

Preasfințitul Photios
Arhimandritul Philarete
Părintele Patric (+)

**NOUL
CATEHISM CATOLIC
CONTRA
CREDINȚEI SFINȚILOR
PĂRINȚI**

un răspuns ortodox

In românește
de
Marilena Rusu

Editie digitala dupa textul tiparit de
Editura DEISIS, Sibiu, 1994

APOLOGETICUM
2004

OBSERVAȚIE: În cazul unor denumiri franceze sau grecești (greaca veche cu litere latine) nu au fost puse accentele.

Cuvânt de prezentare

De la Conciliul Vatican II (1962 - 1965), Biserica romano-catolică a inițiat o amplă mișcare de apropiere față de celelalte Biserici creștine. Noul "Catehism al Bisericii Catolice" promulgat oficial la 11 octombrie 1992 de Papa Ioan Paul II se situează pe aceleași linii conciliare. Acest masiv text oficial pretinde a se înscrie în continuarea învațaturii Scripturilor, Părinților și Sinoadelor și că înglobează astfel Ortodoxia rămasă fidelă Tradiției apostolice și așezământului universal al credinței.

Ce gândesc despre această tentativă de seducție creștinii ortodocși ?

Autorii "răspunsului" de față, ortodocși francezi, relevă fără complezență și pasiune polemică cele mai importante contradicții interioare și erori dogmatice ale recentului "Catehism" roman. Ei arată că, deși pretinde că se situează în tradiție, teologia Vaticanului e în opoziție radicală cu ea în puncte teologice fundamentale. Sub acoperirea reîntoarcerii la surse, "Catehismul" reintroduce abil dogme nelegitime din punct de vedere istoric și care începeau a fi puse la îndoială de credincioșii și istoricii catolici înșiși. Referindu-se în mod parțial și echivoc la tradiție, el o deposează de substanța ei vie.

Fapt esențial pentru justă înțelegere și situare a "răspunsului" (care nu se vrea un "atac", ci o veritabilă "deconstrucție"), autorii lui detectează în contradicțiile dogmatice ale "Catehismului" Romano-Catolic "urma" disimulată a unui conflict latent existent însă *nu* între Orient și Occident, între Ortodoxie și Catholicism - cum se vehiculează eronat încă - ci în interiorul Romano-Catholicismului însuși. Departe de imaginea oficială a unui bloc instituțional și teologic monolitic, acesta este subminat de secole de un "război civil", respectiv de contradicția internă între Tradiția autentică a Sfinților Parinti păstrată de Roma în cursul primului mileniu creștin, dar abandonată treptat în favoarea tradiției augustiniano-scolastice impuse autoritar în cursul celui de-al doilea mileniu al istoriei creștine. Acestui conflict intern fondator prezent în însăși temeliile spirituale ale Occidentului i se datorează criza ce a condus la fisurarea Bisericii și Europei prin Schismă, Reformă și Modernitate.

În absența unui alt răspuns ortodox, Editura "**Deisis**" propune, deci, cititorului român interesat replica pe care o oferă, bazându-se cu consecvența pe Tradiția Sfinților Părinți, Prea Sfințitul Photios și Arhimandritul Philarete, membrii ai Frației Ortodoxe "Sfântul Grigorie Palama" din Paris.

Faptul că cei doi autori francezi aparțin aripii tradiționaliste, "stiliste", a Ortodoxiei explică rigoarea și intransigența manifestată în apărarea adevăratului sens al Tradiției patristice. Publicarea răspunsului lor ne oferă, totodată, posibilitatea unui act reparator față de o modalitate de

mărturie ortodoxă pe nedrept marginalizată și voit ignorată și trecută cu vederea, respectiv față de o voce teologică distinctă și inescamotabilă în peisajul ortodox contemporan căreia onestitatea ne obligă să-i dăm cuvântul fără prejudecați.

Departate de imaginea vehiculată a unor obscuranțiști bigoți și inculți, "stiliștii" francezi ne demonstrează că intransigența lor tradiționalistă este bazată pe o cunoaștere în profunzime și de subtilitate atât a Sfinților Părinți cât și a teologiei creștine contemporane. Bine articulată, teologia lor este o invitație virilă la o meditație dogmatică și spirituală riguroasă asupra Tradiției Bisericii și la un adevărat dialog, de profunzime, între Răsăritul și Occidentul creștin, dincolo de superficialitățile, ambiguitățile și falsele irenisme ale diplomației "ecumenice" actuale.

Dominat de patosul și rigoarea Adevărului (excesive poate numai pentru o mentalitate mult prea relativistă, adogmatică, tipică "ecumenismului" modern), demersul acesta poate fi premiza unui ecumenism veritabil, de "substanță", care nu poate fi în nici un caz (sau doar superficial și iluzoriu) obținut cu prețul sacrificării Ortodoxiei și Tradiției (ori a mărturisitorilor lor).

Preasfințitul Photios (Terestchenko), episcop de Lyon, și Arhimandritul Philarete (Motte) aparțin Exarhatului occidental al Bisericii Adevăraților Creștini Ortodocși din Grecia, fidelă calendarului ortodox tradițional (iulian) și având drept întăistător pe Preafericirea Sa, Avxentios, arhiepiscop al Atenei și al întregii Grecii.

Decedat din nefericire prematur în urma unui tragic accident de automobil în Grecia, Părintele Patric Ranson (1957-1992) ar fi fost incontestabil figura teologică cea mai remarcabilă în cadrul Fraternității. Fiu duhovnicesc al Părintelui Ambroise Fontrier (1917-1992), întemeietor prin misiune ortodoxă al parohiilor ce alcătuiesc azi Exarhatul ortodox tradiționalist francez condus de Prea Sfințitul Photios, și unul din marile figuri ale ortodoxiei patristice contemporane, Părintele Patric a întemeiat și condus împreună cu Părintele Ambroise și Arhimandritul Philarete remarcabila revistă trimestrială de mărturie și luptă ortodoxă tradițională "La Lumiere du Thabor" [Lumina Taborului] editată începând din 1984 de Fraternitatea Ortodoxă "Sfântul Grigorie Palama".

Creată după modelul "frațiilor", care au îngăduit ortodocșilor din Polonia și Lituania să-și păstreze credința în epoca de apogeu a uniatismului iezuit și în condițiile dezertionii episcopale, Fraternitatea Ortodoxă "Sfântul Grigorie Palama" din Paris își propune să facă mai bine cunoscute gândirea, arta, istoria și teologia autentică a Sfinților Părinți ai Bisericii Ortodoxe.

Plasându-se sub egida figurii Sfântului Grigorie Palama "vestitorul harului", trâmbița Ortodoxiei care în veacul al XIV-lea a recapitulat în chip minunat întreaga învățătură a Părinților, Fraternitatea înțelege să rămână riguros fidelă, mesajului inepuizabil și mereu nou al Tradiției Apostolice și Patristice "fără a adăuga ori scoate" nimic din așezământul credinței

mântuitoare revelate odată pentru totdeauna Sfinților Bisericii începând din ziua Cincizecimii.

În acest scop, ea publică trimestrial revista internațională de teologie ortodoxă "Lumina Taborului" care editează în traducere mari texte patristice ignorate și necunoscute încă în Occident, făcând cunoscute astfel pagini esențiale din operele Sfinților Fotie al Constantinopolului Grigorie Palama al Tesalonicului, Marcu al Efesului, Nicodim Aghioritul sau monumente dogmatice și simbolice fundamentale ale Ortodoxiei care nu și-au găsit până acum ocazia unei traducerii în limba franceză. Pentru cine vrea să cunoască adevăratele motive teologice ale diferențelor existente între Bisericile Orientului și Occidentului și cauzele mai profunde ale unor destine actuale ale Europei, recursul la aceste texte este inevitabil și indispensabil. Revista publică de asemenea articole substanțiale asupra iconografiei, imnografiei și altor aspecte ale vieții ortodoxe; publică vieți de Sfinți mai vechi sau contemporani ca și un dens comentariu critic asupra actualității religioase și teologice, popularizând evenimente, cărți, informații despre situația Bisericilor ortodoxe, despre Sf. Munte Athos și Rusia deloc sau mai puțin vehiculate în mediile occidentale sau filtrate interesat de birourile de presă oficiale ale instituțiilor bisericești.

Într-un fel revista se prezintă ca un necesar contrapandant teologic și informațional ortodox în sens tradiționalist militant, la antipodul direcției liberal ecumeniste promovate de Institutul "Saint-Serge" prin revista "Contacts" ori de buletinul "Service Orthodoxe du Presse".

Fraternitatea mai publică periodicul trimestrial "Bretania Ortodoxă", recent a inițiat "Caietele Guettee" cu apariție semestrială și editează un număr de patru colecții cu următoarele titluri publicate până în prezent, (multe în curs de apariție în limba română la Editura Deisis):

Colecția "Viața Sfinților"

1. *Sfântul Marcu Anahoretul*, 1986, 43 p.
2. *Sfântul Avacum Zelotul desculț* (1894-1978) de Theodoret Aghioritul, 1986, 105 p
3. *Sfântul Ioachim Atonitul* (1895-1950) de arhimandritul Heruvim, 1986, 50 p.
4. *Sfântul Stareț Zaharia* (1850-1936), 1987, 50 p.
5. *Sfântul Preot Nicola Planas* (1851-1932) de Marta monahia, 1989, 146 p.
6. *Noii Martiri ai Ortodoxiei I* : Patriarhul Grigorie V (1745-1821), Patriarhul Rusiei Tihon (1865-1925) și Mitropolitul Vladimir al Kievului (1848-1918) și Veniamin de Petrograd (+ 1922), 1987, 112 p.
7. *Sfântul Onufrie Pustnicul*, 1987, 36 p.
8. *Sfântul Filaret* (sec VII), 1988, 34 p.
9. *Sfântul Simeon cel Nebun pentru Hristos*, 1988, 92 p.

10. *Sfântul Calinic Isihastul* (1853-1930), 1988, 92 p.
11. *Sfântul Isaac Dionisiatul* (1850-1932), 1989, 86 p.

Colecția "Istoria și Dogma Bisericii"

1. Părinte Wladimir Guettee (1816-1892), *Scrisoare lui Soloviov (Rusia și Biserica sa)* (1888) reed. cu comentarii de Patric Ranson, 1990, 140 p.
2. Noul Martir Ilarion Troitki (+ 1929), *Scrisoare despre unitatea Bisericii*, 1988, 98 p.
3. *Enciclicele Patriarhilor Ortodocși din 1848 și 1895*, 1986, 89 p.
4. *Proteste ortodoxe a vizitei Patriarhului Constantinopolului la Papa în decembrie 1987*, 1988, 96 p.
5. Andre Miller, *Mărturia diaconului Vladimir Rusak despre Biserica Sovietică*, 1988, 52 p.
6. Sfântul Photios al Constantinopolului, *Scrieri trinitare I*, 1989, 150 p.
7. Parintele Patric Ranson, *Doctrina neoortodocșilor despre eros*, 1990, 72 p.
8. Sfântul Photios al Constantinopolului, *Scrieri trinitare II, Mistagogia Sfântului Duh*, 1991, 162 p.
9. Părintele Patric Ranson, *Persecuția monahilor de la Sfântul Munte de către Patriarhia de la Constantinopol*, 1992, 128 p.

Colecția "Învățături duhovnicești"

1. Maica Xenii, *Nostalgia vieții duhovnicești*, 1991, 88 p.

Colecția "Lumina Taborului" (la editura L'Age d'Homme, Lausanne)

1. Părintele Ambroise Fontrier (1917-1992), *Sfântul Nectarie al Egeinei* (1846-1920), 1985, 1993 (2), 160 p.
2. Kyriakos Lampryllos, *Mistificarea fatală* (studiu despre *Filioque*), 1987, 140 p.
3. Episcopul Nikolai Velimirovici (1880-1956), *Casiana sau învățătura ortodoxă despre iubire*, 1988, 108 p.
4. Părintele Iustin Popovici (1894-1979), *Omul și Dumnezeu-Omul*, 1989, 198 p.
5. Părintele Patric Ranson, *Richard Simon sau despre caracterul nelegitim al augustinismului în teologie*, 1990, 234 p.
6. Părintele Wladimir Guettee (1816-1892), *Despre papalitate*. Antologie și introducere de părintele Patric Ranson 1990, 328 p.

Noul catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți

7. Părintele Atanasie Jevtici, *Dosar Kosovo* 1991, 216 p.
8. Michel Aubry, *Sfântul Paisie Velicicovski (1722-1794)*, 1992, 170 p.
9. Sfântul Nicolae Cabasila (1320-1398), *Maica lui Dumnezeu*, 1992, 84 p.
10. Părintele Iustin Popovici, *Filosofia Ortodoxă a Adevărului* (Dogmatica Bisericii Ortodoxe) vol. I, 1992, 378 p.; vol. II, 1993, 246 p. (vol.III sub tipar).
11. Ioachim Spetsieris, *Sfânta Fotini pustnica* (1860-?), 1992, 108 p.
12. Preasfințitul Photios, Arhimandritul Philarete, *Noul Catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți*, 1993, 124 p.

În afara colecțiilor: *Sfântul Augustin*, Dosar conceput și prezentat de părintele Patric Ranson, 1988, 492 p.

Bibliografia impresionantă, activitatea editorială exemplară, atât prin extensiunea cât și prin ținuta ei ortodoxă ireproșabilă, desfășurată de Fraternitatea "Sfântul Grigorie Palama" din Paris, pledează de la sine și cu argumentul faptelor și lucrului bine făcut pentru seriozitatea și calificarea teologică a autorilor cărții de față.

Editorii

Nu există nimic mai plin de iubire decât Adevărul

Sfântul Fotie cel Mare

Nu poate exista concesie în materie de credință

Sfântul Marcu al Efesului

Eu nu știu să fi polemizat cu elinii sau cu alții de alte credințe, fiind de părere că oamenilor de bine le este de ajuns dacă ar putea cunoaște și rosti însuși Adevărul pentru el însuși, așa cum este el în mod ființial. Căci din clipa în care acest Adevăr, oricare ar fi el, este demonstrat corect și înfățișat limpede, tot ceea ce e altfel și este adăugat Adevărului va fi respins ca altceva decât ceea ce este în mod ființial, neasemănător lui și mai degrabă părând decât fiind Adevărul.

Sfântul Dionisie Areopagitul
Epistola a VII-a către Polycarp

INTRUDUCERE ¹

Criteriul adevărului, cel care permite să distingem în Biserică adevărul de erezie, a fost enunțat în secolul al V-lea de Sfântul Vincențiu din Lerini astfel: "În Biserica catolică însă trebuie să veghem la ceea ce a fost crezut pretutindeni întotdeauna de către toți" (*Commonitorium*, 2). Iar *Synodikon*-ul Ortodoxiei, rezumând lucrarea celui de-al VII-lea Preasfânt Sinod Ecumenic, a enunțat odată pentru totdeauna norma credinței ortodoxe când a spus: "Așa cum au văzut Profeții, cum au propovăduit Apostolii, cum au dogmatizat Părinții, cum a primit Biserica, la fel credem propovăduim și învățăm și noi".

Crezul Niceo-Constantinopolitan rezumă astfel conținutul credinței creștine:

Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul
Făcătorul cerului și al pământului,
Văzutelor tuturor și nevăzutelor.
Și într-unul Domn, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu
Unul Născut Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii,
Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat,
Născut iar nu făcut, Cel de-o ființă cu Tatăl,
Prin care toate s-au făcut.
Care pentru noi oamenii și a noastră mântuire
S-a pogorât din ceruri,
S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria
Și S-a făcut om.
Și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat,
Și-a pățimit și S-a îngropat
Și a înviat a treia zi după Scripturi.
Și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui
Și iarăși va veni cu slavă să judece vii și morții,
Și a Cărui Împărăție nu va avea sfârșit.
Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul,
Care din Tatăl purcede
Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit,
Care a grăit prin proroci.
Și întru Una, Sfântă, Catolică și Apostolică Biserică

¹ Abrevieri:

Catehism = *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993.

P.G = J.P. Migne *Patrologiae graecae cursus completus*, Paris, 1857 - 1912

P.L. = J.P. Migne, *Patrologiae latinae cursus completus*, Paris, 1844 - 1890

Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor.

