareț, printr-o hotărâre obștească o persoană pățimașă – lucru care să nu se întâmple – și patimile acestuia ar ajunge la cunoștința episcopului locului sau la urechile stareților și celorlalți frați creștini din vecinătate, să fie împiedicată această hotărâre a unor minți [stricate] strămbe și să fie numit drept cârmuitor al locașului Domnului, cineva care este vrednic, știind că pentru acesta vor primi răsplată dacă împlinesc acest lucru având gând curat și râvnă pentru Dumnezeu; după cum dacă se arată nepăsători și cu nepurtare de grijă, săvârșesc păcat.

Cel numit stareț să se gândească mereu la sarcina pe care a primit-o căci *va da seama de iconomia sa* (cf. Luca 16,2). Să știe că va trebui mai degrabă să slujească decât să conducă. Va trebui, așadar, să fie cunoscător al legii dumnezeiești ca să știe *de unde să scoată noi și vechi* (cf. Matei 13,52), să fie curat, sobru și milostiv, *întotdeauna să biruiască mila în fața judecății* (cf. Iacov 2, 13) ca să fie și pentru el la fel [v. *Căci judecata este fără milă pentru cel ce n-a făcut milă*]. Să urască viciile, să-i iubească pe frați. În ceea ce privește pedepsele, să le întrebuințeze cu prevedere și fără nimic de prisos, ca nu cumva dorind să curețe prea mult rugina, să spargă vasul. Să cugete mereu și la neputințele sale, amintindu-și că *nu trebuie zdrobită trestia frântă* (cf. Isaia 42, 3). Nu vrem să spunem că va îngădui ca patima să crească, ci o va reteza cu luare aminte, cu dragoste, după cum îi va fi de folos fiecăruia, așa cum am zis. Să se străduiască starețul să se facă mai mult iubit decât temut. Să nu facă tulburare și zarvă, să nu fie fără de măsură și încăpățânat, nici invidios și prea bănuitor, căci niciodată nu va avea odihnă. Când poruncește, starețul să chibzuiască bine, arătându-se prevăzător și înțelept. În ascultările [lucrările] pe care le dă, fie că țin nemijlocit de slujirea lui Dumnezeu, fie că țin de veacul acesta, să aibă discernământ și dreaptă măsură [echilibru] cugetând la deosebirea pe care o făcea Sfântul Iacov: *De le voi mâna tare numai o zi, ar pieri toată turma* (Facere 33, 13). Așadar, luând seama la aceste mărturii despre discernământ¹³ - maica virtuților -, în toate să aibă dreaptă măsură în așa fel încât cei puternici să-și dorească să ajungă la acesta, iar cei slabi să nu părăsească [gândul de a ajunge la discernământ]. Îndeosebi această regulă să fie păzită în tot ceea ce

¹³ Cf. SF. IOAN CASIAN, *op. cit.*, p. 330: *Nu poate exista în mod desăvârșit nicio virtute fără harul dreptei judecăți. Dreapta judecată este cea care îl conduce pe monah cu pași repezi și siguri către Dumnezeu, ajutându-l să se urce cu oboseală mai puțină pe culmile desăvârșirii.*

[starețul] face, ca astfel, după ce bine a slujit, să audă că Domnul îi spune ca unei slugi bune care a împărțit la vreme grâu celor ce-i sunt împreună-lucrători: *Adevăr zic vouă că peste toate avuțiile sale o va pune (Matei 24, 47).*

Capitolul 65: Despre cel ales în fruntea mănăstirii¹⁴

Se întâmplă adesea să se ivească în mănăstire neînțelegeri primejdioase legate de alegerea celui de pe prima treaptă a ierarhiei, întrucât unii, cuprinși de un duh rău, se umflă de mândrie, socotindu-se pe sine ca un al doilea stareț. Unii ca aceștia își cer dreptul, hrănesc cearta și aduc dezbinare între frați. Aceasta se întâmplă – mai ales acolo unde cel ales este numit de episcop sau de stareții care, la rândul lor, îl numesc și pe stareț. Este ușor de înțeles cât de nesocotit este acest lucru, fiindcă de la începutul alegerii unui fruntaș, răsare și ispita înălțării de sine. Gândurile îi spun că ar trebui să aibă și el puterea starețului, „întrucât și tu ai fost numit tot de aceia care l-au numit pe el ca stareț”.

Atunci se aprind: invidia, gâlceava, clevetirea, învrăjbirea, dezbinarea, îndepărtările, astfel încât starețul și cel fruntaș se vor sfădi unul cu altul. Negreșit că sufletele acestora vor fi în primejdie cât timp ține cearta, chiar și cei ce le sunt supuși lingușindu-i pe unul sau pe celălalt, își vor găsi pieirea. Acest rău cu totul primejdios apasă pe capul făptașilor unei asemenea dezordini. De aceea, socotim că este binevenit tocmai pentru păstrarea păcii și a dragostei dintre frați, ca starețului însuși prin judecățile sale să aibă în grijă orânduirea ierarhiei în mănăstirea sa. Și dacă se poate, așa cum am arătat mai înainte, toate nevoile mănăstirii vor fi lăsate pe seama decanilor [sfatul bătrânilor] potrivit cu poruncile starețului, căci, dacă sunt mai mulți care să împlinescă o anumită îndatorire, unul singur nu mai are prilej de mândrie. Iar dacă locul sau obștea cere cu smerenie, pentru o oarecare pricină și dacă însuși starețul crede de cuviință că ar fi de folos, atunci acesta să aleagă un fruntaș cu hotărârea fraților temători de Dumnezeu, care să-i fie supus. Fruntașul va împlini cu supunere [respect] ceea ce-i încredințează starețul, nu va face nimic potrivit voinței sau poruncilor starețului. Cu atât mai mult se cade să cerceteze cu atenție învățăturile regulii, cu cât a fost ridicat deasupra celorlalți. Dacă cel așezat în fruntea ierarhiei este pătimăș sau se mândrește, amăgit fiind de rangul său, ori se dovedește a fi disprețuitor față de sfânta regulă, să i se atragă atenția până la a patra oară. Dacă nu se îndreaptă, să se supună pedepselor regulii. Dacă nici așa nu se îmbunătățește, să fie îndepărtat din fruntea ierarhiei și altcineva care este mai vrednic, să fie așezat în locul său. Iar

¹⁴ Sf. Benedict nu încurajează această îndatorire care poate provoca multe nereguli față de care nu ezită să-și exprime indignarea. Cel ales secund al starețului este numit cu o serie de condiții restrictive.

dacă, mai apoi, nici în obște nu este liniștit și supus, se va merge până la alungarea sa din mănăstire. Totuși, starețul să știe că va da seama înaintea lui Dumnezeu de toate judecățile sale. [Să fie cu grijă] ca nu cumva focul invidiei sau geloziei să-i pârljească sufletul.