Aștept învierea morților și viața veacului ce va să vină

Amin.

Acest Crez a fost alcătuit de Părinții adunați în Sinod la Niceea (325) și apoi la Constantinopol (381) fiind acceptat de conștiința Bisericii. Următoarele Sinoade Ecumenice - Efes (431), Calcedon (451), Constantinopol (553), Constantinopol (680) - l-au confirmat și au interzis cea mai mică modificare materială a textului său pentru a evita orice tentativă eretică. Cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic reunit la Niceea în 787 a declarat: "Anatema tuturor ereticilor!" și "Dacă cineva va respinge vreo tradiție a Bisericii, oricare ar fi ea, scrisă sau nescrisă, să fie anatema", căci Apostolii au învățat prin scrierile lor, prin cuvintele și faptele lor (II Tes. 2, 15). În fine, Sfântul Sinod din 879 de la Constantinopol, care a reunit în persoană sau prin legați toate cele cinci patriarhate ale Bisericii - Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalimul - a condamnat solemn, sub pedeapsa depunerii și a anatemei, pe cei ce ar îndrăzni să facă cea mai mică adaugire, înlăturare sau modificare a Crezului în care s-a "pus și clădit temelia mântuirii"

Autorul unei inovații care contrazice, oricât de puțin, credința primită, acuză prin însăși acest fapt această credință a Apostolilor că ar fi nedesăvârșită sau insuficientă. Or, în ziua Cincizecimii, Apostolii au fost călăuziți de Duhul Sfânt "la *tot* adevărul". Ei n-au primit un catalog de dogme, ci harul preamăririi și al îndumnezeirii. Dogmatica ortodoxă nu are alt scop decât acela de a ocroti această experiență, de a o păzi și menține posibilă.

La acest Crez, la întreg așezământul [depozitul] credinței,² transmis de Hristos Bisericii Sale, definit de Sinoade și păstrat prin canoanele Bisericii, și la întreaga Tradiție Biserica Ortodoxă aderă neclintit. Dacă aceste adevăruri și aceste tradiții ar fi fost lucruri omenești, timpul le-ar fi spulberat. Și când spunem Biserică înțelegem comuniunea tuturor ortodocșilor, căci așa cum ne reamintește *Enciclica Patriarhilor Ortodocși* din 1848, proclamarea infailibilă a adevărului a fost dată comuniunii de iubire a întregului trup al lui Hristos: "La noi nici Patriarhii, nici Sinoadele n-au putut introduce vreodată inovații, pentru că apărătorul credinței este trupul însuși al Bisericii, sau poporul însuși, care vrea să-i rămână cultul veșnic neschimbat și identic cu cel al Părinților".³

Este adevărat că, în zilele noastre unii nu încetează să-i veștejească pe cei ce țin la trăinicia credinței ortodoxe ca și cum aceștia ar fi niște retardați retrograzi, devotați unor forme învechite. Totuși, adevărații ortodocși știu că Iisus Hristos este Același ieri și astăzi și întotdeauna (Evr.

² I Tim.6, 20 și II Tim.1, 14 [paratheken].

³ Enciclica din 1848, §17. Text grec în: Ioannis Karmis, *Ta Dogmatika kai Symbolika Mnemeia tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias* [Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Catolice Ortodoxe], vol 2, Athena, 1953, p. 920.

13,8). Ei știu din experiență că: "cel ce este unit cu adevărul știe bine că merge pe o calea cea dreaptă, deși mulți îl disprețuiesc ca fiind fără minte; [...] el însă s-a cunoscut pe sine cu adevărat, nu (cum spun aceia) ca unul ieșit din minte, ci ca unul eliberat din frământarea nestatornică și schimbătoare a diversității greșite în tot chipul, prin Adevărul simplu și neschimbabil".⁴

Catehismul Bisericii Catolice se bazează pe două idei : pe de o parte, Catehismul se vrea o transmitere a "depozitului credinței" și această credință este unică (§§ 172-175); pe de altă parte, dogma catolică este o "dezvoltare" a credinței originare a primului mileniu creștin căreia i-a rămas fidelă Biserica Ortodoxă - acest fapt nu-l contestă nimeni.⁵ Cu alte cuvinte, aceasta vrea să spună că, odată cu marile invazii barbare (germanice), credința creștină s-ar fi dezvoltat în cadre istorice și culturale diferite: în Răsărit în cel al Bisericii grecești, iar în Occident în cel al Bisericii latine. Această diferențiere progresivă ar fi avut, drept consecință faptul că cele două lumi religioase ar fi sfârșit prin a nu se mai înțelege și prin a se separa.⁶ Este ceea ce s-a numit *înstrăinarea* sau îndepărtarea culturală progresivă care a sfârșit în Schisma din 1054. Or din două motive esențiale această concepție nu poate fi acceptată:

- Este inexact să se vorbească de o *înstrăinare*.⁷

- Dogmatica catolică nu este o dezvoltare a credinței Apostolilor și a Părinților, ci este în contradicție cu aceasta în , *puncte fundamentale*.

Cartea de față are drept scop să demonstreze cel de-al, doilea aspect.

Asupra celui dintâi nu vom face decât două remarci:

1. Între cele două părți ale fostului Imperiu roman dialogul nu a încetat niciodată. Nu este drept să se spună că el ar renaște astăzi după secole de tăcere.

2. "Romano-catolicismul" este rezultatul *unui conflict* care a durat în Occident vreme de mai multe multe secole, aproximativ din secolul al VII-lea până în secolul al XI-lea. Acest conflict nu s-a desfășurat între Orient și Occident, ci *în interiorul Occidentului*. După ruptura comuniunii între Orient și Occident, Părinții Bisericii au apărut mereu ca o sursă continuă de dificultăți și de opoziție față de teologia occidentală.

⁴ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine* VII, 4.

⁵ "Pentru intercomuniunea cu ortodocșii - spune cardinalul J.Ratzinger - Biserica catolică nu trebuie să insiste în mod necesar asupra acceptării dogmelor celui de-al doilea mileniu creștin" ("*Irenikon*", 56, 1983, p.235). Într-adevar, începând din jurul anului 1000, catolicii au început să introducă în dogme inovațiile pe care le refuză ortodocșii.

⁶ "Timp de mai multe secole, Bisericile Orientului și Occidentului și-au urmat fiecare calea proprie, fiind unite totuși prin comuniunea fraternală în credința în viața sacramentală" (Conciliul Vatican II. Decretul asupra Ecumenismului: *Unitatis Redintegratio* (din 1964, cap.3).

⁷ Vezi Y.Congar, *Neuf Cent Ans apres. Notes sur le "Schisme oriental "*, extras din lucrarea: 1054 - 1954; *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1954, p.7-8, 94-95.

1. Raporturile între Orient și Occident

Este oare corect să se spună că a existat o ruptură între Orient și Occident și că această ruptură a creat divergența teologiilor?

De fapt, între cele două părți ale Imperiului roman, raporturile n-au încetat niciodată, nici chiar după ce ele au fost separate politic din cauza invaziilor barbare. Pe de altă parte, chiar dacă aceste regiuni ar fi fost separate mult mai adânc, este oare acesta un motiv pentru a avea teologii diferite? Istoria Georgiei ne demonstrează că nu. **Ea a fost complet tăiată de restul Ortodoxiei și totuși a rămas ortodoxă. Nici diferențele lingvistice, nici diferențele culturale nu impun inovații dogmatice.**

Mai multe texte dogmatice importante ale Bisericii Ortodoxe s-au născut cu ocazia întâlnirilor la care și-a adus contribuția fiecare secol. În a sa *Mystagogie a Sfântului Duh*, Sfântul Patriarh Fotie cel Mare răspunde argumentelor karolingiene. Tratatelor "Împotriva erorilor grecilor" le-au răspuns în timpul Evului Mediu tratatele „Împotriva latinilor“. Conciliul de la Lyon (1274) este pentru monahii de la Athos prilejul unor mari scrisori dogmatice. În secolul al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama dialoghează cu Varlaam din Calabria și provoacă convocarea a trei sinoade care resping scolastica augustinizantă a lui Varlaam. Toma d'Aquino este tradus în grecește și Calist Angelicude îl respinge⁸. Cu ocazia Conciliului de la Florența (1439) cei mai buni teologi din cele două părți dispută cu argumente subtile pe tema Purgatorului și a lui Filioque. În 1573 Ieremia II, patriarhul Constantinopolului, a întreținut cu luteranii de la Tübingen o corespondență care a rămas celebră. Începând cu secolul al XVII-lea călătoriile și contactele se înmulțesc. Catolici și protestanți încearcă fiecare să-i atragă la, sine pe ortodocși, victime ale unei situații politice din cele mai dificile: "turcocrăția" care împiedica studiile teologice. Mărturisirilor de credințe ne-ortodoxe ale lui Chiril Lukaris și Petru Movilă le-au răspuns diferitele Sinoade ținute la Ierusalim și Constantinopol. Disputa cu privire la Euharistie care îi diviză pe protestanți și catolici și în care s-au evidențiat mai ales pastorul Claude și jansenistul Nicole a fost arbitrată la centru de Patriarhul Dositei și Sinodul de la Ierusalim din 1671. Actele acestui Sinod au avut mai multe ediții la Paris, Haga, Londra, etc. Să cităm, în fine, răspunsul dat de Patriarhii răsăriteni Anglicanilor "non jurors" (1716-1725), și Sinoadele din 1691, 1722, 1727, 1838, care au fost răspunsuri la propaganda uniată și la principalele probleme ridicate de teologia latină. Odată cu răspunsul Patriarhului ecumenic Grigorie VII dat Papei Pius IX care l-a invitat la Conciliul Vatican I (1868) și cu *Enciclica Patriarhilor răsăriteni* din 1895 ca răspuns la propunerile Papei Leon XIII, dialogul s-a

⁸ Contra lui Toma d'Aquino; fragmente în franceză în "*La Lumiere du Tabor*", nr. 25, Paris, 1990, p. 32-46 și nr. 26, p.33-46.

stabilit într-un mod foarte direct. Pe scurt, este abuziv să se vorbească de o *înstrăinare* culturală.

Nu vrem să negăm diferențele de *mentalitate* care au afectat Orientul și Occidentul, ci să sugerăm că aceste diferențe sunt mai curând rezultatul decât cauza unei divergențe care în esența ei este teologică.

2. Inovațiile occidentale cu riscul Tradiției Părinților

În sânul teologiei occidentale s-a desfășurat un veritabil război civil.⁹ În fapt, de fiecare dată când Parinții vechi ai Bisericii au fost editați, studiați și mai bine cunoscuți, această descoperire a creștinismului în izvoarele lui a provocat o criză în teologie. Opoziția între vechea Tradiție a Bisericii, pe care Biserica catolică pretinde că o urmează și doctrinele mai recente pe care ea le-a admis sau chiar inventat, devine evidentă de îndată ce învățătura Părinților greci, latini, sirieni sau de alt neam, este confruntată cu învățăturile scolastice, oricare ar fi ele.

Pentru a arăta aceasta, vom utiliza trei exemple. Mai întâi disputele care au avut loc în Franța de-a lungul secolelor în jurul constituției Bisericii. Apoi controversa augustinismului. În al treilea rând, discuțiile asupra vederii lui Dumnezeu care aveau ca obiect "natura însăși a celor mai înalte experiențe spirituale la care sunt chemați oamenii în această lume și în lumea de apoi"¹⁰.

a) Ecceziologia papalității în fața ecceziologiei Bisericii vechi

Învățătura despre Biserică și despre rolul Papei a fost în Occident sursa unui conflict care a durat până în secolul al XIX-lea și care s-a încheiat prin schisma dintre Ultramontaniști și Vechii Catolici.

Lupta dintre cele două concepții despre Biserică începuse încă sub kaolingieni, dar pentru a se înțelege ce s-a întâmplat în acea epocă trebuie să urcăm până la evenimentele tragice pentru Biserica Galiei care au precedat-o nemijlocit.

Sub regii Merovingieni, Biserica fusese de fapt decapitată, majordomii Palatului transformând episcopatele și mănăstirile în simple feude pe care le atribuiau unor episcopi și abați ce ignorau cu totul religia.

"Astfel se poate spune, scrie abatele Guettee, că Biserica Francă n-a mai avut episcopi și că ea n-a mai avut drept capi decât războinici... Dacă acești preinși episcopi făceau vizite episcopale era doar pentru a jefui poporul și preoții care nu erau în ochii lor decât niște vasali; ei se

⁹ Vezi Patric Ranson, *Richard Simon ou du caractere illegitime de !'augustinisme en theologie*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1990, care introduce și justifică această idee.

¹⁰ Mgr. Photios, *Une lecture orthodoxe*, "Revue des Deux Mondes", avril 1993, p.80.

considerau nu părinții ci stăpânii clerului; nu păstorii poporului ci *seniori*...¹¹

Această decadentă explică urmarea. "Biserica Franței abdicând, ca să spunem așa, de la guvernarea ei proprie după *invazia barbarilor* franki, pe care a suferit-o la sfârșitul secolului al VII lea, papalitatea a guvernat-o prin Karolingieni¹² [...]. Au existat însă reclamații împotriva acestei intervenții nemijlocite a papalității în guvernarea Bisericilor particulare și de aceea pentru susținerea pretențiilor sale s-a alcătuit atunci *colecția falselor decretalii*. Această colecție nu a fost în general adoptată în Franța. Cei mai mari episcopi ai vremii ca Agobard și Hincmar, au intervenit energic în sprijinul vechiului drept. Papalitatea și-a susținut pretențiile ei. De aici primele lupte galicane și ultramontane care s-au modificat cu timpul, dar care durează încă." ¹³

Disensiunea seculară care i-a opus pe galicani ultramontaniștilor se întemeia pe această prima uzurpare, contrară vechiului drept eclesiastic al Tradiției apostolice și tocmai această voință paradoxală de a menține elemente ale eclesiologiei ortodoxe într-un context eretic este cea care explică eșecul galicanilor: Galicanul voia o papalitate supusă canoanelor, supusă Sinodului ecumenic care era cea mai înaltă autoritate în Biserică. Numai în teorie îl admitea pe Papa drept cap al Bisericii de drept divin. Era o inconsecvență." ¹⁴

Această luptă internă privitoare la constituția însăși a Bisericii, și care avea să sfârșească cu marea erezie a infailibilității pontificale definită în 1870, mărturisește elocvent despre rezistența elementului tradițional și în același timp despre slăbiciunea lui de îndată ce se desparte de piatra adevăratei credințe, de Biserica divino-umană.

b) Păcatul original și predestinația

Doctrina augustiniană despre păcatul original și despre predestinție a fost și ea sursă a nenumărate conflicte sau mai degrabă a unui conflict recurent în tot cursul istoriei teologiei occidentale.

Pentru a rezuma această dispută, să spunem doar că în fața lui Pelagie care afirma că omul se mântuiește prin efortul său personal, Augustin a ajuns să spună că numai Dumnezeu singur îl mântuie pe om și că omul nu poate să colaboreze cu adevărat la mântuirea sa voind aceasta, pentru că Dumnezeu Însuși este Cel ce mișcă din interior voința umană și îl face să dorească mântuirea. De când Adam a căzut prin păcat, toți oamenii se nasc în păcatul original și merită pe bună dreptate iadul. În bunătatea Lui

¹¹ Abbe Guettee, *Histoire de l'Eglise de France III*, Lyon-Paris, 1848, p.III.

¹² Păstrăm ortografia autorului care se conformează regulilor lui Augustin Thierry, grijuliu în a restitui pronunția cea mai corectă a numelor germanice.

¹³ *Ibid*, p.VIII Galicianii încercau să mențină principiul drepturilor și autonomiei Bisericii locale în fața Ultramontaniștilor, partizani ai puterii absolute a papei.

¹⁴ W. Guettee, *Souvenirs d'un pretre romain devenu pretre orthodoxe*, Paris-Bruxelles, 1889, p.180.

însă, Dumnezeu îi mântuie pe câțiva fără vreun merit din partea lor, și anume pe cei predestinați. Pe scurt, libertatea omului dispare sau rămâne neoperantă.