Capitolul 66: Despre portarii mănăstirii¹⁵

La poarta mănăstirii să fie așezat un bătrân înțelept care să știe să dea și să primească răspuns și a cărui temeinicie să nu-i îngăduie să rătăcească peste tot. Portarul va trebui să aibă chilia lângă poartă, ca întotdeauna oaspeții să-l găsească aici pentru a le răspunde. De îndată ce bate cineva în poartă sau vreun sărac strigă, el să zică: „Slavă Domnului!” [Mulțumiri Domnului] sau „Binecuvintează!”. Să răspundă cu toată blândețea și temerea de Domnul, repede și cu râvna pe care o dă dragostea. Dacă portarul ar avea nevoie de ajutor, va primi pe lângă el un frate mai tânăr. În ceea ce privește mănăstirea, va trebui să fie construită astfel încât să le aibă pe toate cele necesare la îndemână, adică: apă, moară, grădină, să lucreze înăuntru diferite meșteșuguri pentru a nu fi nevoie ca monahii să umble [rătăcească] în afară, întrucât nu le este spre folos sufletelor lor.¹⁶

Dorim ca această regulă să fie citită adesea în obște, ca să nu spună vreun frate că nu a știut, îndreptățindu-se pe sine.

Capitolul 67: Despre frații care pleacă în călătorii

Frații care trebuie să plece să se încredințeze rugăciunii celorlalți frați sau starețului și întotdeauna la cea din urmă rugăciune la slujbă, să fie pomeniți toți cei ce nu sunt de față. În ziua întoarcerii din călătorie, la toate ceasurile canonice, după săvârșirea slujbei, se culcă la pământ în biserică cerând tuturor să se roage ca nu cumva, din pricina ieșirii din mănăstire, să fi fost prins [furat] de lucrurile rele pe care le-a văzut sau de cuvintele deșarte pe care le-a auzit pe cale. Nimeni să nu-și îngăduie să povestească și altora ce a văzut și ce a auzit în afara mănăstirii, întrucât aceasta aduce foarte mare pagubă [sufletească]. Iar dacă cineva își îngăduie acest lucru, să se supună pedepsei, potrivit regulii. La fel să fie și pentru cel care îndrăznește să iasă din zăvorărea în mănăstire și să plece undeva sau să facă ceva oricât de mărunț ar fi, fără porunca și binecuvântarea starețului.

¹⁵ Datorie foarte importantă și delicată, de vreme ce portarul este un intermediar între lume și mănăstire, primul contact cu mănăstirea al celor din afară.

¹⁶ Este cunoscută poziția Sf. Benedict față de girovagi. Cf. SF. ANTONIE CEL MARE: *precum peștii zăbovind la uscat, mor așa și călugării zăbovind afară din chilie sau petrecând cu mireni.*

Capitolul 68: Dacă unui frate i se dă ca ascultare ceva ce nu poate duce

Dacă unui frate i se dă spre împlinire o ascultare foarte grea și cu neputință de dus, să o primească de la cel ce a poruncit, cu toată blândețea și supunerea.¹⁷ Iar dacă vede că povara sarcinii purtate depășește măsura puterilor sale, îi va arăta¹⁸ mai marelui său pricina neputinței sale, însă răbdător și așa cum se cuvine, fără mândrie, încăpățânare sau împotrivire. Iar dacă după ce îi va fi arătat mai marelui neputința sa, acesta stăruie încă în poruncă, fratele să știe că așa este bine pentru el și să se supună din dragoste, nădăjduind în ajutorul de la Domnul.

Capitolul 69: Nu se îngăduie în mănăstire ca unul să-l apere pe altul

Să se păzească monahii ca nu cumva, dintr-o pricină sau alta, unul să-l apere pe altul sau să-i fie ca un ocrotitor, chiar de-ar fi uniți printr-o legătură de rudenie. Negreșit să nu-și îngăduie monahii să facă asemenea lucruri pentru că de aici se pot ivi pricini pentru neînțelegeri primejdioase. Dacă este cineva care nu se supune acestui punct al regulii, să fie pedepsit aspru.

Capitolul 70: Nimănui nu i se îngăduie să lovească și să pedepsească fără discernământ

Să se evite în mănăstire orice prilej care ar putea duce la asemenea îndrăzneli și hotărâm ca nimănui să nu i se îngăduie să-și lovească sau să-l îndepărteze de la comuniune cu ceilalți pe fratele său fără binecuvântarea starețului. *Cei păcătoși vor fi muștrați de față cu toți, ca și ceilalți să aibă teamă.* (cf. I Timotei 5, 30) În ceea ce-i privește pe copiii până la vârsta de 15 ani, să fie cu grijă disciplinați și vegheați de toți, însă aceasta să se facă având dreaptă judecată și cumpătate. Dacă cineva își îngăduie să facă ceva împotriva unui frate mai mic fără încuviințarea starețului sau dacă se aprinde cu pedeapsa, fără discernământ, față de copii, să se supună pedepsei potrivit regulii, căci scris este: *Toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor* (Matei 7, 12).

Capitolul 71: Să ne supunem unii altora

Nu doar față de stareț trebuie arătat binele supunerii, ci și unii altora, cunoscând că pe această cale a supunerii [ascultării] se ajunge la Dumnezeu. Nu vom pune porunca celorlalți frați mai presus de cea a starețului sau a

¹⁷ Este vorba despre tema ascultării care cunoaște de-a lungul Regulii reveniri și precizări. Umanitatea, înțelegerea și finețea psihologică sunt note dominante ale capitolelor finale.

¹⁸ Textual: **suggerat** – indică vorbirea joasă, umilă, calmă.

celor aflați în fruntea ierarhiei; însă, cei care sunt mai mici, să se supună mai marilor lor cu toată dragostea și grija. Iar dacă cineva se arată a fi răzvrătit, să fie pedepsit. Dacă vreun frate dintr-o pricină mărunță este pedepsit într-un anumit fel de stareț sau de unul dintre cei mai mari decât el sau dacă simte că alt frate superior lui arată față de el o ușoară iritare și neliniște, îndată, fără întârziere să se arunce la pământ înaintea picioarelor acestuia și să-și ceară iertare până când binecuvântarea va stinge acea tulburare. Iar dacă cineva nu vrea să facă acest lucru sau i se va da o pedeapsă corporală, sau, dacă se îndărătnicește, va fi alungat din mănăstire.

Capitolul 72: Despre râvna cea bună pe care trebuie s-o aibă monahii¹⁹

Așa cum există o râvnă²⁰ plină de tot răul și de amărăciune care te desparte de Dumnezeu și te coboară în iad, tot astfel există o râvnă bună care te desparte de patimi și te duce la Dumnezeu și la viața cea veșnică. Pe aceasta să o practice [exerseze] monahii cu iubire arzătoare, *adică în cinste unii altora să-și dea întâietate* (cf. Romani 12, 10), să-și rabde cu înțelegere neputințele trupului și ale sufletului, să se întrecă în supunere unii față de alții, nimeni să nu caute ceea ce îi este sieși de folos, ci altuia, să arate iubire curată pentru frați. Cu dragoste să se teamă de Dumnezeu, să-l prețuiască pe stareț cu dragoste nefățarnică și smerită. Nimic să nu pună mai presus de Hristos, căci El ne va duce pe toți împreună la viața cea veșnică.