Doctrina lui Augustin a fost percepută de creștinii fideli Tradiției apostolice drept o erezie inversă celei a lui Pelagie, dar la fel de primejdioasă pentru credință și pentru viață. Pentru Părinți, mântuirea este darul gratuit al lui Dumnezeu, dar omul, creat liber și responsabil de actele sale, poate și trebuie să conlucreze cu Dumnezeu în opera de mântuire. Este învățătura "sinergiei", a conlucrării dintre cele două libertați, cea a Dumnezeului creator și cea a omului creat după chipul Său.

În secolul al V-lea, monahii din Provence, Sfântul Ioan Casian, Sfântul Vincentiu din Lerini, Sfântul Faust de Riez, au luptat în același timp împotriva lui Pelagie și împotriva lui Augustin și a partizanilor lui.

În secolul al IX-lea, cearta se va reaprinde cu și mai multă vigoare între Hincmar de Reims și Godescalc d'Orbais, și toți teologii Galiei au participat la ea. Ceea ce făcea insolubilă dezbateră în această perioadă era faptul că nimeni nu mai susținea adevărata învățatură a Apostolilor și a Părinților în totalitatea ei. "În rezumat, episodul din secolul al IX-lea conține în germene toate dezbaterile ulterioare. Două concepții erau în luptă; ele au rămas și astăzi, fiecare exprimând în felul său ceva din misterul de nepătruns".¹⁵

Ce sunt oare aceste rânduri ale lui Garrigou - Lagrange dacă nu o mărturisire clară și pe șleau a permanenței acestui "război civil în teologia occidentală"?

În legătură cu prelungirea acestei polemici în Evul Mediu se poate cita același autor care explică cum toți marii scolastici - Anselm, Petrus Lombardus, Bonaventura, Albertus Magnus, Toma d'Aquino, Duns Scotus - și-au asumat sarcina de a concilia "cele două aspecte extreme ale misterului" adică învățătura Părinților căreia Sfântul Ioan Damaschinul îi oferea cea mai bună formulare, și doctrina augustiniană a predestinației¹⁶. În secolul al XVI-lea și mai apoi în secolul al XVIII-lea cunoașterea mai aprofundată a Părinților a făcut să reizbucnească războiul. De aici îndeosebi criza jansenistă, care nu este decât un episod al dezbaterilor interminabile și uneori prea puțin amabile cu privire la har¹⁷.

Autorii din veacurile următoare n-au găsit deloc soluția care ar fi scapăt clasicilor. Această ceartă purta la sânul său deismul¹⁸, ateismul și în

¹⁵ R. Garrigou-Lagrange, articolul *Predestination in: Dictionnaire de la Theologie Catholique* (Paris, 1903-1905), Tom XII, 2 (1935), col. 2809-3022, aici col. 2933.

¹⁶ *Ibidem*. col. 2935-2936.

¹⁷ Bossuet a închis prin cancelarul Le Tellier seminarul vechiului sau profesor, Jean de Launoy, pentru că acesta învață conlucrarea între har și liberul arbitru în modul Părinților din Provence care erau după el ortodocși iar după Bossuet erau semi-pelagieni, deci eretici: Bossuet a pus să fie arse și lucrările antiaugustinianului Richard Simon (vezi *supra*, nota 9).

¹⁸ Scriind lui Malebranche, un autor din secolul al XVIII-lea, Robert Challe, își justifica deismul făcând portretul Dumnezeului augustinian: "Ni se poruncește să iubim pe Dumnezeu și în același timp El este făcut cel mai odios cu puțință de imaginat și de conceput. Se spune că neamul omenesc e o masă a pierzaniei condamnată la suplicii oribile și veșnice, masă din care Dumnezeu prin voința lui absolută n-a

cele din urmă renunțarea la orice dogmatism, renunțare ce caracterizează epoca noastră¹⁹.

c) Vederea lui Dumnezeu

Însăși voința de a lega filosofia și teologia, voință care, așa cum am spus, se află în inima teologiei zise occidentale, intră în opoziție cu principiul sacru al Părinților, după care e mai bine să te purifici pentru Dumnezeu decât să vorbești despre Dumnezeu. Teologia filosofică a Occidentului și-a luat un alt punct de plecare decât această purificare: ea îl identifică pe Dumnezeu cu ființa și crede că este posibilă o vedere a esenței lui Dumnezeu²⁰. Or, așa cum am văzut, experiența Părinților condamnă la modul absolut acest gen de demers, care duce la înlocuirea Dumnezeului celui viu printr-un concept sau un idol de Dumnezeu.

Magiștrii Universității din Paris însă au condamnat teza patristică după care ființa lui Dumnezeu este nevăzută chiar și pentru îngeri, chiar și sfinților, pe veci.²¹

Toma d'Aquino credea că în viața viitoare fericii vor vedea esența lui Dumnezeu. El a încercat să-i interpreteze pe Părinți în sensul sistemului său²².

Când textele patristice au fost mai bine cunoscute, inutilitatea acestor eforturi de a-i concilia pe Părinți cu dogmele nou ieșite din speculația filosofică a fost sesizată²³. Dar în loc de a ajunge la concluzia că Occidentul s-a rătăcit încetând a-i mai urma pe Părinți, s-a afirmat că aceștia din urmă aveau o doctrină mai puțin dezvoltată, mai puțin desăvârșită decât cea a scolasticilor. De atunci, cei care îi urmează pe Părinți, adică ortodocșii, sunt acuzați de a fi de fapt niște înapoiți.

scos afară decât un foarte mic număr de aleși. Admițând această presupunere, dacă fac parte din acest mic număr, mi se poate cere această iubire a lui Dumnezeu, dar există de o sută de mii de ori mai multe motive de teamă decât de speranță. Astfel sunt aproape sigur că voi fi respins, și atunci cum vreți să mai iubesc pe cel care foarte probabil îmi pregătește chinuri veșnice și fără sfârșit Dacă ați fi prinși de algerieni cu toată comunitatea voastră și aș fi sigur că beiu poruncește să fiți toți trași în țepă, afară de unul singur pe care vrea printr-o favoare specială și gratuită să fie trimis în Franța cu plocoane, până la execuție îl va iubi cineva ? Iar după execuție va mai fi iubit un om atât de crud și capricios ?" *Difficultes sur la religion proposees au Pere Malebrache*, edition critique d'apres un manuscrit inedit, Patis, 1983.

¹⁹ Doctrina augustiniană prea bine propovăduită ar fi una din cauzele decreștinării după unii autori ca J. Delumeau, *Le Peche et la Peur*, Paris, 1983, care conchide: "Ne putem atunci întreba dacă respingerea unei pastorale prea apăsătoare nu a constituit una din cauzele "decreștinării Occidentului" (p.627).

²⁰ E. Gilson exprimă aceste două postulate în a sa *Introduction a la philosophie chretienne*, Paris, 1960, p.16. "Moise a întrecut pe ceilalți profeți prin vederea intelectuală a lui Dumnezeu pe care a avut-o, pentru că, tot așa ca și Sfântul Pavel mai târziu în răpirea lui, a văzut esența însăși a lui Dumnezeu"... teologul susține că a vedea pe Dumnezeu "față către față" înseamnă a "vedea esența divină..." pentru că esența divină e în mod identic acel act pur de a fi, adică a vedea pe Dumnezeu așa cum este El constă în a vedea acest esse [a fi] care este în El esența Lui... Modul de a fi propriu obiectului definește totodată modul de a-l vedea "așa cum este El" (p.85-86; cf Thoma d'Aquino, *Summa theologiae* 1 a, q.1).

²¹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1, Paris, 1889, nr. 128.

²² Thoma d'Aquino, *Summa theologiae*, 1 a, q 12, a. 1.

²³ Vezi Vasquez, Ruiz, Petau, citați de V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel, 1962, p.13-19.

Această concepție asupra istoriei se întemeiază pe o prejudecată: Biserica ar trebui să evolueze pentru a-și desăvârși înțelegerea pe care o are asupra dogmelor. Or, dacă e adevărat că în Biserică fiecare progresează în cunoașterea sa cu privire la dogma revelată, este absolut contrar esenței Bisericii că ea să-și amelioreze cunoașterea pe care o are asupra Adevărului. Trâmbițele de pe Sinai care sunau din ce în ce mai tare simbolizează manifestarea din ce în ce mai eclatantă a dogmei Bisericii. Dar Biserica, Trupul lui Hristos, nu trebuie, nu poate să treacă de la un stadiu nedesăvârșit la unul mai desăvârșit. Prin Capul său, care este Dumnezeu-Omul, ea posedă deja desăvârșirea.

De unde afirmarea constantă a Părinților că trebuie să ne mulțumim cu așezământul credinței fără să mai adăugăm sau să suprimăm nimic. Unele persoane îi acuză pe ortodocși că se cramponează de detalii, în timp ce ei înșiși, purtați de aripile iubirii, ar zbura pe deasupra lor cu voioșie.

"Unde sunt, deci, aceia care ne acuză de dispoziție certărească din cauză că nu suntem de acord cu ereticii? Unde sunt cei ce spun că între adversarii noștri și noi nu exista nici o diferență în doctrine, ci că orice luptă provine din spiritul nostru de dominație? Să asculte dar însăși cuvintele lui Pavel: după el, cel ce vrea să aducă cea mai mică schimbare Evangheliei o răstoarnă".²⁴

Situându-ne în această perspectivă, la modestul nostru nivel, sperăm să demonstrăm că dogmele Catehismului sunt noi în raport cu așezământul credinței în contradicție cu acesta în mai multe puncte esențiale.

Aceasta deschide ecumenismului o perspectivă care n-a fost încă de loc explorată. În loc de a ne strădui să emitem "comunicate comune" și să alcătuim formule "acceptate de toți" dar care, mai devreme sau mai târziu, își vor arăta eroarea logică de care sunt grevate, este mult mai simplu și mult mai folositor să ne raportăm la Apostoli, la Sinoade și la Părinți. Când credința Bisericii Romano-Catolice va redeveni cea a Sfântului Ambrozie, a Sfântului Ieronim, a Sfântului Ilarie de Poitiers, creștinul care trăiește în Occident se va afla într-un acord nemijlocit și natural cu frații săi care au păzit dreapta credință de oriunde ar fi ei, din Orient sau de aiurea. Și va fi îndeplinit deopotrivă porunca Papei Celestin al Romei: *Desinat novitas incessere verustatem*, "să înceteze inovația de a mai ataca vechimea".

²⁴ Sfântul Ioan Hrisostom, *Comentar la Galareni* 1 (la Gal.1, 7)

I

DOGMA TRINITARĂ:

REAFIRMAREA EREZIEI LUI "FILIOQUE"

Cea mai înaltă învățătură a teologiei creștine este cea a Tri-Unității divine: Dumnezeu Se revelează ca Unul în Trei Persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Având aceeași ființă, cele Trei Persoane sau Ipostasuri sunt un singur Dumnezeu, însă Ele diferă prin proprietățile personale și alcătuiesc astfel o Treime. Tatăl este fără început, Fiul se naște din Tatăl, Duhul Sfânt purcede din Tatăl. "Proprietatea specifică Tatălui este nenașterea, cea a Fiului nașterea și cea a Duhului Sfânt purcederea".²⁵ "Numai prin aceste proprietăți personale cele trei ipostasuri diferă între ele".²⁶

Cu conștiința binecuvântată a acestei teologii, deopotrivă unitivă și distinctivă, Părinții Sinodului II Ecumenic de la Constantinopol (381) au fixat credința în Duhul Sfânt astfel: "și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, care a grăit prin prooroci". Enunțând atributul propriu Persoanei Sfântului Duh, ei nu au adăugat nimic Evangheliei în care Iisus Hristos Domnul declară cu propria Sa gură: "Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (In. 15,26).

Biserica Ortodoxă n-a adăugat nimic, n-a omis nimic în legătură cu acest punct: fidelă "Crezului" Niceo-Constantinopolitan normativ pentru întreaga Biserică, ea a învățat întotdeauna că Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl, după cum a învățat întotdeauna că Fiul se naște numai din Tatăl, deoarece despre acesta din urmă Crezul spune: "Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii". Spunând că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul (în latină *Filioque*) și încorporând această doctrină în "Crez", Biserica Romano-Catolică a introdus o inovație contrară învățaturii unanime a Apostolilor, a Părinților și a Sinoadelor. Biserica Ortodoxă, deci, îi reproșează două lucruri:

a) inserția lui *Filioque* în Crezul Niceo-Constantinopolitan, în vreme ce, așa cum vom vedea, Părinții au pecetluit "Crezul" ;

b) dogma însăși, adică ideea că Sfântul Duh purcede de la Tatăl și de la Fiul, idee care nu numai că nu se află în Tradiție dar pe care scrierile Părinților o resping în mod explicit.

Papii Inocentiu III, la Conciliul IV Lateran în 1215, Grigorie X la Conciliul II de la Lyon în 1274 și Eugeniu IV la Conciliul de la Florența în

²⁵ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântarea 25*, 15-16, P.G 35, 1220-1221.

²⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* I,8; P.G.94, 824 B.

1439 au proclamat Filioque ca adevăr de credință. Ei credeau că fără acesta nu putea fi mântuire ²⁷. Pentru faptul că îi acuza pe ortodocși de a fi scos pe *Filioque* din "Crez", legatul Papei, cardinalul Humbert, a depus în 1054 pe altarul catedralei Sfintei Sofii la Constantinopol o scrisoare care excomunica pe patriarhul ortodox al Constantinopolului, Mihail Kerularios, act care a fost la originea schismei definitive între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică.

Fiind vorba de o dogmă atât de fundamentală, vizând Persoana Duhului Sfânt, era de așteptat ca și *Catehismul* s-o reia explicând-o mai clar și justificând-o cu mai multă siguranță decât au făcut-o alți autori catolici din trecut, căci de-a lungul secolelor Biserica catolică a încercat să-și legitimizeze poziția prin tot felul de argumente pe care din partea lor teologii ortodocși le-au respins.

Așadar, ce învață *Catehismul* cu privire la prima greșeală pe care o reprezintă *Filioque*, adică cea a falsificării Crezului?

1. "Crezul" relativizat

Expunerea istorică a paragrafelor 186 și 196 ale *Catehismului* omite referința fundamentală la Sinodul III Ecumenic (Efes, 431) care a interzis să se prezinte oricui ar voi să intre în Biserica un alt "Crez" decât cel Niceo-Constantinopolitan. Iar Sinodul IV Ecumenic (Calcedon, 451) spune în cea de-a cincea sa sesiune: "Sfântul Sinod Ecumenic a hotărât să nu fie îngăduit nimănui să facă public, adică să scrie, să alcătuiască să învețe sau să prezinte o altă credință. Iar cei ce ar îndrăzni să scrie, să compună sau să prezinte o altă credință, dacă sunt episcopi sau clerici să fie depuși primii din episcopat, cei de-ai doilea din rangul lor din cler; iar dacă sunt laici, să fie anatematizați". Motivul pentru care Sinodul a interzis alcătuirea unei alte credințe, adică a unui alt text al Crezului decât cel Niceo-Constantinopolitan, este acela că prezența mai multor versiuni îi favoriza pe eretici care puteau astfel să-și introducă pe furiș propriile lor crezuri false. Existența unei singure formule de credință pentru întreaga Biserică făcea imposibilă aceasta manevră.

Sfântul Chiril al Alexandriei, participant la cel de-al III lea Sinod Ecumenic, a dat toate explicațiile asupra acestei interdicții în Scrisoarea sa către Ioan al Antiohiei: "Nu acceptăm sub nici un chip să vedem schimbată credința, adică Simbolul credinței pe care l-au expus Părinții noștri și nu îngăduim ca noi sau altcineva să schimbe vreun cuvânt din ceea ce se află aici, nici chiar să lase să cadă vreo silabă, amintindu-ne de Cel ce a spus: «Nu muta hotarele veșnice pe care le-au așezat părinții tăi» (Deut. 19,14).

²⁷ Anatelemele acestor două "concilii" pseudo-unioniste, sau mai curând "tâlhării", n-au fost ridicate niciodată de papalitate. Cea din 18 mai 1274 proclama: "Condamnăm și respingem pe cei ce cutează a nega că Duhul Sfânt purcede veșnic de la Tatăl și de la Fiul"; cea din 4 februarie 1442, în bula de unire cu coptzii, condamna și declara străini de Biserică pe cei ce refuză să spună că Duhul Sfânt purcede veșnic și fără de început din Tatăl și din Fiul.