Capitolul 73: Această regulă pe care am rânduit-o nu este atotcuprinzătoare

Am scris această regulă pentru ca ea să fie urmată în mănăstiri și să se găsească în ea temeieri pentru o viețuire cuvioasă și, astfel, să se pună început bun vieții de obște²¹. Însă pentru acela care se avântă spre desăvârșirea acestui mod de viață, există învățăturile Sfinților Părinți, a căror cercetare îl conduce pe om până la culmile desăvârșirii. Care pagină, care cuvânt al lui Dumnezeu din Vechiul sau din Noul Testament nu poate fi socotit călăuză prin care să se îndrepte cu totul viața omului? Sau ce scriere a Sfinților Părinți nu răsună de învățătură, arătându-ne cum să alergăm pe calea cea dreaptă ca să ajungem la Creatorul [Ziditorul] nostru? Ce altceva sunt Convorbirile, Rânduielele, Viețile Părinților sau Regula Sfântului nostru părinte Vasile cel Mare dacă nu instrumente ale dobândirii virtuților pentru monahii ascultători, cu viețuire cuvioasă?

Noi, însă, cei leneși, cu rele obiceiuri, nepăsători și fără trezvie avem

¹⁹ Capitol conclusiv, autentic testament spiritual al Sf. Benedict.

²⁰ Textual: **zelus** - **ζηλος** = *ardere*.

²¹ Rânduiala Sf. Benedict este un tablou complet și metodic al cenobitismului.

de ce să ne rușinăm de-atâta întunecare din mințile noastre.

Așadar, tu²² cel care te avânți spre împărăția cerurilor, împlinește [pune în practică] desăvârșit cu ajutorul lui Hristos, această regulă mărunță pe care am scris-o pentru începători. Și așa vei ajunge la cele mai înalte culmi ale virtuților și ale cunoașterii despre care am vorbit mai înainte, ocrotit fiind de Dumnezeu. Amin.²³

(Traducerea s-a făcut după originalul latin **Regula Monachorum**, cuprins în colecția bilingvă **Sources Chretiennes 181, 182, 183: La regle de Saint Benoit, Les Editions du Cerf, Paris, 1927**)

Traducere din limba latină și note de MARIA C. TRUȘCĂ,
profesor de limbi clasice la Seminarul Teologic
„Sfântul Grigorie Teologul” din Craiova

²² V. adresarea din Prolog – încadrare organică în ramă a scrierii.

²³ SF. GRIGORIE CEL MARE mărturisea în *Dialogurile* sale: „cu adevărat, dacă este vreunul care dorește să cunoască profund obiceiurile și viața sfântului, acela poate să facă acestea din învățăturile cuprinse în această Regulă și din toate documentele slujirii sale învățătoarești, pentru că acest om al lui Dumnezeu, nu da nicio învățătură dacă nu o trăia mai întâi în propria sa viață”. v. *Dialoguri*, cartea a doua, Traducere de Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Necula, Editura Agnos, Sibiu, 2008, p. 83.

PREDICI, COMENTARII, MEDITAȚII:

PREDICĂ LA SFINȚII TREI IERARHI (30 ianuarie)

*«Mari învățători și deobște izbăvitori oamenilor și îndreptători ai obiceiurilor v-ați arătat sfinților, înțelepți și împodobiți de Dumnezeu»
(Acatistul Sf. Trei Ierarhi)*

Întreit este praznicul și podoaba Bisericii este întreitstrălucitoare. Pe atât de mare este și bucuria sufletelor noastre. Este ziua de praznic a Sfinților Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur. Prăznuim înălțimea gândului smerit și a cugetării sănătoase în lumina darului lui Dumnezeu, pentru că acesta este miezul teologisirii noastre ortodoxe. Ortodoxia este doxologie a inimii în adevărul credinței.

În însuși actul cinstirii Sfinților Trei Ierarhi stă o mare îndrăzneală și apropiere a noastră de Dumnezeu, chiar dacă facem aceasta prin mijlocirea lor. Spun îndrăzneală pentru că a spune cuvinte potrivite despre viața și lucrarea lor întrece cu mult priceperea noastră. S-ar părea că nici nu trebuie să ne grăbim spre aceasta, de vreme ce i-am prăznuit pe fiecare dintre ei în chip deosebit pe parcursul anului bisericesc și nici atunci nu a stat în puterea noastră a arăta cu deamănuntul vrednicia lor, ci mai degrabă cred că s-ar conveni să căutăm a fi găsiți în adevărul credinței, în lumina adevărului pe care ei înșiși l-au teologisit și l-au mărturisit.

Praznicul de astăzi s-a născut prin bunăvoința lui Dumnezeu de a arăta că lucrarea Sa este una și se vede în chip felurit, după roadele deosebite ale Duhului Sfânt. Biserica ne învață la acest praznic că vrednicia Sfinților Trei Ierarhi este deopotrivă și că niciunul nu este mai mare sau mai mic între ei și totodată cinstirea pe care o aducem lor este mărturie a noastră în adevărul credinței. Dacă suntem cu luare aminte, unime este Treimea dumnezeiască mai presus de fire, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, unime și teologhisirea preaînțeleaptă a dumnezeieștilor noștri Părinți. Treimea cuprinde în Sine și unimea sau desăvârșita frumusețe și felurimea darului prin mărturia Duhului Sfânt. Este minunat că după chipul Sfintei Treimi sunt cinstiți aceia care au păzit și îmbogățit cu înțelesul învățătura despre Treimea dumnezeirii.

Prăznuind-i pe toți trei cu egală cinstire, Dumnezeu i-a deosebit totuși prin felul în care Biserica i-a numit pe fiecare dintre ei: pe Sfântul Vasile l-a numit cel *Mare*, pe Sfântul Grigorie l-a numit *Teologul*, iar pe Sfântul Ioan, *Cel cu Gura de Aur* sau *Hrisostomos*, însă toți trei sunt mari,

sunt teologi și au grăit cuvinte de aur. Frumusețea darului se vede, așadar, în unimea celor deosebite, în Rațiunea căreia au subscris fiecare dintre ei și I-au slujit. Cinstirea lor urcă la Dumnezeu pentru că ei sunt cei care s-au învrednicit să fie tâlcuitori ai Tainei dumnezeirii. Cu cât tâlcuirea lor este vrednică de Dumnezeu, cu atât și prețuirea pentru ei este mai mare, pentru că *din gura lor a strălucit harul și lumea toată a luminat-o*. Biserica arată aici limpede că cinstirea sfinților se datorează mărturiei lor în Adevărul credinței. *Cine este destoinic a-și deschide buzele și a-și mișca limba, spre a o lauda, cum se cuvine pe această treime de arhieriei? Însă, deși nu vom putea face aceasta, totuși nu putem tăcea și îi aducem laude.*

Lăudăm mai întâi credința familiilor în care s-au născut fiecare dintre ei. La cine să luăm aminte mai întâi? La nobila familie a Sfântului Vasile care a dăruit Bisericii nu mai puțin de cinci sfinți, la bătrânul episcop Grigorie, tatăl Sfântului Grigorie Teologul sau la evlavia mamei sale Nonna? De la unul a învățat cum să apere credința cu înțelepciune și după dreptate, de la celălalt a deprins evlavia și râvna cea din credință, așa cum el însuși lauda virtuțile mamei sale, pentru că știa că îl făgăduise lui Dumnezeu înainte de a se naște. Dar mai bine la fericita Antusa, cea plină de toată virtutea, mama Sfântului Ioan Gură de Aur, rămasă văduvă de la 20 de ani și care s-a dedicat creșterii și îndrumării fiului său până la moarte și care, prin jertfa ei, a smuls până și admirația retorului păgân Libaniu. După cum vedem, începutul vieții lor pilduitoare s-a făcut prin grija lui Dumnezeu de a primi din copilărie îndrumarea faptelor bune și a desăvârșirii. N-au privit la averea părinților lor sau la dregătoriile pe care le-ar fi ocupat cu ușurință, ci au privit la darul și la chemarea lui Dumnezeu.

Au primit învățătura în vremuri tulburate de mulți eretici, ale căror erezii îmbrăcau deseori haina filosofiei râvnită de mulți. Ei n-au râvnit simplu doar haina sau prețuirea oamenilor, ci adevărul cu care Dumnezeu i-a înfățișat prin cuvânt înaintea tuturor, fie oameni simpli, fie împărați, și pentru aceasta au jertfit nu doar averea sau sănătatea lor, ci s-au dăruit pe ei înșiși. Iată cum răspunde Sfântul Grigorie chemării tatălui său de a-i încredința grija Episcopiei de Nazianz: *Toate ale mele și pe mine mă dau Duhului – και δίδωμι το ἑμavτοῦ πάντα, και ἑμavτόν τῷ Πνεύματι – și fapta și cuvântul, nefăptuirea și tăcerea, numai fie ca El să mă sprijine, să mă călăuzească și să miște mâna, mintea și limba după cum e de trebuință și după cum voiește, și să le oprească atunci când trebuie și e bine.*¹ Cât de multă bunăcuviință dovedește Sfântul Grigorie primind chemarea și totodată cât de atentă este luarea aminte la el însuși. Precum vedem, pentru Sfântul Grigorie, și tăcerea însemna teologie, când aceasta era vrednică de

¹ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântări*, Trad. Călin Popescu, Editura de Suflet, București 2009, pp. 69-70. Pentru textul grecesc vezi PG 35, col. 844 A.

Dumnezeu. Spune el: *Ieri lucrarea Lui în mine a fost tăcerea și am filosofat prin tăcere. Îmi atinge El mintea astăzi? Cuvântul meu va fi auzit și voi filosofa prin vorbire. Nu sunt nici atât de vorbăreț, încât să îmi doresc să vorbesc când El lucrează tăcerea; nici atât de tăcut și neînvățat, ca să pun strajă buzelor mele în vremea cuvântului, ci eu deschid și închid ușa mea la voia Minții și Cuvântului și Duhului, o înrudită dumnezeire.*²

În scrierile lor, îi descoperim pe Sfinții Trei Ierarhi în toată măreția și profunzimea cugetării lor, așa cum i-au cunoscut contemporanii lor și i-au supranumit pe fiecare dintre ei. Să amintim cultura Sfântului Vasile cel Mare, cel care a cuprins într-o veritabilă știință, care uimește și astăzi, ontogeneza și dinamica elementelor creației atunci când tâlcuiește cele șase zile ale creației în Hexaimeron, apoi înălțimea cugetării teologice și filosofice asupra distincției dintre persoană și ființă în ceea ce privește învățătura despre Sfânta Treime, despre Dumnezeirea Duhului Sfânt sau deoființimea Fiului cu Tatăl. Sfântului Vasile cel Mare îi datorăm nu numai precizarea terminologiei trinitare în contextul luptei împotriva susținătorilor arieni, semiarieni sau pnevmatomahi, cât mai ales faptul că teologia sa este una doxologică, se regăsește în întregime în universul liturgic al Jertfei Euharistice, în anafora Sfintei Liturghii care îi poartă numele. Meritul său este de a arăta că toți câți suntem în Biserică devenim responsabili în păstrarea adevărului credinței prin dreapta slăvire a lui Dumnezeu. Aceasta este ortodoxia, dreapta slăvire a lui Dumnezeu adusă de plinătatea Bisericii.

Sfântul Grigorie Teologul a pătruns cu cugetarea acolo unde, numai prin lucrarea Duhului Sfânt, mintea poate să cerceteze adâncul tainei dumnezeirii. El este teologul prin excelență al dumnezeirii celor Trei Persoane și a explicat aceasta pe cât este cu putință în cuvinte simple, cum însuși spune, ca să rușineze pe cei care grăiesc o limbă mlădioasă în termeni eleganți și subtili. Atât de mult i-au luminat pe cei din Constantinopol cuvântările sale teologice la acea vreme, încât, atunci când a dorit să plece din scaunul patriarhal, forțat de împrejurări, credincioșii l-au oprit strigând: *Dacă tu pleci, iei cu tine Treimea!* Mă întreb, poate, în auzul tuturor, dacă toți câți ne numim astăzi cu numele de creștini suntem conștienți de importanța acestei învățături și am apăra-o în egală măsură atunci când este necesar. De aceea cred că lauda noastră adusă Sfinților Trei Ierarhi nu se măsoară în cuvinte, ci în dreapta urmare prin cunoaștere a învățăturilor lor.

Aș dori să pomenim pe Sfântul Ioan, cel cu Gura de Aur, nu pentru că este al treilea în rândul treimii Sfinților Ierarhi, ci pentru că glasul său a unit învățătura cea sănătoasă și strălucită a vremii sale cu adâncul inimii și spunem adâncul inimii pentru că avea darul de a scoate cuvinte din adâncul înțelepciunii pe care nu le puteau înțelege oamenii neînvățați și, totuși,

² IBIDEM, p. 70.

cuvintele sale rămâneau dulci. Așa i-a rămas numele de Hrisostomos, când în timpul unei cuvântări, una dintre femei și-a ridicat glasul și a zis: *Învățătorule duhovnicesc, sau mai bine să-ți zic Ioane Gură de Aur, adâncit-ai fântâna sfințelor tale învățături, iar funia minții noastre este scurtă și nu poate să o ajungă!* Cum am socoti că trebuie numit cel care a tâlcuit Sfânta Scriptură în cuvinte vrednice de Dumnezeu și care, până astăzi, se adâncesc în inimile noastre și care, cu gândirea sa, *acoperă tot cerul teologiei ortodoxe*, cum spune un teolog? Ar fi de prisos să amintim că mai bine de trei ani, Sfântul Ioan Gură de Aur nu a ieșit din casa mamei sale, adâncindu-se în înțelesul Sfințelor Scripturi iar, după plecarea ei la Domnul, șase ani s-a încercat pe sine într-o asceză desăvârșită sub ascultarea unui pustnic sirian în munții Antiohiei? Nu, nu este de prisos dacă dorim să cunoaștem calea virtuții pe care a urmat-o teologul numit «hrisostomos» sau cel cu Gura de Aur și pe care, după mărturia ucenicului său Proclu, era văzut deseori în chip tainic însoțit de Sfântului Apostol Pavel care îi șoptea la ureche înțelesul adânc al Scripturii.