Căci nu ei au vorbit, ci Duhul lui Dumnezeu Tatăl, Care de la El purcede și Care nu este străin de Fiul după ființă" ²⁸.

Este adevărat, deci, că la origini, în Biserică au existat mai multe simboluri de credință venerabile și că explicarea Simbolului Niceo-Constantinopolitan rămâne îngăduită; dar este interzisă referirea la un alt Crez decât acesta atunci când se intenționează a se vorbi în numele Bisericii.

Cine le-a dat autorilor *Catehismului* dreptul de a da întâietate Simbolului Apostolilor (§ 196) care este venerabil, dar care nu este totuși "Crezul" ? De ce se lasă astfel deoparte lucrarea Sinoadelor, a Părinților și a papilor anteriori?

2. "Crezul" desigilat

Catehismul citează apoi în mod fals la pagina 51 "Crezul" Niceo-Constantinopolitan. Un text de ambiția teologică a *Catehismului Bisericii Catolice* ar fi trebuit să practice cel puțin regulile strictei obiectivității și să prezinte textele cu rigoare și exactitate. Ori citarea care se face în cazul "Crezului" Niceo-Constantinopolitan (provenit de la Sinoadele Ecumenice I și II ținute în 325 și 381) introduce în text, *împotriva oricărui adevăr istoric*, dubla purcedere a Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul sau *Filioque* (§ 184, p.51). Cum poate oare *Catehismul* să afirme de o parte că Simbolul Niceo-Constantinopolitan "este comun și astăzi tuturor marilor Biserici din Orient și Occident" (§195) și să-l citeze într-o versiune inexactă, pentru că *Filioque nu figura în Simbolul Niceo-Constantinopolitan*; el a apărut numai în jurul secolului VI-lea, a fost combătut de Papii Romei Leon III și Ioan VIII, **adăugarea sa la Crez e socotită de Biserica Ortodoxă drept o erezie** și ea a fost în secolul al XI-lea cauza rupturii comuniunii cu Roma a tuturor celorlalte Patriarhate ale Bisericii vechi. Cum pot fi trecute sub tăcere fapte al căror adevăr este știut de toți cei ce au cât de cât știința de istoria Bisericii?

De altfel *Catehismul* se trădează el însuși, căci la câteva pagini după ce a citat Simbolul Niceo-Constantinopolitan, recunoaște că *Filioque* este o "tradiție latină (§ 246) că "nu figura în simbolul mărturisit în 381" și că a fost admis treptat în liturghia latină (între secolele VIII și IX) (§ 247). Dacă așa cum recunosc teologii romani, "introducerea lui *Filioque* în Simbolul Niceo-Constantinopolitan de către liturghia latină constituie, totuși, până astăzi un diferend cu Bisericele ortodoxe" (§ 247), cum pot aceeași autori scrie câteva pagini mai sus că acesta mai "este comun și astăzi tuturor Bisericilor Orientului și Occidentului?" Căci: sau e vorba de un articol secundar și atunci nu se înțelege de ce a fost și a rămas cauza principală a separației Bisericii din Răsărit de cea din Apus timp de aproape o mie de ani; sau e vorba de o problemă dogmatică, cum și este de fapt și vizând

²⁸ P.G. 77, 180 D.

esențialul, atunci nu se poate pretinde că mărturisim același Crez. Contradicția este pe cât de totală pe atât de subtil disimulată.

Paragraful 247 declară că "urmând o veche tradiție latină și alexandrină, Sfântul Papa Leon îl mărturisise (afirmarea lui *Filioque*) deja în mod dogmatic încă din 447, fără a adăuga, cum ar fi fost cinstit, că istoricii catolici cei mai eminenti au recunoscut ei înșiși că această tradiție este eronată ²⁹. Istoricul lui *Filioque*, Kyriakos Lamprillos trimite în legătură cu acest punct la Pagi și Ffulkes ³⁰. Fără a desfășura toate argumentele vom cita un text incontestabil aflat în toate colecțiile Actelor Conciliilor, și aparținând Conciliului de la Achen din 809. Karol cel Mare trimisese pe Smaragadus și pe alți teologi la Papa Leon III. Or primul lucru pe care ei îl spun Papei este că problema lui *Filioque* este recent ivită (*nuper exorta*). După toate cronicile france (Adon de Vienne etc.) ea a fost agitată pentru prima dată într-un conciliu în 767. Dacă Papa mărturisise această doctrină din 447, cum mai putea fi ea recentă în 809?

Papa Leon III s-a opus adăugirii lui *Filioque* și a pus să se scrie pe două table de argint, în latină și în greacă, Crezul Niceo-Constantinopolitan neschimbat împreună cu aceste cuvinte: "Eu Leon, am pus să se graveze aceasta din iubirea și spre apărarea credinței ortodxe" ³¹. Ortodocșii se țin de învățătura care a fost și cea a Papilor ortodocși ai Romei, cei pe care îi enumeră Sfântul Patriarh Fotie cel Mare în *Mystagogia* sa: Damasus, Celestin, Leon cel Mare, Vigil, Agaton, Grigorie, Zaharia, Benedict, Ioan VIII, Adrian și toți ceilalți până în secolul al IX-lea cel puțin.

Și pentru a încheia acest punct, să cităm în fine cuvintele Sinodului VII Ecumenic: "Păzim legile Bisericii, păstrăm definițiile Părinților și îi anatematizăm pe cei care adaugă sau scot ceva în Biserică".

3. O dogmă falsă

Erezia lui *Filioque* s-a născut probabil dintr-o interpretare făcută la conciliile din Toledo în Spania în secolul al VI-lea și pe care teologii karolingieni și apoi scolastici din secolele următoare s-au străduit s-o justifice din punct de vedere dogmatic. Toate demonstrațiile lor au fost combătute de teologii ortodocși, dintre care primul a fost Sfântul Patriarh Fotie care a scris *Mystagogia Sfântului Duh* pentru a răspunde argumentelor carolingienilor. Toți Părinții Bisericii care au urmat, cum au

²⁹ *Catehismul* trimite în acest punct (nota 55 p. 64) la cartea lui H Denyinger- Schonmeyer, *Enchiridion Symbolorum* 284. Textul de referință e o scrisoare socotită a fi scrisă de Leon I episcopului Turribius de Astroga la 21 iulie 447. Ori savantul editor semnalează el însuși că asupra acestui text există cele mai mari îndoieli ("*Kunste in Antipriscilliana*" Frieiburg, 1905, afirmă că această scrisoare a fost compusă de un falsificator după conciliul de la Braga din 563 pe a cărui anatemă se întemeiază". Dacă însă acest text este un fals și dacă tot ce se spune e că e posterior anului 563, atunci el nu dovedește nimic aici.

³⁰ La pag. 23 din noua ediție a lucrării sale *La Mystification Fatale. Etude orthodoxe sur le Filioque*, L'Age d' Homme, Lausanne 1987.

³¹ Asupra acestei chestiuni primordiale, pe lângă studiul lui Kyriakos Lamprillos citat anterior, a se vedea și Saint Photios, *Oeuvres Trinitaires II, La Mystagogie du Saint Esprit*, Paris, Fraternite Orthodoxe Saint Gregoire Palamas, introducerea părintelui Patric Ranson, p.16 sn.

fost Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Marcu al Efesului au confirmat această condamnare a lui *Filioque*.

Biserica Romano-catolică acceptă sau contestă respingerea ortodoxă? Paragraful 248 din *Catehism* ne lămurește asupra acestui punct: "Tradiția orientală exprimă în primul rând caracterul de origine primară a Tatălui în raport cu Duhul. Mărturisind că Duhul «purcede de la Tatăl» (In. 15, 26), ea afirmă că acesta *purcede* de la Tatăl *prin* Fiul. Tradiția occidentală exprimă în primul rând comuniunea consubstanțială dintre Tatăl și Fiul (*Filioque*). Ea spune acest lucru «în mod legitim și rațional» (Conciliul de la Florența, 1439), căci ordinea veșnică a Persoanelor divine în comuniunea lor consubstanțială implică faptul că Tatăl, ca «principiu fără principiu», este originea primară a Duhului dar, totodată, ca Tatăl al Fiului Unul-Născut, El este, împreună cu Acesta, «Principiul unic de la care purcede Duhul Sfânt» (Conciliul de la Lyon, 1274). Această legitimă complementaritate, dacă nu este înăspriată, nu afectează identitatea credinței în realitatea aceluiși mister mărturisit". Ce ascunde însă acest ton irenic?

La Conciliul de la Florența, mai sus citat, ortodocșii, prin gura Sfântului Marcu al Efesului, au adus toate argumentele scripturistice, sinodale și patristice care dovedesc că Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl. Așa cum am văzut deja, Părinții Sinodului de la Constantinopol nu au adăugat nimic Evangheliei în care Domnul spune: "Vă voi trimite pe Duhul Sfânt Care de la Tatăl purcede" (In. 15, 26). Sfântul Vasile cel Mare cunoștea un singur raport între, Fiul și Duhul: "Iată semnul care face cunoscută proprietatea ipostatică (personală) a Duhului: și anume că El este cunoscut după Fiul și împreună cu El și că își trage existența sa de la Tatăl"³². Deci singura relație personală a Duhului cu Fiul este aceea de a fi cunoscut împreună cu El, iar singura Sa relație cu Tatăl este aceea de a purcede de la El. Sfântul Vasile și toți Părinții vechi ignoră orice fel de purcedere a Duhului "și de la Fiul în afară de Tatăl".

"Dacă Biserica greacă, scrie Sfântul Marcu, a mărturisit totdeauna că Sfântul Duh purcede de la Tatăl, pentru că a primit această învățătură de la Hristos Însuși, de la Sfinții Apostoli și de la Părinții Sinoadelor, și dacă ea n-a mărturisit niciodată că El purcede de la Fiul, doctrină pe care nici n-a primit-o de fapt de la nimeni, atunci ce altceva a afirmat ea dintotdeauna dacă nu că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl singur? Căci dacă El nu purcede de la Fiul, este clar că nu purcede decât de la Tatăl"³³.

Departate de a-l combate pe Sfântul Marcu, *Catehismul* pretinde că învățătura ortodoxă este COMPLEMENTARĂ doctrinei catolice. Ceea ce înseamnă a viola toate regulile exegezei și chiar ale logicii elementare. "Dacă dogma latină, care spune că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, este adevărată, atunci a noastră este falsă, căci noi spunem că El purcede numai de la Tatăl, și acesta este motivul separării noastre de ei. Dacă însă a

³² *Scrisoare către fratele său Grigorie, despre diferența dintre ființă și ipostas*, P.G.32, 329C.

³³ *Enciclica* Sfântului Marcu al Efesului publicată în "*Patrologia Orientalis*", tom 17, Paris. 1923, p.313 și în I.Karmiris, *Monumentele dogmatice...* (vezi supra, nota 3) p.421-429.

noastră e adevărată, atunci a lor va fi în mod obligatoriu falsă" (Sfântul Marcu al Efesului, *ibid*).

Fără a intra în detaliile argumentelor de fond - vezi scrierile Sfântului Fotie care a luptat împotriva partizanilor lui *Filioque*"³⁴ - una din rațiunile principale pentru care dogma dublei purcederi nu este admisibilă în ochii creștinilor inițiați în taine (cum este Sfântul Fotie)"³⁵ este și faptul că această dogmă antrenează cu ea definirea Persoanelor Treimii ca simple "relații"³⁶.

Termenul de "relație" este patristic, dar reducerea Persoanelor la "relații subzistente" nu este. Or, o asemenea concepție este din nou reluată de *Catehismul Bisericii Catolice*: "*Persoanele divine sunt relative unele la altele*. Deoarece ele nu divizează unitatea divină, distincția reală a Persoanelor divine între ele rezidă exclusiv în relațiile care se referă unele la altele: «În numele relative ale Persoanelor, Tatăl raportat la Fiul, Fiul la Tatăl, Duhul Sfânt la amândoi»" (§ 255).

Această doctrină este total străină de experiența celor îndumnezeiți și de învățătura comună a Părinților, cu excepția lui Augustin al Hipponei care a inovat în mod primejdios în acest punct ca și de altfel în altele: "Acești termeni (Tată, Fiu și Duh Sfânt) sunt utilizați în reciprocitatea lor și în relațiile lor reciproce"³⁷. Pentru Părinții Bisericii, caracterul ipostatic al Persoanelor Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt este absolut: Tatăl este Izvorul divinității, Fiul este născut din Tatăl și Duh Sfânt purcede din Tatăl.

Persoanele divine nu sunt nici simple attribute ale ființei divine, nici relații³⁸. Nu se poate spune că "toate sunt una (în Persoanele divine) acolo unde nu intervine opoziția de relație" (§ 255), că Fiul nu este Fiu decât în relație cu Tatăl, în raport cu Duhul Sfânt devenind "un simplu principiu" împreună cu Tatăl (§ 246). Caracterul de izvor, de cauză nu aparține decât Tatălui cu titlu personal, după cum indică numele Lui relevant. După Sfântul Vasile cel Mare, "acest nume conține în el însuși nenașterea, căci Cel ce este în mod propriu și unic Tatăl nu se naște din nimeni altcineva; iar față de Duh, El este numit Tată întrucât Îl purcede, potrivit Scripturii care spune: «Tatăl Luminii (Iacob 1, 17)"³⁹. Astfel, Fiul nu va avea calitatea de cauză, căci El trebuie să fie numai cauzat și numai Fiu, după cum Duhul Sfânt trebuie să fie Duhul numai Singurului Dumnezeu și

³⁴ Vezi: Saint Photios, *Oeuvres trinitaires 1*, Paris, Fraternite Orthodoxe Saint Grigorie Palamas, 1989.

³⁵ "Învățătura despre purcederea din Tatăl se recomandă mai întâi de Cuvântul Domnului (In. 15, 26), strălucire și fulger ce întrece orice claritate. Cei ce au defăimat pe Duhul făcându-L să purceadă de la Fiul să primească acest Cuvânt al Evangheliei și atunci vor părăsi rătăcirea și întunericul în care se zbat. Atunci, luminați de adevărata evlavie, vor putea să-și caute adăpost împreună ca oamenii evlavioși în retragerile în care arde în flăcări, în strălucirea ei neînserată, lumina Ortodoxiei. Să respecte în primul rând pe Ioan Teologul, misticul inițiat care și-a rezemat capul său de pieptul Mântuitorului și care ne călăuzește în cunoașterea tainelor cerești pe care le-a scos de acolo; să se încredințeze rugăciunilor lui, pentru a dobândi iertarea pentru răzvrătirea lor împotriva Învățătorului și a lui Ioan, cel mai teolog dintre ucenici". Sfântul Photios, *Scrisoare către mitropolitul Aquileei*.

³⁶ Thoma d'Aquino, *Summa theologiae*, I a, q, 29, a 4; q.30, a.1 si 2; q.40.

³⁷ *De Trinitate* IV, 5, 6.

³⁸ Vezi V Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient* Paris, 1944 cap.II.

³⁹ Sfântul Marcu al Efesului, *Patrologia Orientalis* 17, p. 84 și pentru citatul care urmează p.80.

Tată". Ceea ce Sfântul Ioan Damaschinul a exprimat odată pentru totdeauna: "Tatăl este cauza și izvorul Fiului și a Duhului Sfânt, Tată al Fiului unic și Purcezătorul Duhului Sfânt. Fiul este Fiu, Cuvânt, Înțelepciune, Putere, Icoană, Strălucire, Chip al Tatălui din Tatăl. Duhul Sfânt nu este Fiul Tatălui, ci Duh al Tatălui, ca Unul Care purcede din Tatăl. Dar El este și Duh al Fiului, nu pentru că ar fi din El, ci pentru că prin El Acesta purcede de la Tatăl. Căci nu există decât o singură cauză: Tatăl" ⁴⁰.

Astfel, Părinții disting între "purcederea de la Tatăl prin Fiul" și "purcederea de la Tatăl și de la Fiul", contrar a ceea ce sugerează paragraful 248. ⁴¹. "Prin" indică însoțirea, *nu* cauza.

Reducerea celor Trei sfinte Ipostasuri la relații pentru a demonstra contrariul nu înseamnă "a mărturisi același mister" ca și ortodocșii, ci a înăspri o teză filosofică în detrimentul credinței revelate.