Ar trebui să vedem cu ochi limpezi, domnilor studenți, pentru că spre dumneavoastră îmi îndrept cuvântul în această zi festivă a învățământului nostru teologic, că astăzi prăznuim unitatea slujirii cuvântului și a virtuții. Spre acestea cred că trebuie să se grăbească un teolog, spre fuga de slava lumească sau *viața cea lepădată de lume*, cum o numea Sfântul Grigorie, spre cunoașterea desăvârșită a Sfintei Scripturi, a învățaturii de credință prin răbdare și în rugăciune, pentru ca mărturia lui să fie în Adevăr, și nu în ultimul rând a culturii. Prietenia dintre Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul, ajunsă proverbială în universul nostru teologic, nu a fost o întâmplare sau rezultatul unor condiții privilegiate, ci rodul iubirii nemăsurate față de virtute și mai ales gândul vieții veșnice. Sfântul Grigorie mărturisește: *Ne-am descoperit unul altuia dorințele, a căror țintă comună era iubirea de înțelepciune, viața cea lepădată de lume, și am fost unul pentru altul toate: și prieteni, și comeseni, și rudenii. Cu asemenea sentimente unul față de altul tindeam noi înainte, neavând ca ajutor decât pe Dumnezeu și iubirea noastră.* Așa au răspuns ei chemării lui Dumnezeu.

Sfinții Trei Ierarhi au arătat că preoția este vocația celui pregătit mai înainte spre cea mai înfricoșătoare dar și cea mai de cinste menire a omului, aceea de a fi iconom al tainelor lui Dumnezeu, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (Tit 1, 7). Preoția o numea Sfântul Grigorie *slujire îngerească*, atunci când justifica fuga sa în Pont la prietenul său, Sfântul Vasile cel Mare. Nu te poți număra între îngeri, până nu te asemeni lor, pare să fi spus Sfântul Grigorie. Canoanele și regulile Sfântului Vasile cel Mare, care privesc nu numai viața monahală, ci și a creștinilor, a noastră în general, arată că ei au viețuit îngerește și s-au dăruit planului sau economiei

lui Dumnezeu.

Biserica a avut și are nevoie de teologi care se dăruiesc întru totul lui Dumnezeu și păstrează mărturia lor întru Adevăr. Poți sluji oamenilor din dorința de a săvârși binele sau din varii interese, dar teologul se situează deasupra tuturor acestora pentru că mărturia lui este logosul sau hrana cuvântului, *o binefacere și o dărnicie desăvârșită, de obârșie cerească, căci cuvântul este hrana îngerilor, cu care se nutresc și se adapă sufletele însetate de Dumnezeu*, cum spune Sfântul Grigorie. Așadar, să luăm seama la chemarea noastră și mai ales la vrednicia Celui care ne cheamă, după modelul Sfinților Ierarhi și învățători ai lumii, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur.

Urăm Înaltpreasfinției Voastre, Preasfințiilor Voastre, cadrelor didactice și studenților Facultății de Teologie din Craiova dar și tuturor iubitorilor de praznic, să plinească Dumnezeu în inima tuturor bucuria de a fi următori și slujitori ai învățaturii Bisericii iar cinstea pe care o datorăm Sfinților Trei Ierarhi să ne îndemne la unime și pașnică așezare. Astfel vom mărturisi vrednicia lor spre slava lui Dumnezeu Cel lăudat în Treime, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh în vecii vecilor. Amin.

**Pr. Lect. Univ. Dr. ADRIAN IVAN,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie**

RECENZII:

**MGR. IRINEU POPA, MÉTROPOLITE D'OLTÉNIE,
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE À LA
FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CRAIOVA**

*La Personne et la communion des personnes dans la
théologie de Saint Basile le Grand,*
préface de sa Béatitudo, Daniel, le Patriarche de l'Église Orthodoxe
Roumaine, Les Édition Basilica du Patriarcat Roumain,
Bucarest 2011, 350 p.

În urmă cu opt ani, la Editura Universitaria din Craiova, apărea în două volume (*Le Mistère de la Sainte Trinité dans la communion des Personnes*, 217 p. și *L'Église, communion des hommes dans la Sainte Trinité*, Ed. Universitaria, 2003, 249 p.), teza de doctorat pe care IPS Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, o susținuse în 1990 la Institutul Teologic Saint Serge din Paris, sub îndrumarea părintelui profesor Boris Bobrinskoy.

Anul acesta, la București, Editura Basilica a Patriarhiei Române a avut inițiativa de a republica, de data aceasta, într-un singur volum, teza de doctorat a Mitropolitului Olteniei, continuând, astfel, seria de cărți dedicate Sfinților Părinți Capadocieni și, în mod special, Sfântului Vasile cel Mare, inițiată în urmă cu doi ani, cu proclamarea anului 2009 drept an dedicat Sfinților Capadocieni în Patriarhia Română.

Volumul se deschide cu o prefață (p. 5-6) scrisă de PF Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, în care Întâistătătorul Bisericii noastre pune în lumină bogăția de nuanțe și acrvia științifică ce caracterizează lucrarea focalizată pe conceptele teologice de „persoană” și de „comuniune”.

Ambele părți ale tezei IPS Irineu au ca preocupare fundamentală Sfânta Treime. Cea dintâi, „Taina Sfintei Treimi în comuniune de persoane” (p. 9-161) prezintă ontologia comunitară ce caracterizează teologia Sf. Vasile cel Mare. Dumnezeu, Cel ce este, este Unul, fiind, în același timp, Trei: Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Sfântul Duh. Ca atare, arhiepiscopul Cezareii Capadociei din secolul al IV-lea articulează această taină recurgând la o terminologie asupra căreia Mitropolitul Olteniei se apleacă cu rigoare științifică și duh teologic. Este vorba de concepte precum *ousia*, *prosopon* (cap. *La terminologie trinitaire et christologique au quatrième siècle. Les termes ουσΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ et προσοπον dans les controverses trinitaires*, p. 11-18), *hypostasis* (p. 11-18, cap. *Comment Saint Basile conçoit-il l'υποστασις* p. 37-51) sau *homoousios* (cap. *Homoousios*, p. 18-33), dar și de altele care au făcut mai puțină carieră teologică în trecut

decât acestea. Tratarea teologică (*Approche théologique*, p. 87-94) se îmbină aici cu cea filologică (*Approche philologique*, p. 84-87).

Ceea ce caracterizează maniera de a face teologie a IPS Irineu este riguroasa tratare conceptuală a problemelor teologice, aplecarea acrivistă asupra vocabularului Sfinților Părinți (în cazul de față, al Sf. Vasile cel Mare), interesul manifestat pentru terminologia dogmatică a fiecărui Sfânt Părinte în parte, toate acestea dublate de o perspectivă sistematico-istorică, fapt ce conduce la oferirea unei perspective limpezi, în ciuda complexității temelor tratate.

După ce tratează cu privire la monarhia Tatălui (cap. *La monarchie du Père, source de l'unité divine*, p. 112-114) și felul specific al Fiului și al Sfântului Duh (cap. *Le Père engendre le Fils et fait procéder le Saint Esprit*, p. 114-117 și cap. *Le Père est la cause du Fils et du Saint Esprit*, p. 117-119) de a-și lua ființa din Tatăl prin naștere și, respectiv, prin purcedere, și după ce se apleacă asupra manierei în care Sf. Vasile cel Mare articulează învățătura despre Fiul (p. 119-135) – în special, în *Scrisori* și în *Contra lui Eunomie* – și a Sfântului Duh (p. 136-160) – mai ales în tratatul *Despre Sfântul Duh*, IPS Irineu Popa purcede la elaborarea celei de-a doua părți a lucrării, „Biserica, comuniune a oamenilor în Sfânta Treime” (p. 163-338). Este interesant de remarcat că această parte cu caracter ecleziologic este aproape mai extinsă decât partea teologică propriu-zisă a cărții. Avem de a face aici cu ceea ce am putea numi implicațiile (teologice) ale teologiei la nivelul existenței umane. De aceea, autorul situează reflecțiile atât antropologice (p. 163-214), cât și soteriologice (p. 215-233) ale Sf. Vasile într-un context mai larg ecleziologic. Prin aceasta, Mitropolitul Olteniei, pe urmele marelui Părinte capadocian, inversează, oarecum, raportul dintre ecleziologie, pe de o parte, și antropologie și soteriologie, pe de alta, așa cum este el prezent în teologia de manual. Este o formă de a spune că, finalitatea creației și a mântuirii fiind îndumnezeirea omului (Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și spre asemănarea cu El, iar Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să se facă dumnezeu), mediul specific al realizării acestei finalități este Biserica.