"Ai auzit vorbindu-se de naștere? Nu te preocupa prostește să afli în ce chip se produce aceasta. Ai auzit spunându-se că Ființa care purcede din Tatăl este Duhul? Nu da importanță felului în care aceasta se petrece... Îmi e de ajuns să știu că Fiul există și că a ieșit din Tatăl, că Duhul există și că purcede de la Tatăl. Nu fii prea curios, ca să eviți să pățești ceea ce se întâmplă cu cei ce fixează cu privirea lor razele soarelui" ⁴².

4. Importanța vitală a mărturisirii ortodoxe

Biserica Ortodoxă consideră doctrina lui *Filioque* ca pe o blasfemie la adresa Duhului Sfânt: cei ce o mărturisesc "sunt lipsiți de toate bunurile și îndeosebi de adevărata mărturisire a credinței și de Duhul Sfânt Însuși, pe Care Îl înjosesc spunând că El purcede și de la Fiul" (Sfântul Fotie, *Scrisoarea către Mitropolitul de Aquileea cf. Enciclica către Patriarhii Orientali*, 33).

Micșorând Persoana Duhului Sfânt, dogma lui *Filioque* nu-L mai vede pe Duhul Sfânt decât ca «unitatea» Tatălui și a Fiului (cf doxologia de la § 1065 «în unitatea Sfântului Duh») ca legătura de iubire care Îi unește (cf. § 850 și § 221) și de aceea prezența și lucrarea Lui printre oameni devine problematică ⁴³. Dacă Iubirea este esența divină incomunicabilă, sau Persoana divină deopotrivă incomunicabilă, se va mai putea oare comunica Iubirea divină oamenilor, după cum se spune (§ 733)? Dacă da, atunci Persoana va deveni comunicabilă și atunci oamenii vor fi dumnezei după natură și nu după har. Dacă nu, Duhul Sfânt va rămâne "necunoscutul

⁴⁰ *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* 1, 12.

⁴¹ În zadar, deci, Conciliul de la Lyon se referă la "gândirea adevărată și neschimbată a Părinților și învățătorilor ortodocși greci și latini" pentru a afirma că Duhul Sfânt "purcede veșnic din Tatăl și din Fiul nu ca din două principii, ci ca dintr-un singur principiu" (sesiunea a 2-a; 18 mai 1274).

⁴² Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 20*, 10-11; P.G.35, 1077 BC.

⁴³ Ce înseamnă: "Scopul trimeriei Duhului Sfânt în întreaga acțiune liturgică este punerea în comuniune cu Cristos pentru a alcătui Trupul lui" ? (§ 1108).

divin" de care vorbea Mgr. Landrieux în 1921. Ambele soluții sunt prezente în *Catehism*.

a) Paragraful 731 spune: "În ziua Cincizecimii (la încheierea celor șapte săptămâni pascale) Paștele lui Cristos se împlinește prin revărsarea Duhului Sfânt care este manifestat, dăruit și comunicat ca Persoană divină: în plinătatea sa Cristos Domnul revarsă din belșug Duhul".

O gravă confuzie teologică se stabilește aici între Persoana divină a Duhului Sfânt și har. "Dumnezeu fiind pretudindeni prezent, scrie Sfântul Marcu al Efesului, El nu se mută dintr-un loc în altul pentru a se găsi uneori aici, alteori dincolo, deci Persoana divină a Duhului nu este trimisă, nici dată, nici revărsată, nici nu țâșnește; harul Său arătat și energia Lui este subiectul tuturor acestora". (*Capitolele împotriva Acindyniștilor* 51; W Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, Greifswald, 1849 și Leipzig, 1899, p.229). Duhul Sfânt nu este deci comunicabil ca *Persoană divină*.

b) Paragraful 687 spune: "«Cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu» (I Cor. 2, 11). Or, Duhul Său care Îl revelează ni-l face cunoscut pe Cristos, Cuvântul său, vorba sa vie, dar nu vorbește despre sine. Cel ce «a grăit prin prooroci» ne face auzit Cuvântul Tatălui. Dar pe El nu-l auzim. Pe El nu-l cunoaștem decât în mișcarea în care El ne relevează Cuvântul și ne dispune să-l primim în credință. Duhul Adevărului care ni-l «dezvăluie» pe Cristos «nu vorbește de la Sine» (In 16, 13). O astfel de estompăre, proprie dumnezeirii, explică de ce «lumea nu poate să-l primească, pentru că nu-l vede, nici nu-l cunoaște», în timp ce aceia ce cred în Cristos îl cunosc pentru că rămâne cu ei (In. 14, 17)".

Acest pasaj aplică textelor Scripturii un comentariu antipatristic. Să ne limităm la două remarci.

1. Faptul că Duhul Sfânt "nu vorbește de la Sine" nu înseamnă o incapacitate de a se exprima, ci exprimă consubstanțialitatea Persoanelor divine, ca atunci când Domnul spune: "N-am vorbit de la Mine" (In. 12, 49): "Căci nimic nu aparține în mod propriu unei singure Persoane din Sfânta Treime în afara nenașterii, nașterii și a purcederii: totul le este comun" spune Eftimie Zigabenul rezumându-i pe Părinți (Comentariu la Evanghelia lui Ioan, cap. 17, cu privire la In. 16, 13).

2. "Dar pe El nu-l auzim" spun autorii Catehismului. Sfântul Ignatie al Antiohiei L-a auzit însă: "Dragostea mea a fost răstignită și nu mai este în mine loc pentru materie, ci o apă vie care vorbește în mine și care îmi spune dinăuntru: Vino la Tatăl!" (Epistola către Romani). Dar și Sfântul Grigorie Palama L-a auzit: "Acesta este Duhul, din belșug revărsat, Care răsună din înaltul cerului cu atâta putere încât poate fi auzit pretudindeni. El cheamă lumea întreagă și pe toți care vin cu credință îi acoperă cu har. Năvalnic El biruie toate. El trece peste zidurile celui rău și nimicește cetățile și meterezele celui potrivnic. Îi coboară pe cei mândri și îi înalță pe cei smeriți cu inima. El adună ceea ce era risipit, rupe legăturile păcatului, desface ceea ce i se opune... Și chiar numele ce i s-a dat se dovedește adevărat, căci prin acest «zgomot» ceresc Apostolii au devenit Fiii

Tunetului" (*Omilia 1a Cincizecime*). Biserica Ortodoxă întreagă continuă să Îl audă: "Duhul Sfânt este Lumină și Viață, Izvor viu și duhovnicesc. Duh al înțelepciunii, Duh al înțelegerii, Bun, Drept, Atotputernic, Curățitor de păcate; Dumnezeu și îndumnezeitor, Foc care purcede din Foc, grăitor, lucrător, împărțitor de daruri. Prin El au fost încununați toți Proorocii lui Dumnezeu, Apostolii și Mucenicii. Minune străină auzului, străină vederii: foc ce se desparte și se împarte în chip de daruri!" (Laudele de la Utrenia Cincizecimii).

Fericiți cei care vor înțelege miza vitală ce rezidă în problema lui *Filioque* ! Aici e toată diferența dintre o Treime filosofică și abstractă și Treimea obârșie a vieții experiată de Părinți, care separă aceste două dogme. Dumnezeu ne-a revelat de fapt foarte puține lucruri despre Sine Însuși și numai ceea ce este indispensabil mântuirii noastre. Astfel, El ne-a învățat Botezul în "numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh" și ne-a revelat atributele personale care Îl disting. Nu știm mai mult și, voind prea mult să scrutăm nepătrunsul, lăudându-ne că suntem înțelepți, vom deveni nebuni (Rom. 1,22). Biserica Ortodoxă se ferește să considere complementară, acceptabilă sau indiferentă o doctrină necunoscută, neatestată de Tradiție și care aduce atingere, oricât de puțin, credinței pe care o mărturisim la Botez.

"Cum am devenit creștini? Prin credință, poate spune fiecare. În ce fel ne mântuim? De bună seamă, născându-ne din nou prin harul botezului. Egală este paguba fie că moare cineva fără să fie botezat, fie că acceptă ceva ce lipsește din Tradiție... Amăgit de probabilismele lor, să trădez, deci, Tradiția, care m-a condus la lumină și mi-a dăruit cunoașterea lui Dumnezeu, prin care am fost arătat fiu al lui Dumnezeu eu, cel care, din pricina păcatului Îi eram cândva dușman?... Credința și Botezul sunt două condiții ale mântuirii și ele sunt nedespărțit legate una de alta. Pe de-o parte, credința se desăvârșește prin Botez; iar, pe de altă parte, Botezul se întemeiază pe credință: amândouă sunt depline prin invocarea aceluiași nume. Pentru că așa cum credem în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfânt, la fel ne și botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Mărturisirea precede credința care duce la mântuire, iar Botezul îi urmează de aproape pecetluind asentimentul nostru." ⁴⁴.

Trebuie să alegem! Sau Persoanele divine sunt relații în interiorul unei esențe divine asupra căreia speculăm filosofic sau Ele sunt ceea ce mărturisește cultul Bisericii Ortodoxe "Părinte Atotputernic, Cuvinte și Duhule Sfinte, Fire unică în trei Ipostasuri, Ființă și Dumnezeire mai-presus-de-Dumnezeire, întru Tine am fost botezați și pe Tine Te binecuvântăm în veci." (Imn din cântările praznicului Sfințelor Paști).

⁴⁴ Sf. Vasile, *Despre Sfântul Duh* 10 și 12.

II

O ECLEZIOLOGIE STRĂINĂ DE TRADIȚIA BISERICII

Un autor ortodox contemporan a detectat astfel legătura care există între *filosofia religioasă* pe care o implică doctrina filioquistă și teoria papalității așa cum o prezintă *Catehismul*: "Dumnezeul acestei «teologii» este o esență abstractă care nu se comunică oamenilor prin energiile Sale, este un Dumnezeu filosofic, imaginar, căruia nu i te poți ruga, cu care nu te poți uni. Într-o asemenea concepție, omul nu se poate uni în mod real cu Dumnezeu și Duhul Sfânt nu comunică oamenilor puterea îndumnezeitoare fără de care mântuirea noastră e cu neputință. Aceasta este rațiunea care i-a împins pe Latini să inventeze *intermediarii creați* între Dumnezeu și oameni: papa de la Roma, «vicarul» (*vicarius*) lui Dumnezeu pe pământ constituie un exemplu în acest sens" ⁴⁵.

Iisus Hristos neinstituind un vicar sau un locuitor pe pământ pentru simplul motiv că El a rămas pe pământ prezent în Sfântul Său Trup care este Biserica, cum au reușit însă istoricii papei să găsească mărturii în favoarea sistemului lor în antichitatea creștină? Modificând în mod material anumite texte și schimbând interpretarea anumitor autori împotriva Tradiției, a Părinților, a Sinoadelor. Principala lor eroare constă în a face ca toate textele care dau mărturie în favoarea unui *primat de onoare* al episcopului Romei să treacă drept mărturie în favoarea unui *primat de putere* pe care îl revendică Papa. De fapt, toți episcopii instituți de Apostoli erau și sunt egali în episcopat; dar episcopul capitalei Imperiului se bucura de un primat de onoare.

Acest primat era de drept imperial și eclesiastic iar nu de drept divin, și el nu implica puterea universală asupra Bisericii. Canonul 3 al Sinodului II Ecumenic reunit la Constantinopol în 381 este limpede în acest sens: "Episcopul Constantinopolului să aibă primatul de onoare după episcopul Romei, pentru că Constantinopolul este Noua Romă." Dacă episcopului, Noii Rome i se atribuie aceleași prerogative ca aceuia al Vechii Rome, nu înseamnă oare că acestea din urmă nu le avea decât de la Sinodul I Ecumenic (canon 6) și că ele nu erau decât onorifice?

⁴⁵ Părintele Patric Ranson, *Conference sur le Filioque*, "La Lumiere du Thabor" nr. 24, Paris, 1989, p.46.

Petru a fost primul care a primit binecuvântarea și a auzit făgăduința Domnului: "Îți voi da cheile Împărăției Cerurilor și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri" (Mat. 16, 19). Însă atunci când Domnul împlinește această făgăduință, El dă în mod evident aceeași putere *tuturor* Apostolilor, zicând: "Adevărat vă spun vouă: oricâte veți lega pe pământ vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în ceruri" (Mt. 18, 18). Din textul Evangheliei nu se poate deduce nimic altceva decât un primat de onoare al Apostolului Petru, primat pe care Biserica Ortodoxă l-a recunoscut întotdeauna. Scriptura nu spune un cuvânt despre vreo putere care i-ar fi fost proprie, nici despre vreo supremație pe care el ar fi exercitat-o asupra Apostolilor, nici de vreo transmisibilitate a primatului său. Evanghelia, Faptele Apostolilor și istoria Bisericii primare mărturisesc în favoarea egalității membrilor colegiului apostolic ⁴⁶. Baza însăși a sistemului papal este o interpretare pe care nimic n-o autorizează.

1. Primatul de putere al papei este oare în Traditie?

În diverse locuri ale Catehismului este reafirmat principiul primatului papei ca urmaș al lui Petru și cap al Bisericii universale: "*Papa*, episcopul Romei și urmașul Sfântului Petru, «este principiul fundamental perpetuu și vizibil al unității, atât a episcopilor cât și a mulțimii credincioșilor». «Într-adevăr Pontiful roman, în virtutea funcției sale de Vicar al lui Cristos și Păstor al întregii Biserici, are în Biserică o putere deplină, supremă și universală, pe care poate s-o exercite totdeauna în mod liber»" (§ 882). Papa este "semn și slujitor al unității universale" (§ 1369) și Biserica nu există decât dacă este în comuniune cu urmașul lui Petru." Bisericile particulare sunt pe deplin catolice prin comuniunea cu una dintre ele: Biserica Romei «întâi-stătătoare în iubire» (§ 833, § 816). Este afirmată, de asemenea, superioritatea papei asupra Sinoadelor ecumenice: "Nu poate exista Conciliu Ecumenic, dacă nu este confirmat ca atare sau cel puțin acceptat de urmașul lui Petru" (§ 884).

Or, aceste principii contrazic deopotrivă Scripturile, comentariile Părinților, canoanele Sinoadelor Ecumenice, cât și modul de organizare al Bisericii vechi atestat de Istorie ⁴⁷.

Catehismul prezintă argumentele obișnuite ale Bisericii Romano-Catolice, și anume cuvântul lui Hristos spus lui Petru: "Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea" (Mat. 16, 18) (§ 881), un text al Sfântului Irineu al Lyonului (§ 834) și un altul al Sfântului Maxim Mărturisitorul (*ibid*).

⁴⁶ Cum spune Patriarhul Constantinopolului Grigorie VI trimișilor Papei Pius IX în 1868, a afirma inegalitatea Apostolilor înseamnă a ofensa Duhul Sfânt care i-a luminat pe toți în mod egal.

⁴⁷ Pentru o respingere mai amplă, a se vedea: W. Guettee *De la Papaute*, textes choisis presentes par Patric Ranson (col: La Lumiere du Thabor), L'Age d'Homme, Lausanne, 1990.

Or, pentru toți Părinții Bisericii Ortodoxe, atât latinofoni cât și helenofoni, făgăduința făcută de Hristos lui Petru nu este harismă specială acordată acestui Apostol, ci un răspuns la mărturisirea Divinității Lui. Cum scrie Părintele Wladimir Guetee: "Se vorbește de mai multe ori de «piatră» în Sfânta Scriptură, de «piatră» într-un sens figurativ. Acest cuvânt îl desemnează întotdeauna pe Iisus Hristos și niciodată nici de aproape nici de departe, pe Sfântul Petru: Cea mai bună interpretare a Scripturii este Scriptura însăși. Pe bună dreptate deci, imensa majoritate a Părinților și a vechilor Dascăli ai Bisericii au dat pasajului cu pricina interpretarea pe care am prezentat-o, raportând cuvântul «piatră» pe care îl folosește Mântuitorul fie la Iisus Hristos, fie la credința în *Dumnezeirea Sa*"⁴⁸. Printre Părinții care au dat această interpretare să-i cităm pe Sfinții Ilarie de Poitiers⁴⁹, Grigorie al Nyssei⁵⁰, Ambrozie⁵¹, Ieronim⁵², Ioan Hrisostom⁵³, pe Augustin⁵⁴, pe Acachie⁵⁵, și pe Sfinții Chiril al Alexandriei⁵⁶, Leon I⁵⁷, Grigorie cel Mare⁵⁸, Ioan Damaschinul⁵⁹.

O altă referință scripturistică a *Catehismului*, obișnuită în justificarea suveranității Papei asupra Bisericii universale este pasajul din Evanghelia după Ioan (21, 15 ș.u.), unde Domnul îi spune de trei ori lui Petru: "Paște oile mele", "Paște mieluseii mei" (§ 881 n. 5). Or, după comentariul unanim al Părinților, tripla atestare a iubirii lui Petru corespunde triplei sale renegări și îl reintroduce pe Apostol în comunitatea apostolică⁶⁰.

Când este vorba despre învățătura Părinților Bisericii, *Catehismul* citează trei autori: pe Sfinții Ignatie Teoforul, Irineu al Lyonului și Maxim Mărturisitorul, trei coloși ai teologiei. E de ajuns să ne raportăm la textele originale pentru a înlătura orice neînțelegere.

a) Scriind Bisericii Romei unde mergea să primească martiriul oferindu-se ca un grâu al lui Dumnezeu dinților leilor, Sfântul martir purtător-de-Dumnezeu scrie Bisericii Romei "întâi-stătătoare în iubire". El nu vorbește nici măcar o singura dată de papă și spune aceste cuvinte remarcabile: "Aduceți-vă aminte în rugăciunile voastre de Biserica Siriei care în locul meu Îl are acum pe Dumnezeu drept păstor. Singur Iisus Hristos va veghea asupra ei, ca și iubirea voastră" (cap.9). Încredințând Biserica sa Păstorului ceresc și rugăciunilor fraților săi din Roma ale cărei

⁴⁸ *Ibid*, p.39.

⁴⁹ *Despre Treime*, cartea a VI-a.

⁵⁰ *Despre venirea în trup a Domnului nostru*.

⁵¹ *Tratat asupra Evangheliei după Luca*, cartea a VI-a și *Comentar la Epistola către Efeseni*, la cap.2.

⁵² *Comentar la Evanghelia după Matei*, cartea a III-a (la cap. 16, 18).

⁵³ *Comentar la Evanghelia după Matei*, omiliile 55 și 83 și *Comentar la Epistola către Galateni*, 1.

⁵⁴ *Tratatele 7 și 123 asupra Evangheliei după Ioan*, *Predica 13* asupra cuvintelor Domnului scoase din Evanghelia după Matei, și *Retractări*, cartea I-a.

⁵⁵ *Omilie* rostită în Sinodul de la Efes.

⁵⁶ *Comentar la Isaia*, cartea a IV-a; *Despre Treime* cartea a IV-a.

⁵⁷ *Predicile 2 și 3 la înălțarea la episcopat; Predica la Schimbarea la Față; Predica 2 la praznicul Apostolilor Petru și Pavel*.

⁵⁸ *Scrisori*, III, 33.

⁵⁹ *Omilia la Schimbarea la Față*.

⁶⁰ Vezi W.Guetee, *op. cit*, p.43, sn.

arhive erau Crucea lui Hristos, Sfântul Ignatie ignoră, deci, faptul că "Episcopul Bisericii Romei care poartă sarcina dată de Domnul într-un mod special lui Petru, primul dintre Apostoli, și care trebuie transmisă urmașilor săi, este capul Colegiului Episcopilor, Vicarul lui Cristos și Păstorul întregii Biserici pe acest pământ; de aceea, în virtutea însărcinării sale, el posedă în Biserică, puterea ordinară, supremă, deplină, imediată și universală pe care o poate exercita totdeauna în mod liber". (*Codul de Drept Canonic* din 1983, canonul 331).

b) *Catehismul* citează mai apoi un pasaj din Sfântul Irineu într-o traducere eronată pe care la vremea sa Părintele Wladimir Guettee o condamnase deja: "Căci întreaga Biserică, adică toți credincioșii care se află *pretutindeni*, sunt obligați să se îndrepte spre această Biserică din cauza rangului ei mai înalt", spune textul original ⁶¹. "Teologii romani, explică Părintele Wladimir Guettee relevă o rea traducere a acestui pasaj pentru a găsi în el un argument în favoarea suveranității papale. În loc de a spune că credincioșii din lumea întreagă sunt obligați să meargă la Roma pentru că ea este capitala Imperiului, sediul guvernului și centrul afacerilor politice și civile, ei traduc cuvintele *convenire ad* prin «a se pune de acord», «a se armoniza cu», ceea ce este un *contrasens*" ⁶². Raționamentul Sfântului Irineu urmărește să demonstreze că, supusă controlului constant al credincioșilor veniți din tot Imperiul, credința capitalei nu a deviat în fapt. Departe de a confirma sistemul potrivit căruia Roma posedă adevărul de drept divin, acest raționament de fapt îl respinge.

Cum am văzut deja, pentru că era capitala Imperiului, Roma se bucura de un primat de onoare iar nu de drept; din același motiv, deplasându-se în secolul al IV-lea capitala de la Roma la Constantinopol, primatul de onoare a fost acordat cu rang egal și Constantinopolului de către Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (canonul 3) și apoi de cel de la Calcedon (canonul 28). Canonul 36 al Sinodului VI Ecumenic repetă: "Reînnoind decretul celor o sută cincizeci de Sfinți Părinți adunați în acest oraș imperial și binecuvântat de Dumnezeu, și ale celor șase sute treizeci de Părinți adunați la Calcedon, decretăm ca scaunul Constantinopolului să se bucure de aceleași prerogative ca și cel al vechii Rome; să fie la fel de mare ca și acela în toate afacerile bisericești, fiind al doilea după el. După ele vor veni scaunele Alexandriei, Antiohiei și apoi cel al Ierusalimului".

c) "Nu ne așteptam să-l vedem și pe Sfântul Maxim în această afacere". Autorii *Catehismului* citează pasajul unei scrisori a acestuia către Marin, preot din Cipru: "De fapt de la pogorârea la noi a Cuvântului întrupat toate Bisericile creștine de pretutindeni au ținut și țin marea Biserică care este aici (la Roma) drept unică bază și fundament, pentru că după însăși făgăduințele Mântuitorului porțile iadului nu o vor birui niciodată". *Catehismul* trimite la volumul 91 din ediția Migne a operelor

⁶¹ *Op. cit.*, p. 64.

⁶² *Op. cit.*, p. 64-65.

Sfântului Maxim, coloana 137. Cerem cu umilință să se privească și coloana 136 care conține începutul scrisorii către Marin și unde citim că romanii din acea vreme, acuzați de cei de la Constantinopol că-l mărturisesc pe *Filioque* se apărau aducând texte din Părinții Romani și din Sfântul Chiril al Alexandriei: "Prin aceste referințe ei arată că nu fac din Fiul cauza Duhului; căci ei știu că Tatăl este cauza unică a Fiului și a Duhului: a primului prin naștere, al celui de-al doilea prin purcedere. Ci vor să spună că Duhul se manifestă în afară prin Fiul și prin aceasta stabilesc absoluta lor conjuncție și identitate de ființă" ⁶³. Acest pasaj din scrisoarea către Marin demonstrează trei lucruri:

1) că pentru Sfântul Maxim, departe de a fi un lucru necesar și cu necesitate admis de toți, justetea doctrinară a Romei, putea fi pusă la îndoială de alte Biserici;

2) că pentru a o justifica, trebuia să se apeleze la Părinți și la credința comună și nicidecum la o pretinsă harismă a infailibilității, a cărei idee nici măcar nu exista în acea epocă;

3) că Biserica Romei era atunci de fapt, nu de drept, perfect ortodoxă și merita elogiile pe care i le dedica Sfântul Maxim, căci o Biserică locală care mărturisește Adevărul este într-adevăr o Biserică întemeiată de Iisus Hristos și pe care porțile iadului, adică gurile ereticilor, nu o pot birui.

Autorii adepți ai papalității moderne au transformat elogiile aduse Bisericii Romei și credinței sale ortodoxe în aserțiuni dogmatice care garantează, chipurile, că ea nu va cădea niciodată în vecii vecilor. Or Sfântul Maxim spune doar că, în epoca în care scrie, ea nu a căzut încă. Ceea ce nu e același lucru.

Părintele Vladimir Guettee a publicat de altfel o scrisoare pe care Papa Grigorie cel Mare a trimis-o Patriarhului Ioan al Constantinopolului reproșându-i faptul de a-și fi dat titlul de "patriarh ecumenic" sau "universal" și de-a se ridica astfel cu mândrie deasupra celorlalți episcopi: "*Prima idee, scrie Guettee, a unei puteri centrale și universale în Biserică a venit, deci, de la Constantinopol, iar Roma a fost cea care a ridicat prima opoziție împotriva acestei pretenții ambițioase și încă printr-unul din cei mai mari papi care au șezut vreodată pe scaunul apostolic al Romei*"⁶⁴. În nici un caz, pentru Papa Grigorie nu era vorba de a-și apăra cauza sa proprie, ci numai de a proteja autoritatea bisericească care rezida în episcopat și nu în cutare sau cutare episcop particular ⁶⁵. "Episcopatul este unul și indivizibil" spune Sfântul Ciprian (*Despre unitatea Bisericii*, 5)

Contrar celor afirmate în *Catehism*, criteriul de validitate al unui Sinod ecumenic nu este recunoașterea sa de către Suveranul Pontif: "Nu există Conciliu Ecumenic dacă el nu este recunoscut ca atare sau cel puțin

⁶³ Acest "Filioque" de aici era de o ortodoxie atât de incontestabilă încât la conciliul de la Florența grecii au citat Epistola Sfântului către Marin și au spus latinilor: "Dacă o primiți, unirea e făcută". Latinii au fost cei care au refuzat această interpretare ortodoxă a lui "Filioque".

⁶⁴ *Op. cit.* p. 116; s.n.

⁶⁵ *Op. cit.* p. 121.

acceptat de urmașul lui Petru (§ 884). Sinodul din 879, considerat de Biserica Ortodoxă ca a VIII-lea Ecumenic a fost scos de pe lista Sinoadelor recunoscute de Biserica catolică, deși Papa Ioan VIII și toți Patriarhii orientali l-au acceptat. Acest Sinod a afirmat neschimbabilitatea *Crezului*, deci imposibilitatea lui *Filioque*. Pentru a-și arăta fidelitatea față de Ioan al VIII-lea, Roma ar trebui să recunoască acest Sinod. Pe de altă parte, la Sinodul II Ecumenic n-a fost nici un reprezentant al Bisericii Romei, și cu toate acestea, Sinodul a fost Ecumenic. Numai după aceea el a fost recunoscut și de Roma.

După Sfântul Nicodim Aghioritul, marele comentator al Canoanelor și care se sprijinea și pe istoria Bisericii, un Sinod ecumenic se distinge prin patru criterii; el trebuie:

- a) să se refere la un conținut dogmatic;
- b) să fie în acord cu toate hotărârile Sinoadelor anterioare;
- c) să fie convocat de împărat (criteriu mai puțin important, corespunzând însă istoriei);
- d) în fine, să fie acceptat și recunoscut de toate Patriarhatele ortodoxe și de ierarhii Bisericii (și nu numai de Papa Romei)⁶⁶ ci și de conștiința Bisericii.

2. Consecințele acestei doctrine

Consecința spirituală a falsei doctrine a primatului de putere e aceea că ea distruge Biserica ca entitate divino-umană. Nici unul din regimurile politice umane - *monarhie*, unde decide un singur om, *oligarhie*, unde decid doar câțiva, *democrație* unde majoritatea decide - nu convin Bisericii unde unanimitatea credincioșilor uniți cu Hristos este cea care decide. Or această mentalitate colegială a primilor Apostoli, această unitate apostolică a inimilor a dispărut în Biserica catolică, fiind înlocuită de o monarhie cea a papei care poate decide singur (*motu proprio*) sau ca și cap al corpului episcopal, dar rămânând totdeauna instanța supremă și, în definitiv, deasupra comunității credincioșilor.

"Dacă cineva spune că Pontiful Roman are numai o slujire de inspecție și dirijare și nu putere de jurisdicție deplină și supremă asupra Bisericii universale, nu numai în materie de credință și de moravuri, ci în tot ceea ce privește disciplina și conducerea Bisericii răspândite pe întreg pământul, sau că Pontiful nu posedă decât partea principală a acestei puteri supreme nu însă plenitudinea ei totală; sau că această putere pe care o are nu o exercită în mod ordinar și direct asupra tuturor Bisericilor și a fiecăreia dintre ele asupra tuturor păstorilor și a tuturor credincioșilor, asupra fiecărui credincios și a fiecărui păstor: să fie anatema!". (Conciliul Vatican I, secțiunea 4, *Pastor aeternus*, cap. 3, canon).

⁶⁶ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Pidalionul*, introducere la canoanele Sinodului I Ecumenic, nota 1.

Dacă se acceptă acest gen de teorie, sensul real al unanimității care se manifestă în Biserica primară este pierdut din vedere și odată cu el și viața divino-umană în Trupul lui Hristos. Dogma privitoare la Dumnezeu adevărat și om adevărat devine cu neputință. Hristos n-a instalat vreun vicar pe pământ, El Însuși a rămas prezent în Duhul Sfânt. Această prezență a lui Hristos acționează în viața sinodală a Ortodoxiei. O atestă întreaga experiență a Bisericii.

Să cităm *Canonul 34* al Sfinților Apostoli, baza organizării ecleziale ortodoxe: "Episcopii fiecărei națiuni trebuie să-l cunoască pe acela dintre ei care le va fi întâistătător, să-l privească drept capul lor și să se păzească să facă ceva în afara diocezei lor fără avizul sau acordul său; ci fiecare să lucreze ceea ce este necesar doar în parohia lui și în teritoriile care depind de el. Dar și cel dintâi să nu facă nimic fără avizul, consimțământul și aprobarea tuturor. Căci astfel va domni buna înțelegere și Dumnezeu Tatăl se va preamări în Domnul și în Sfântul Duh". Echilibrul între principiul ierarhic și principiul comunitar există pentru ca să domnească înțelegerea, așa cum voința divină și voința umană a Domnului nostru Iisus Hristos concură și nu se opun între ele.

"Ortodocșii sunt ortodocși prin aceea că ei au în mod neîntrerupt această conștiință a catolicității divino-umane pe care ei o păstrează și o mențin vie prin rugăciune și smerenie. Ei nu-și proclamă niciodată eul propriu, nu se laudă niciodată în om, nu rămân niciodată numai la natura umană goală, nu-și fac din om un idol. Sfinții purtători-de-Hristos Apostoli au dat odată pentru totdeauna definiția vieții ecleziale ortodoxe: «Părutu-S-a Duhului Sfânt și nouă» (F. Ap. 15, 28). Mai întâi, deci, Duhului Sfânt și apoi nouă; dar și aceasta în măsura în care facem loc lucrării Duhului Sfânt în noi" ⁶⁷.

Viața eclezială ortodoxă este, așadar, sinodală. De aceea, în Ortodoxie există o regulă sinergică, o conlucrare între ierarhie și popor. J.C.Perisset, comentând noul Cod de drept canonic Romano-Catolic, utilizează de asemenea cuvântul "sinergie": "Sinergia sau interacțiunea dinamică a principiilor comunitar și ierarhic constituie Biserica particulară care este dioceza și, în mod derivat, celula diocezei care este parohia" ⁶⁸. Totuși această "sinergie" între comunitate și păstorul său este ca și stinsă și fără energie în catolicism, deoarece credințioșii nu au decât rolul de supuși. Dimpotrivă, în Biserica Ortodoxă nici un episcop, nici un preot nu poate fi sfințit fără acordul poporului care în momentul Sfințirii strigă: "Vrednic este!" (*Axios!*). Fără acest acord, ei nu pot fi hirotoniți. Episcopul sau preotul trebuie să fie doriți sau acceptați de comunitate și consacrați de ierarhie. Sinergia este, deci, efectivă și vie în Biserica Ortodoxă din zilele noastre cum era și pe vremea Apostolilor.