Ca atare, IPS Irineu urmează unei tradiții dogmatice românești cu adânci rădăcini patristice, al cărui reprezentant principal este părintele Dumitru Stăniloae. Ca și în cazul acestuia, viziunea ecleziologică a Arhiepiscopului Craiovei nu se limitează la viața sacramentală/euharistică a Bisericii, deși Sfintele Taine și, în particular, Sf. Euharistie joacă un rol important în acest sens (cap. *Le Baptême, événement ecclésial qui prolonge la Pentecôte*, p. 243-250; *Eucharistie, plénitude de la communion*, p. 254-259), ci se constituie pornind de la Sf. Treime, prototipul desăvârșit și izvorul întregii intercomuniuni interpersonale și al întregii vieți bisericești. În acest sens, Mitropolitul Olteniei scoate în evidență rolul fiecărei persoane

a Sfintei Treimi în viața Bisericii și, cu precădere, pe cel al Sfântului Duh (cap. *Le Saint Esprit, communion des personnes avec Dieu dans le Christ*, p. 233-237 și *Le Saint Esprit dans la vie de l'Église*, p. 237-243), caracterizând viața eclezială cu o formulă a Sf. Vasile, ca fiind „în Duhul Sfânt, prin Fiul, către Tatăl” (cap. *Dans le Saint Esprit, par le Fils vers le Père*, p. 284-291). În același timp, autorul nu pierde din vedere aspecte particulare ale vieții Bisericii precum raportul dintre cler și popor (cap. *Clergé et peuple de Dieu dans la communion ecclesiale*, p. 295-303), viața monahală (cap. *Le monachisme dans la vie de l'Église*, p. 304-312), raporturile dintre bisericile locale (cap. *Saint Basile, l'apôtre de la communion des Églises*, p. 313-324), relația Bisericii cu lumea exterioară ei (cap. *Les relations avec ceux qui sont ten dehors de l'Église*, p. 325-331).

Apreciind spiritul deschis al Sf. Vasile (cap. *L'esprit oecuménique de Sainte Basile*, p. 332-334), IPS Irineu își încheie teza de doctorat cu o rugăciune către Sfântul, amintind de elogiul funebru al Sf. Grigorie de Nyssa adresat marelui Sfânt capadocian și sublimând astfel, în cea mai autentică tradiție ortodoxă, discursul savant în invocare liturgică: „Vasile, dumnezeiesc și sfânt bărbat, ai contribuit la salvarea credinței în aceste vremi încercate. Continuă să aperi credința ortodoxă pentru care ai luptat atât. Roagă-L pe Dumnezeu să dăruiască tuturor mai marilor Bisericii Sale Duhul inteligenței și al puterii de care au nevoie pentru a o ajuta să treacă biruitoare prin furtuna iscată de vânturile eretice și să o conducă în mod fericit până la comuniunea desăvârșită în Duhul Sfânt, prin Fiul, către Tatăl” [trad.n.].

**Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU,
Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie**

MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU,
MIHAI CIUREA
„Siria creștină. Repere biblice, istorice și patristice”,
Ed. PRO Universitaria, București, 2010, 175 p.

Lucrarea cu titlul „Siria creștină. Repere biblice, istorice și patristice”, semnată de Mihai Valentin Vladimirescu și Mihai Ciurea, a fost publicată anul trecut la Editura bucureșteană PRO Universitaria. Elaborată într-o formă cu totul inedită, cartea însumează 175 de pagini, împărțite în cinci capitole și mai multe subcapitole.

Siria, un areal cu inepuizabile resurse spirituale, un loc în care creștinismul a călătorit adesea de la glorie, la agonie, de la înflorire, la ruină, constituie și astăzi o frontieră încă necunoscută pentru mulți. Trecutul ei mereu șerpuitor se regăsește într-un prezent încărcat de multe întrebări și controverse. Iată doar câteva motive pentru care subiectul ales de cei doi autori, cadre didactice la Facultatea de Teologie din Craiova, suscită interesul iubitorului de teologie într-un mod cu totul aparte.

Din introducerea lucrării aflăm că numele de „Siria” (arb. *Suriya*): „provine de la vechea denumire greacă a populației autohtone (*syrioi*), derivând de la *Ashur* (Asiria) care, la rândul său, are la bază o rădăcină semitică (*shryn* în dialectul ugaritic; *syriion* în ebraică; *su-ri* în dialectul babilonian). Denumirea arabă a țării, folosită de către primii cuceritori musulmani, este *Bilad ash-Sham* (sau simplu *Sham*), ceea ce înseamnă «țara din stânga (Arabei)»” (p. 6). Poziționarea geografică este legată de regiunea „Cornul Abundenței”, lucru confirmat practic prin capacitatea economică de care a dat dovadă în decursul istoriei. Tot din introducere putem afla care sunt principalele orașe ale Siriei: Damasc, Homs, Hama și Alep. În decursul timpului, Siria atras ca un magnet oameni din toate colțurile Asiei, fiecare căutând să afle, mai mult sau mai puțin, Cine este Adevărul. „Trecutul istoric bogat, precum și diversitatea peisajului și a reliefului sirian, au generat o mare diversitate a populației acestei zone (arabi, curzi, circasieni, evrei și armeni), a religiilor (iudaism, creștinism și islam), a limbilor și dialectelor (arabă, curdă, turcă și aramaică). La rândul lor, creștinii, care reprezintă 10 și 13% din populație, sunt de mai multe confesiuni: ortodocși, maroniți, iacobiți, armeni, greco-catolici, romano-catolici, protestanți” (p. 7).

Primul capitol al cărții, *Pe firul istoric al Siriei*, semnat de Mihai Ciurea, descoperă, într-o incursiune temerară, fascinanta evoluție a străvechiului teritoriu oriental. De aici aflăm că Siria a apărut și s-a dezvoltat în cadrul ținuturilor sumeriene situate pe malul fluviilor Tigru și Eufrat. În decursul timpului, civilizația siriană a fost înrăuită de cea egipteană și mesopotamiană (p. 9), coagulându-se astfel puternice centre de

cultură care au stat la baza consolidării viitorului stat. Epoca fierului (1200 – 593 î. Hr.) este marcată de impunerea a două puternice civilizații: feniciană și aramaică. Despre această perioadă, autorul scrie: „Fenicienii au rămas în istorie prin câteva realizări deosebit de importante. În afară de marea lor măiestrie în practicarea meșteșugurilor, de dezvoltarea fără precedent până la ei a negoțului și navigației, ei și-au legat numele de inventarea scrierii alfabetice [...] limba aramaică a cunoscut o mare răspândire, încă din mileniul I î. Hr., devenind limba diplomatică a Asiei Occidentale, pătrunzând în nordul Arabiei și în Palestina” (p. 11). Evoluția viitorului stat sirian a fost de asemenea marcată de cele două mari perioade istorice: elenistică (333-64 î. Hr.) și romană (64 î. Hr.-395 d. Hr.). În epoca bizantină (395-636) creștinismul sirian a cunoscut o bogată înflorire: „Construcția de biserici și mănăstiri a erupt, constructorii sirieni creându-și un adevărat repertoriu de stiluri arhitectonice, care preluau modelele metropolitane și neo-clasice și le îmbogățeau cu elemente specifice Orientului, ajungând adesea un amestec local specific, a cărui bogăție este evidentă încă în ruinele edificiilor care s-au păstrat până astăzi” (pp. 15-16).

Prisosul acestei frumoase civilizații s-a concretizat deplin în perioada creștină. Astfel, alături de arealele grec și latin, „răsăritul sirian” devine „al treilea mare filon al istoriei tradiției creștine” (p. 16). Dialectic legat de limba nativă a Mântuitorului Hristos, creștinismul sirian preia cu timpul „versiunea aramaică a Vechiului Testament care a stat la baza așa-numitei *Peshitto* (*simplă*), precum și metodele exegetice proprii iudaismului, dominate în *targum*, *midrash* și *haggada* orală” (p. 16). În privința Noului Testament, autorul amintește de *Diatessaronul* lui Tațian Asirianul, de Faptele Apostolilor și de corpusul paulin *Apostolos*.

În continuare se face o trecere în revistă a principalelor perioade istorice care s-au succedat din secolul șase și până în prezent: Cucerirea arabă (632-661), Dinastia Omeiazilor (661-750), Dinastia Abasizilor (750 - 1258), Dinastia Mamelucilor (1260-1516), perioada stăpânirii Otomane (1516 -1918) și mandatul francez, care a luat sfârșit în aprilie 1945, odată cu primirea Siriei în cadrul Națiunilor Unite.

În cel de al doilea capitol al cărții, ***Vestigii arheologice descoperite în principalele cetăți din Siria și legătura lor cu Vechiul Testament***, conf. univ. dr. Mihai Valentin Vladimirescu oferă cititorului o analiză amănunțită asupra principalelor descoperiri arheologice de pe teritoriul sirian. Astfel, relicvele de la Tell Mardich și Tell Fekheriyeh, sit-uri arheologice situate în apropierea vechiului oraș Ebla, „reprezintă un eveniment capital pentru istoria Orientului Apropiat antic, care furnizează o imagine complexă a culturii siriene timpurii, ce nu au fi putut fi postulată numai pe baza materialului existent până acum la dispoziția noastră” (p. 27). Pe parcursul acestui interesant capitol, întreaga activitate de cercetare a prof.

Vladimirescu este susținută pas cu pas de imagini sugestive care întăresc și confirmă afirmațiile făcute.

Siria în Vechiul și în Noul Testament este cel de al treilea capitol al lucrării. Semnat tot de conf. univ. dr. Mihai Vladimirescu, această nouă secțiune oferă o notă de complexitate întregii lucrări. Sunt descrise în detaliu, cu argumente scripturistice susținute, principalele etape din istoria politică și religioasă a arealului sirian. Din punct de vedere geografic, Siria reprezenta în perioada elenistică teritoriul cuprins între râul Eufrat și Marea Moartă, „învecinându-se la nord cu Munții Taurus și la sud cu Palestina” (p. 37). Tot de aici aflăm că „Mântuitorul Iisus Hristos nu a călcat niciodată pe pământul Siriei”. După Cincizecime însă, creștinismul prinde rădăcini adânci în aceste locuri, punctele nevralgice ale răspândirii mesajului evanghelic fiind la început cetățile Edessa și Arbela. În acest context apar și primele traduceri ale Sfintei Scripturi în limba siriacă, care era un dialect al limbii aramaice. La rândul său, siriaca se împarte în două dialecte principale: edesan și nisibian. Astfel, autorul analizează pe rând evoluția traducerilor: Vetus Syria sau Versiunea siro-palestiniană a Noului Testament (sec. III d. Hr), Peschitta sau versiunea simplă (terminată la sfârșitul secolului IV d. Hr), Versiunea filoxeniană, Versiunea siro-palestiniană, Versiunea siro-hexaplară a Vechiului Testament, Versiunea lui Iacob de Edesa, Diatessaronul lui Tațian Asirianul.

Pentru a evidenția importanța acestor traduceri, autorul afirmă: „Conform unei mărturisiri a unuia dintre cei mai mari specialiști în istoria textului biblic, Eberhard Nestle, nicio altă latură a Bisericii primare nu a făcut mai mult pentru traducerea Bibliei în dialectul ei precum mediul vorbitor de siriacă, pentru că în bibliotecile europene avem manuscrise din Siria, Liban, Egipt, Sinai, Mesopotamia, Armenia, India (Malabar) și chiar din China” (p. 38).

În continuarea incursiunii sale în cultura, religia și civilizația siriană, Mihai Vladimirescu se oprește la **Principalele centre creștine din Siria**. Rând pe rând, în peste 50 de pagini (66-119), sunt prezentate în detaliu cele mai importante orașe și mănăstiri creștine din spațiul sirian. Astfel, Damascul, capitala Siriei, este „cel mai vechi oraș al lumii, locuit în mod neîntrerupt [...] «poarta de intrare» spre un deșert nelocuit, dar și cea mai convenabilă «poartă de ieșire» din această zonă deșertică spre mare. Mai mult, a constituit punctul de legătură dintre vechile civilizații ale Egiptului și Mesopotamiei” (p. 66). De-a lungul timpului a trecut prin mai multe etape, parcurgând cu ușurință drumul de la prosperitate la ruină. În timpul stăpânirii romane (64 î. Hr.) adoptă denumirea de *Metropolis*, iar din secolul al IV-lea, (d. Hr.) cetatea este integrată în cadrul Imperiului Bizantin. Arabii și-au pus și ei amprenta asupra anticei așezări, Moscheea Omeiazilor fiind concludentă în acest sens.

Pentru creștini, Damascul are o importanță cu totul aparte. Aici se găsește capul Sfântului Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului. Sfintele sale moaște sunt așezate în vechiul templu al lui Jupiter, transformat de binecredinciosul Împărat Teodosie cel Mare în locaș creștin de închinare. Legat de evoluția în timp a statutului acestui așezământ, autorul notează: „Istoricii și cronicarii vremii atestă faptul că acest sanctuar a fost un mic oratoriu sau mormânt, în care se afla racla ce păstra capul Sfântului Ioan Botezătorul. Aceasta a fost descoperită în timpul lucrărilor de construcție a Moscheii Omeiazilor, în timpul Șeicului al-Walled (705-715) După cucerirea arabă, numărul populației musulmane din Damasc a crescut simțitor. În aceste condiții, au negociat cu comunitatea creștină pentru a ceda biserica și a o transforma în uriașa moschee pe care o putem vizita astăzi” (p. 70)

În apropierea orașului sirian Sydnaya, așezare situată la aproximativ 27 de km. nord-est de capitala Damasc, poate fi vizitată Mănăstirea „Sydnaya” sau „Doamna noastră”. Așezământ monahal, cu o existență de peste un mileniu și jumătate în spate, găzduiește o prețioasă bibliotecă cu manuscrise foarte vechi, unele dintre ele datând chiar din timpul împăratului bizantin Iustinian I (aprox. 547), ctitorul inițial. „Aici se află una dintre cele patru icoane ale Maicii Domnului, pictată de însuși Sfântul Evanghelist Luca, numită în limba siriană Sahahoura sau Saghoura («cea cunoscută», «cea frumoasă»)” (p. 77).