⁶⁷ Pere Justin Popovitch, *L'Homme et le Dieu-Homme*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989, p.127.

⁶⁸ J. C Perisset, La Paroisse, *Le Nouveau Droit Ecclesial, Commentaire du Code du Droit Canonique*, Tardy, Paris, 1989, p.16.

3. Infaibilitatea Magisteriului

După doctrina unui centru divin în Biserică urmează în chip firesc cea a infaibilității pontificale proclamată în 1870 la Conciliul Vatican I⁶⁹.

Doctrina infaibilității Magisterului este reafirmată de *Catehism*: infaibilitatea Pontifului roman, singur sau împreună cu colegiul episcopilor, infaibilitatea colegiului episcopilor în unire cu urmașul lui Petru; infaibilitatea episcopilor în comuniune cu Papa; infaibilitate în definirea definitivă a unui punct de doctrină care atinge credința și moravurile, infaibilitate în interpretarea Scripturii, în determinarea legii morale și chiar a preceptelor legii naturale (§§ 85, 100, 891, 892, 2034, 2036). "Gradul cel mai înalt de participare la autoritatea lui Cristos este asigurat de carisma *infaibilității*. Ea are aceeași extindere ca și tezaurul Revelației divine; se extinde și la toate elementele de doctrină, inclusiv de morală, fără de care adevărurile mântuitoare ale credinței nu pot fi păstrate, expuse sau respectate" (§ 2305).

Dacă ar fi adevărată, această doctrină ar fi cea mai liniștitoare dintre toate doctrinele. Dar ea se opune Cuvântului lui Dumnezeu, vieții Bisericii, legii pe care Dumnezeu a înscris-o în inima fiecăruia.

a) Doctrina infaibilității este contrară Scripturii și Părinților.

Hristos a luat în considerare în mod explicit posibilitatea ca păstorii să se înșele: "Feriți-vă de proorocii mincinoși, care vin în haine de oaie, iar pe dinăuntru sunt lupi răpitori" (Mt. 7, 15). Urmând Stăpânului, Apostolul ne învață aceeași vigilență: "Dar chiar dacă noi sau înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decât aceea pe care v-am vestit-o - să fie anatema!" (Gal. 1, 8). "El vrea să arate, spune Sfântul Ioan Hrisostom, că autoritatea nu reprezintă nimic când e vorba de adevăr" (*Comentariu la Epistola către Galateni*). Sfântul Ieronim nu e mai puțin precis: "El pune sub această anatemă deopotrivă propria persoană, pe el pe care evreii îl acuzau că propovăduiește printre păgâni o învățătură contrară conduitei pe care o avea de la Iudei, și chiar și pe un înger, superior, după mărturia tuturor, Apostolilor, înaintașii săi, ca să nu înalțe peste măsură autoritatea lui Petru și a lui Ioan, fiindcă nu era îngăduit nici lui care învăța, nici chiar unui înger să vestească o altă învățătură decât cea primită mai înainte. Se numește aici doar pe sine însuși personal ca și pe înger; pe alții îi desemnează fără să-i numească: «dacă vreunul vă va vesti o altă Evanghelie». Folosește o expresie generală pentru a nu-i jigni pe înaintașii lui desemnându-i totuși într-un mod indirect"⁷⁰.

⁶⁹ De când papalitatea e centrul divin al Bisericii, trebuie să fim uniți cu ea la modul absolut, sub pedeapsa de a nu mai aparține Bisericii, or cum nu te poți uni cu eroarea, iar unirea e necesară, e necesar și ca papalitatea să nu poată greși. Astfel, *infaibilitatea* papalității e consecința directă logică, a acestui principiu constitutiv al papalității; că ea e de drept divin centrul Bisericii". Abbe Guettee, *Lettre a M. Dupanloup, eveque d'Orleans*, Paris, 1868.

⁷⁰ *Comentar la Epistola către Galateni*, cartea I-a, 1; ed. Bateille, Paris, 1884, t 10, p. 233.

Stânjenit de niște cuvinte atât de clare, *Catehismul* reduce din amploare: "Scandalul - spune paragraful 2285 - este grav atunci când vine din partea celor care, prin natura sau funcția lor, sunt obligați să învețe și să-i educe pe alții. Iisus reproșează cărturarilor și fariseilor: îi compară cu niște lupi deghizați în miei". Astfel, porunca Evangheliei nu mai are aplicare; ea nu-i viza decât pe farisei; episcopii uniți cu Roma sunt infailibili; putem dormi în pace. Totuși, canoane Bisericii îndeamnă la veghe permanentă față de falșii episcopi (pseudoepiscopi).

Canonul 31 Apostolic condamnă la depunere preot care se separă de episcopul său "atunci când nu află în el nici greșeală în ce privește corectitudinea credinței (*eusebeia*) și dreptatea". Iar Canonul 15 al Sinodului I-II (Constantinopol 861) confirmă astfel Canonul Apostolic: "Regulile stabilite cu privire la preoți, la episcopi și la mitropoliți sunt cu atât vârtos aplicabile și patriarhilor. Drept aceea, dacă vreun preot episcop sau un mitropolit ar îndrăzni să se separe sau să îndepărteze de comuniunea cu patriarhul său și ar înceta să-i pomenească numele, cum o cere obiceiul hotărât și stabilit, în timpul Sfintei Liturghii, și aceasta înainte de a fi luată o decizie sinodală iar patriarhul să fie judecat și osândit, acela face o schismă, iar Sfântul Sinod a hotărât ca autorul unui atare act să fie privit ca străin de toată preoția, numai dacă se va vădi că a făcut această nelegiuire. Această regulă a fost hotărâtă și pecetluită și pentru cei care sub pretextul unor ranchiune față de întâistătătorii lor se izolează și fac o schismă, rupând astfel unitatea Bisericii. În schimb, cei care, din cauza unei erezii osândite de Sfintele Sinoade sau de Sfinții Părinți, se separă de comuniunea cu întâistătătorul lor care propovăduiește în mod public erezia și o învață cu capul descoperit în Biserică, unii ca aceștia nu numai că nu riscă nici o sancțiune canonică pentru faptul de a fi rupt orice comuniune cu așa-zisul episcop, chiar înainte să se fi luat o decizie sinodală oarecare; dimpotrivă, ei sunt vrednici de cinstea care se cuvine creștinilor ortodocși. Căci ei s-au opus nu unor episcopi, ci unor pseudo-episcopi și unor pseudo-învățători; departe de a dăuna unității Bisericii printr-o schismă, dimpotrivă, ei s-au silit să apere Biserica de schismă și dezbinări."(Canonul 15 al Sinodului I-II).

Se vede deci, ce distincție stabilesc Sinoadele între păcatul personal al episcopului, care nu justifică separarea de el, și păcatul ereziei care-l face să înceteze de a mai fi episcop. Doctrina Bisericii catolice este deci în acest punct contrară celei pe care a crezut-o și practicat-o Biserica fidelă Apostolilor, Sinoadelor și Părinților.

Sfântul Ighnatie Teoforul îi spunea lui Polycarp: "Oricine vorbește împotriva rânduielilor, chiar dacă ar fi vrednic de credință, chiar dacă ar posti, ar păzi fecioria, ar face minuni sau profeții, să fie pentru tine ca un lup, lucrând sub pielea unui miel spre moartea turmei".

Ruptura între episcopat și credincioși (Biserica învățătoare și Biserica învățată) ce rezultă din Magisteriul infailibil este contrară învățaturii Scripturii - care atribuie autoritatea infailibilă întregului Trup al

lui Hristos având drept cap Adevărul. "Pentru aceasta și noi mulțumim lui Dumnezeu neîncetat pentru că, luând voi cuvântul ascultării de Dumnezeu de la noi, nu ați luat cuvânt omenesc, ci, precum este adevărat Cuvântul lui Dumnezeu, care și lucrează în voi ceea ce credeți (I Tes. 2, 13). Cuvântul lui Dumnezeu lucrează în cei care cred în Biserică, "Duhul Adevărului" nu este doar apanajul unora. Credincioșii pot și ei vedea când un păstor se rătăcește. Nu individul este cel ce judecă credința Bisericii ci, dimpotrivă, credința ortodoxă vie în cei ce au crezut îi judecă pe cei ce se depărtează de ea.

b) Doctrina infailibilității este contrazisă și de mărturia istoriei.

Să studiem oricare perioadă a acestei istorii divino-umane și să judecăm: ar mai fi fost evenimentele cele care au fost, dacă atunci când Biserica a fost atacată de schismă și de erezii, vreuna din părțile implicate ar fi crezut că la Roma se găsea un centru infailibil? Cum se face că în toate polemicele lor Părinții nu au menționat niciodată acest aspect?

Sfântul Pavel scrie în legătură cu Sfântul Petru: "i-am stat împotriva" (Gal. 2, 11). Era oare acesta un mijloc de a da o idee corectă despre dogma papală ascultătorilor săi, dacă o atare dogmă ar fi existat ?

Sfântul Ilarie de Poitiers îl credea oare infailibil pe papă când scria despre Papa Liberius: "Îți spun anatema, ție Liberius și complicilor tăi. Ci iar îți spun anatema, și pentru a treia oară ți-o spun, Liberius, nelegiuitule"⁷¹.

Trebuie să ne aducem aminte că au existat papi ai Romei care au fost condamnați de Sinoade pentru erezie. Să cităm decizia Sinodului VI ecumenic cu privire la papa Honorius: "Examinând pretinsele scrieri dogmatice ale lui Serghie al Constantinopolului către Cyrus și răspunsurile lui Honorius către Serghie, și aflându-le contrare învățaturii Apostolilor, hotărârilor Sinoadelor și sentimentelor tuturor Părinților și, dimpotrivă, conforme cu falsa învățătură a ereticilor, le respingem în întregime și le detestăm ca pe unele ce strică sufletele. Respingând dogmele lor lipsite de evlavie, credem, de asemenea, că trebuie să fie surghiuite din Biserică numele lui Serghie, altădată episcop al acestui oraș al Constantinopolului, Teodor episcop al Faranului și toți cei pe care papa Agaton i-a pomenit și pe care i-a respins în scrisoarea sa către împărat. Pe toți îi declarăm loviți de anatema. Împreună cu ei credem că trebuie să-l izgonim din Biserică și să-l anatemizăm și pe Honorius, altădată episcop al vechii Rome pentru că în scrisoarea sa către Serghie am găsit că el urmează întru totul rătăcirii acestuia și că aprobă învățătura lui nelegiuită"⁷².

În fine, viața însăși a Sfântului Maxim Mărturisitorul ne înfățișează o împrăjare remarcabilă. Au venit la el și i-au spus că toate cele cinci

⁷¹ Fragment citat de W. Guettbe, *De la Papauté*, p.69.

⁷² Sesiunea a 13-a. *Collection des Conciles du P. Labbe*, tome 6.

patriarhate erau unite în erezie: Roma, Constantinopolul, Alexandria, Antiohia și Ierusalimul. Iar trimișii Împăratului l-au întrebat cu cine se va afla în comuniune, convingși fiind că, dacă îl vor câștiga pe Maxim, se vor ralia toți ortodocșii din Răsărit și din Apus. Ce a răspuns el? A spus oare că va merge la Roma? Nu, a răspuns: "Nici o putere nu mă va putea obliga să fac ceea ce doriți". Dacă Sfântul Maxim ar fi urmat infailibilismul propovăduit de *Catehism*, întreaga Biserică ar fi devenit monotelită. Separarea de episcopul care nu propovăduiește ADEVĂRUL a fost totdeauna o regulă, un drept pentru orice cleric, pentru orice monah sau laic.

c) Doctrina infailibilității riscă să anuleze conștiința morală.

Într-adevăr, există o contradicție între a spune pe de o parte: "Prin rațiunea sa, omul recunoaște glasul lui Dumnezeu care îl îndeamnă, «neîncetat să facă binele și să fugă de rău» (§ 1706); prezentă în inima persoanei, conștiința morală îi poruncește la momentul oportun să facă binele și să evite răul (§ 1777 cf. § 1776); ființa umană trebuie să se supună întotdeauna judecății sigure a conștiinței sale (§ 1880); omul nu trebuie constrâns să acționeze împotriva conștiinței sale (§ 1782); prezentă în inima fiecărui om și stabilită de rațiune, legea naturală este universală în preceptele sale și autoritatea ei se extinde asupra tuturor oamenilor (§ 1956); Dumnezeu atinge în mod nemijlocit și mișcă direct inima omului (§ 2002)"; iar pe de altă parte: "Nu se cuvine să fie puse în opoziție conștiința personală și rațiunea cu legea morală sau Magisteriul Bisericii (§ 2039).

În această ultimă frază distincția între "ascultarea credinței" și "asentimentul religios" (§ 891-892) se estompează. Este Magisteriul Bisericii criteriul ultim? Este acesta mai presus de Dumnezeu care vorbește direct conștiinței?

Că autorii Catehismului presupun faptul că Magisteriul dă întotdeauna numai porunci înțelepte, e dreptul lor; dar nici chiar atunci, fraza: "nu se cuvine să fie puse în opoziție conștiința personală și rațiunea Magisteriului Bisericii" nu este acceptabilă.

"În domeniul inteligenței, scrie părintele Wladimir Guettee omul nu-l recunoaște decât pe Dumnezeu drept Învățător. În afara adevărilor relevate, el își păstrează întreaga libertate pe care Dumnezeu a înscris-o în inima oricărui om ca trăsătură necesară și sacră a oricărei ființe inteligente. Fără libertate, fără noblețea independenței față de orice fel de autoritate, omul n-ar mai fi om; conștiința și rațiunea sa ar fi anulate; n-ar mai fi decât o ființă pasivă pe care autoritatea ar modela-o după chipul său, o *tabula rasa* pe care autoritatea și-ar scrie principiile sale... Marii scriitori ai antichității creștine au înțeles perfect drepturile rațiunii umane respectându-le deopotrivă pe cele ale autorității. Cine citește tratatul despre *Prescripții* al lui Tertulian sau *Avertismentul* Sfântului Vincențiu din Lerini va găsi

acolo întreaga învățătură pe care tocmai am expus-o. Întemeiată pe o astfel de autoritate, credința este tocmai acea *ascultare rațională* pe care Sfântul Pavel o cere fiecărui credincios: *Rationabile obsequium.*"⁷³. Capacitatea de a opune conștiința personală și rațiunea Magisteriului autentic al Bisericii este singura garanție a unei ascultări adevărate, adică luminate. O ascultare oarbă, lipsită de libertate, chiar dacă n-ar aduce roade rele în afară, rămâne rea. Căci binele nu este bine dacă nu este făcut bine. Nu citim oare în *Catehism* și că: "O ascultare oarbă nu este suficientă să-i scuze pe cei ce i se supun" (§ 2313). *Catehismul* se corectează, după cum se vede, pe sine însuși; contradicția este deci evidentă.

Ostașii croați din cel de-al doilea război mondial urmau un cardinal aflat în comuniune cu papa. Autorii *Catehismului* nostru îi blamează, desigur, pentru crimele lor, exterminarea unui popor fiind un păcat de moarte (§ 2313); dar un criminal ar putea răspunde cu ipocrizie: "Ascult oprobiile voastre și rațiunea mea le aprobă, dar am crezut că *nu trebuie să opun conștiința mea Magisteriului Bisericii* reprezentat în acea perioadă și în acel loc de Mgr. Stepinac". Formularea paragrafului 2039 este, deci, nefericită, pentru că oameni rău intenționați și de rea credință s-ar putea folosi de el împotriva Bisericii catolice însăși.

4. Adevărata infailibilitate

Pentru Ortodocși, singură Biserica, și nu unul sau altul dintre organele sale, este infailibilă-respectiv Biserica în calitatea ei de Trup divino-uman al Domnului nostru Iisus Hristos care este Capul său. Acesta este sensul dogmei celor două naturi definit de Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon din 451. Spunând că Hristos este o unică Persoană în două naturi, deopotrivă Dumnezeu adevărat și Om adevărat, "deopotrivă de desăvârșit în divinitate cât și în umanitate", asemenea nouă în toate în afară de păcat, Părinții au definit și Biserica și relația noastră cu ea. Nici un om n-a primit misiunea nici puterea de a legifera pe deasupra sau în afara Trupului Bisericii. Acel *non ex consensu Ecclesiae* (adică fără a avea consimțământul Bisericii) care definește infailibilitatea papei⁷⁴, îl așează pe acesta într-o poziție ce nu poate fi ocupată de nimeni. Nu există nimic deasupra consimțământului Bisericii, Trupul lui Hristos: cele două naturi sunt unite fără a se amesteca și fără a se separa.