Un alt centru de tradiție în istoria creștinismului este și localitatea Ma'aloula. Situată la aproximativ 55 de km, nord-est, de Damasc, regiunea se numără printre primele localități siriene încreștinate prin cuvântul Evangheliei Mântuitorului Hristos. După o veche tradiție, Sfântul Apostol Toma ar fi fost primul misionar creștin pe aceste locuri. „Cu toate acestea – notează autorul – mai multe manuscrise arabe atribuie încreștinarea localității Ma'aloula unui eremit pios, pe nume Pavel, pe care majoritatea martiriologilor greci și arabi nu-l recunosc. Manuscrisele arată că locuitorii de aici, femei și bărbați, obișnuiau să se adune, într-o anumită perioadă a anului, în sala unei băi publice, dedându-se la tot felul de practici necuviincioase. Trecând pe aici, pusnicul Pavel a aflat despre obiceiul păcătos al localnicilor și i-a amenințat cu mânia divină, dacă nu se pocăiesc. Nepăsându-le de îndemnul sfântului creștin, s-au adunat în continuare în acel loc. Pavel a cerut de la Dumnezeu pedepsirea păcătoșilor. Atunci pereții băii publice s-au surpat și au căzut peste cei care erau acolo, strivindu-i. Văzând cele petrecute, restul oamenilor s-au pocăit și i-au cerut să fie botezați, devenind astfel cu toți creștini. Tradiția populară a moștenit povestea tragicului eveniment, despre «sala de baie a reginei» (Khafishi)” (p. 84). Aici, la Ma'aloula, Dumnezeu a binecuvântat ca localnicii să păstreze până astăzi „limba pe care a vorbit-o Mântuitorul Hristos”, care se

transmite din generație în generație pe cale orală, fără un alfabet scris.

Foarte aproape de cunoscutul oraș sirian Alep se găsesc ruinele Mănăstirii închinată Sfântului Simeon Stâlpnicul. Cinstitul așezământ monahal a luat naștere în anul 476, la 17 ani după moartea Sfântului Simeon, chiar în jurul Stâlpului pe care acesta s-a nevoit. Un rol foarte important în iconomia mănăstirii l-a avut Sfântul Daniel Stilitul, unul dintre ucenicii Sfântului. „Astăzi, din stâlpul Sfântului Simeon nu a mai rămas decât partea inferioară, un conglomerat rotund de piatra ce se sprijină în continuare pe un soclu. Restul stâlpului a fost, de-a lungul timpului, decupat de către pelerinii care au luat din el bucățele, în chip de relicve, sau de către unii vizitatori care voiau să plece de aici cu un suvenir” (p. 118).

Ultimul capitol al cărții este închinat **Personalităților creștine sirieni**. În aproape 40 de pagini (119-158), autorul, Mihai Ciurea evidențiază, printr-o laborioasă cercetare, principalele repere biografice din viața celor mai importanți sfinți și teologi sirieni.

Medalionul acestor biografii luminoase este deschis de Cuviosul Roman Melodul (1 octombrie), unul dintre cei mai importanți imnografi ai Răsăritului creștin. Opera sa este strâns legată de „apogeul dezvoltării *troparului bisericesc*”. Datorită frumuseții creațiilor sale a fost supranumit încă din timpul vieții „alăuta Duhului Sfânt” sau „greierul dumnezeieștilor cântări” (p. 119). Despre opera sa imnografică, autorul spune: „Cele mai reușite condace sunt cele hristologice, relatând – în aceeași manieră dramatică – evenimentele din viața pământească a lui Iisus Hristos, însoțite de unele tâlcuiri dogmatice. Nu mai puțin impresionante sunt și alegoriile exegetice, care pun în paralel diferite teme sau personaje biblice (Fecioara Maria, Iosif, Iuda etc.)” (p. 20).

În continuare, sunt prezentați pe rând Ioan Moshu și Sofronie al Ierusalimului, două figuri emblematice ce marchează perioada de secol V-VI a teologiei patristice siriene. Sfântul Isaac Sirul este așezat în rândul scriitorilor sirieni de limbă greacă. În legătură cu perioada vieții sale pământești, literatura teologică furnizează două direcții de informare: autorii mai vechi, în frunte cu Nichifor Teotoche, îl plasează în secolul al VI-lea, pe când cercetătorii mai noi (germanii O. Bardenhewer sau H.G. Beck) sunt de părere că a trăit un secol mai târziu. A fost hirotonit episcop de Ninive, însă la scurt timp s-a retras din scaun preferând singurătatea monahismului. Din vasta sa operă se remarcă în special cele 86 de Cuvinte Ascetice și cele patru Epistole duhovnicești (p. 126).

Tot din pleiada perioadei patristice face parte și Sfântul Efrem Sirul (28 ianuarie), diaconul din Nisbis, așa cum mai este cunoscut în tradiție. Este autorul „a peste 400 de imne (87 de Imne despre credință, 77 de Imne nisibiene, 56 de Imne împotriva ereziilor, despre Căsătorie, despre Biserică, despre Naștere, 15 imne despre Paradis, despre Postul Mare, despre

deșertăciune, despre pocăință, despre Răstignire și despre Înviere), a unor omilii în versuri și a unor opere în proză [...] Dintre comentariile Vechiului Testament, cel mai important este cel de la Cartea Facerii. Cel mai accesibil dintre comentariile sale este cel de la Diatessaronului Tațian Asirianul” (p. 131). În ritualul liturgic al Bisericii Ortodoxe, Sfântul Efrem Sirul este binecunoscut datorită rugăciunii sale de umilință: „Doamne și Stăpânul vieții mele”, citită pe toată perioada Postului Mare.

În finalul studiului său, autorul prezintă viața Sfinților: Andrei Criteanul, Ioan Damaschinul, Elian din Homs, Tecla și Simeon Stâlpnicul.

Cu o bibliografie bogată și adusă la zi, lucrarea „Siria Creștină. Repere biblice, istorice și patristice” comprimă cu ușurință și eleganță întreaga realitate a creștinismului sirian. Datorită complexității ei și importanței informațiilor pe care le oferă, cartea poate sta la căpătâiul unor viitoare lucrări de licență, disertație sau doctorat. Într-un cuvânt, putem afirma cu ușurință că este un veritabil eveniment editorial.

Diac. Drd. IONIȚĂ APOSTOLACHE,
Seminarul Teologic „Sfântul Grigorie Teolog”, Craiova

**REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA
Facultatea de Teologie din Craiova**

Str. A.I. Cuza nr. 13

RO 200565, Craiova

Tel./fax: 0251.413.396

e-mail: teologie@central.ucv.ro

Editura MITROPOLIA OLTENIEI

Telefon: 0251.533.246

E-mail: editura@m-ol.ro

Pentru abonamente - Tel. / fax: 0251 534 963