"Episcopul este în același timp învățătorul și ucenicul enoriașilor săi" a spus episcopul Inokenti al Alaskăi.

⁷³ W. Guettee, *La Papauté Herétique*, Paris 1874, p. 271-272.

⁷⁴ "Când vorbește *ex cathedra*, adică atunci când, împlinindu-și oficiul de păstor și învățător al tuturor creștinilor în virtutea autorității sale apostolice supreme, definește o doctrină în materie de credință sau moravuri ca obligatorie pentru Biserica universală, Pontiful Roman se bucură, în virtutea asistenței divine ce i-a fost făgăduită în fericitul Petru, de însăși infailibilitatea pe care Mântuitorul a vrut să o dea Bisericii Lui în definirea doctrinelor privitoare la credință și moravuri; urmează de aici ca definițiile de acest gen făcute de Pontiful Roman sunt ireformabile prin ele însele și nu prin consimțământul Bisericii" (Conciliul I Vatican, sesiunea a 4-a).

Bisericii în întregul ei i-a făgăduit Hristos asistența sa: "Iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului (Mt. 28, 20), chiar dacă se întâmplă ca numărul celor ce o alcătuiesc pe pământ să fie redus numeric. Când Sfântul Maxim a început lupta sa împotriva monotelismului, Biserica se reducea la un grup infim alcătuit din el și din cei ce-l urmau. Important pentru fiecare din noi este să știm unde anume se află Biserica - mai ales atunci când structura oficială a acesteia nu mai e decât o cochilie goală. Ceea ce s-a întâmplat de mai multe ori în istorie cu ocazia marilor erezii. Credincioșii nu mai mergeau la liturghie se rugau la ei acasă. Această atitudine s-a văzut în timp monotelismului, în timpul iconoclasmului și mai aproape de noi, sub comunism în Rusia, cu Biserica din catacombe ⁷⁵.

Biserica latină îl pune pe credincios într-o falsă dilemă: sau Papa este infailibil, sau Biserica este failibilă. A accepta cea de-a două ipoteză înseamnă a reduce Biserica la o societate umană sau la un partid politic. A-l decreta pe papă infailibil înseamnă a-l pune pe om în locul Dumnezeuului-Om. Biserica Ortodoxă nu cunoaște un intermediar între Om și Dumnezeu: "Păstorul este în cer, turma pe pământ".

⁷⁵ Această atitudine e imposibilă în catolicism, mai întâi din pricina "infailibilității" apoi din pricina teoriei "sacramentelor", cum vom vedea în continuare.

III

TAINELE BISERICII

Doctrina despre "sacramente" ⁷⁶ pe care o prezintă Catehismul a fost elaborată în Evul Mediu de scolastici și ea diferă total de cea pe care o găsim în Biserica primară și în Biserica Ortodoxă, continuatoarea ei fidelă.

Pentru Părinți, în orice Taină lucrează harul Duhului Sfânt, adică energia Sfintei Treimi. Biserica, Trupul lui Hristos se roagă lui Dumnezeu, iar Dumnezeu îi împlinește rugămintea. Orice Taină a Bisericii, de la cea mai mică până la cea mai mare, este un schimb divin între Dumnezeu și oameni: "Tămâie îți aducem ție, Hristoase Dumnezeule, întru miros de bună mireasmă duhovnicească pe care primindu-o întru jertfelnicul tău cel mai presus de ceruri trimite-ne harul Preasfântului Tău Duh".

Bazându-se pe această Tradiție apostolică, Biserica Ortodoxă consideră noțiunea de "sacramente", așa cum o dezvoltă *Catehismul* ca o inovație ce se îndepărtează de adevărata noțiune a Tainelor Bisericii.

1. Numărul infinit al Tainelor

Biserica nu numără Tainele, așa cum a făcut-o cel dintâi Petru Lombardul în secolul al XII-lea. El este inventatorul teoriei celor șapte Taine. Conciliul de la Trento (1545-1563)⁷⁷ anatematizează pe cel ce recunoaște un alt număr de Taine: "De zice cineva că sacramentele Legii celei noi n-au fost toate instituite de Domnul nostru Iisus Cristos, sau că numărul lor e mai mic sau mai mare de șapte, și anume: botezul, confirmarea, euharistia, pocăința, ungerea de pe urmă, hirotonia și căsătoria, sau că vreuna din acestea nu este cu adevărat un sacrament: să fie anatema". Autorii Catehismului reiau această doctrină ca și cum ar fi de la sine înțeleasă (§§ 1113, 1117 și 1210). Anatema pe care tocmai am citat-o se găsește în Catehism ascunsă la nota 23 de la pagina 251, căci trebuie știut că DS 1601=Conciliul de la Trento, sesiunea 7 din 3 martie 1547, canonul 1 asupra sacramentelor. Or dacă urmăm învățătura lui Hristos putem foarte bine să spunem: "Există un singur sacrament: Biserica" ca și: "Există șaptezeci și șapte de mii de sacramente: toate lucrările Bisericii".

⁷⁶ Termenul latin de sacrament e puțin folosit de teologii ortodocși care îl preferă pe cel de taină (*mysterion*).

⁷⁷ Numit și "tridentin", Conciliul de la Trento a formulat dogmatic doctrinele romano-catolice contestate de Reformă [n.ed.]

Sfântul Dionisie Areopagitul, ucenicul Apostolului Pavel în care viețuia Hristos, se exprimă astfel: "Primind ei înșiși de la Tearhia (obârșia divină) supraființială plinătatea darului sfințit, însărcinați de Bunătatea tearhică să reverse acest dar în afară, a trebuit prin urmare ca, în dorința lor arzătoare și generoasă de a ridica spiritual pe cei supuși lor la îndumnezeirea pe care au primit-o ei însăși, întâistătorii ierarhiei noastre să ne transmită prin icoane sensibile taine ce sunt mai înalte decât cerurile iar printr-o diversitate și mulțime de formule o taină care este unică" (*Despre Ierarhia bisericească* I, 5).

Pe de altă parte, binecuvântarea Sfântului Mir, de exemplu, pe care Catehismul o așează în rândul "sacramentaliilor" (ierurgiilor) (§ 1672) este un sacrament cu același titlu ca și Euharistia: "Așa cum s-a spus deja, sfântul rit liturgic ale cărui laude le cântăm acum are atâta putere că e folosit la sfințirile ierarhice. Astfel, socotind că vrednicia lui e egală și puterea lui aceeași cu cele ale Sfintelor Taine ale Împănășaniei, învățătorii noștri dumnezeiești au rânduit pentru el aproape aceleași icoane, aceleași ceremonii mistice și aceleași formule sacramentale" (*Ibid*, IV, 3, 3). Iar după ce a vorbit de Sfințirea altarului prin Sfântul Mir, vulturul teologiei adaugă: "Primind de la Dumnezeu Însuși înțelegerea simbolurilor ierarhice, dumnezeieștii conducători ai ierarhiei omenești numesc acest rit liturgic atât de în chip desăvârșit sfânt sacramentul (*teletes*) Sfântului Mir în virtutea lucrării lui desăvârșitoare (*teletourgia*)" (*Ibid*, IV, 3, 12).

A limita la șapte numărul Tainelor înseamnă a restrânge puterea Duhului Sfânt în numele unei filosofii mult prea omenești.

2. Tainele nu lucrează în mod automat

Ortodoxia refuză teoria scolastică a lui *ex opere operato* și distincțiile care rezultă din ea⁷⁸. Întemeiate pe sinergia, pe conlucrarea voinței divine și a voinței umane, ca însăși Întruparea care a avut loc prin pogorârea Cuvântului și consimțământului Fecioarei Maria, Tainele nu lucrează *ex opere operato*, adică prin însăși faptul că lucrarea lor este înfăptuită (§ 1128).

Una din consecințele cele mai absurde ale acestei doctrine este că face Taina independentă de rugăciune și de implorarea umilă a Bisericii. După această teorie, e de ajuns ca un preot să pronunțe cuvintele Domnului "Acesta este Trupul Meu...." asupra pâinii și a vinului cu intenția de a face din ele Trupul și Sângele lui Hristos, pentru ca așa să și fie. Toma d'Aquino trage consecința inevitabilă din această doctrină atunci când spune că un preot poate sfinți Trupul și Sângele Domnului și în afara contextului

⁷⁸ De ea pot fi legate întreaga doctrină latină despre "sacramente", distincția între "sacramente" și "sacramentalii" (§ 1667 s.n) noțiunile de "formă" și "materie" a "sacramentelor", de "transsubstanțiere" (§ 1376) - toate categorii străine Părinților.

liturgic, semnând însă totodată că un atare preot ar "păcătui în mod grav"⁷⁹.

Fidelă cuvintelor Domnului: "dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu Care este în Ceruri. Că unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu (*synegmenoi eis to emou onoma*), acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (Mt. 18, 19-20), Biserica Ortodoxă învață că preotul nu poate celebra în afara contextului Liturghiei. Nu poate celebra singur. Orice act al Bisericii reclamă prezența a cel puțin doi sau trei oameni. Și, desigur, dacă ei n-au intenția de a lucra evlavios, Duhul Sfânt nu lucrează Taina; de ce ar fi El obligat să Se supună creaturilor Lui?

Duhul Sfânt este cel ce săvârșește Tainele ca răspuns la rugăciunea, și la invocarea Bisericii. De această invocare, sau epicleză, Catehismul vorbește, adesea (§§ 1105-1106,1353), dar nu într-un mod consecvent. Între învățătura despre epicleză și cea a lui *ex opere operato* contradicția este de fapt totală. Cum poate fi prezentată una ca explicație a celeilalte? Paragraful 1128 spune contrariul paragrafului 1127. Învățătura Părinților este, deci, afirmată și apoi anulată. Să precizăm acest punct.

3. "În persona Christi"

Potrivit Catehismului, preotul acționează în rolul său "în persoana lui Hristos, [*in persona Christi*]" (§§ 875,1548) și episcopii joacă rolul lui Hristos: *in Eius persona agant* (§ 1558).

Biserica Ortodoxă, cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, mărturisește că "dacă, în Taină, preotul este imaginea lui Hristos, el nu e deloc, un vice-Hristos", iar cu Ioan Gură de Aur crede că: "Nu numai preotul atinge capul (celui botezat), ci și dreapta lui Hristos. Iar aceasta reiese din însăși cuvintele celui ce botează, căci nu spune: «Botez pe cutare», ci «Botează-se cutare», arătând că nu e decât slujitorul harului și că nu face decât să pună la dispoziție mâna sa, pentru că a fost așezat în acest rol de Duhul"⁸⁰.

Creștinul ortodox crede și mărturisește că Taina Euharistiei se săvârșește nu doar prin cuvintele instituirii proclamate de preot în *persona Christi* și prin virtutea lor, proprie, ci în întreg ansamblul rugăciunii euharistice prin puterea *efectul și harul Duhului Sfânt*.

De unde necesitatea epiclezei. Ea este menționată deja de Hipolyt al Romei și de anafora Apostolilor. Sfinții Firmilian (+256) episcop al Cezareei Capadociei, Irineu, Iulian, Chiril, Vasile, Ioan Hrisostom, Efrem Sirul, toți sunt absolut expliciti în această problemă. Să-l cităm numai pe Sfântul Chiril al Ierusalimului: "După ce ne-am sfințit prin cântările duhovnicești [*Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot*], Îl rugăm pe Domnul milei să trimită Sfântul Duh asupra darurilor ca să prefacă pâinea în Trupul

⁷⁹ *Summa theologiae*, III-a, q.78, a.1, ad 4.

⁸⁰ *Opt cateheze baptismale*, 2,26, ed. "*Sources chretiennes*" nr. 50, Paris, 1970, p.147-148.

lui Hristos iar vinul în Sângele lui Hristos. Ceea ce a atins Duhul Sfânt este în întregime sfințit și prefăcut."

În 1968, când Papa Paul VI făcea publică mărturisirea sa de credință cunoscută sub numele de "Crezul lui Paul VI", un ierarh ortodox s-a exprimat astfel în legătură cu concepția papală despre rolul preotului în sfințirea sfintelor daruri: "Rolul preotului în Euharistie apare exprimat cel mai bine în termenul de *anafora* [oferire]. În numele poporului lui Dumnezeu în rugăciune, preotul pronunță cuvintele Domnului: «Acesta este Trupul Meu; Acesta este Sângele Meu... luați mâncați... luați și beți toți». El nu pronunță aceste cuvinte ca un alt Hristos ci ca un istoric. În rugăciunea sa către Dumnezeu el se referă la aceste cuvinte așa cum au fost spuse de Hristos și aspiră la pogorârea Duhului Sfânt pentru a lucra prefacerea elementelor în Trupul și Sângele Domnului. Nici un moment Biserica nu identifică pe cel ce administrează Taina cu Hristos. Preotul sau episcopul nu reprezintă niciodată persoana Domnului nostru în sensul în care vorbește Crezul Papei. Astfel a fost înțeles întotdeauna rolul preotului în Biserica Răsăritului. Niciodată în cult preotul nu a fost considerat ca reprezentându-l pe Domnul nostru Iisus Hristos. De aceea, rugăciunile euharistice folosesc totdeauna pluralul și nu singularul. «Încă îți aducem Ție...» În Biserica Occidentului motivul este absența epiclezei, a invocării Duhului Sfânt asupra darurilor; de fapt cum mai poate preotul să cheme pe Duhul Sfânt dacă este el însuși Hristos?"

Dacă preotul acționează *in persona Christi*, rezulă în mod logic că invocarea Duhului Sfânt pentru sfințirea darurilor devine inutilă. Dacă există aluzii la Duhul Sfânt în vechea missă (numită a lui Pius V), ele sunt înecate în text și și pierd caracterul și sensul de rugăciune sfințitoare. Nici vorbă de epicleză. În noua missă a lui Paul VI pe care unii din Biserica sa au acuzat-o de tendințe protestantizante și desacralizante, ea pare să și facă apariția în cele patru noi rugăciuni euharistice: "Sfînțește aceste ofrande revărsând asupra lor Duhul Tău" (a 2-a rugăciune), "Sfînțește-le pe ele prin Duhul Tău" (a 3-a rugăciune). Autorii *Catehismului* recunosc importanța epiclezei: "Epicleza se află în inima fiecărei celebrări sacramentale, în mod deosebit a Euharistiei" (§ 1106). Este oare ortodoxizant sensul acestor accentuări? Din nefericire, nu. În afara faptului că o practică luată din Ortodoxie nu-l face ortodox pe un preot care nu este și nici nu vrea să fie ortodox, însuși sensul acestei epicleze este aici denaturat. El nu mai seamănă în nici o privință cu cel al epiclezei ortodoxe. De fapt, pentru a salva principiul preotului acționând *in persona Christi*, această "epicleză este așezată *inaintea* cuvintelor de instituire, contrar epiclezei ortodoxe amintite într-o discretă aluzie de § 1353. De ce această deplasare, dacă nu pentru a conserva principiul papal potrivit căruia însăși cuvintele *Acesta este Trupul Meu... Acesta este Sângele Meu...* produc transsubstanțierea. "Reforma rămâne deci conformă cu decretul Papei Eugeniu către Armeni:

"Forma⁸¹ însăși a acestui sacrament sunt cuvintele Domnului prin care El lucrează acest sacrament; preotul este cel ce înfăptuiește acest sacrament vorbind în rolul persoanei lui Hristos. Astfel prin puterea acestor cuvinte substanța pâinii se transformă în Trupul lui Hristos și substanța vinului în Sângele Său" (Bulla *Exsultate Deo* din 1439). La întrebarea: "Care este forma sacramentului Euharistiei?" catehismul lui Pius X răspunde: "Forma constă în cuvintele folosite de Iisus Cristos: *Acesta este Trupul Meu; Acesta este Sângele Meu*". Cu totul diferită este învățătura Sfântului Ioan Hrisostom, potrivit căreia Cuvântul Domnului *rostit odată pentru totdeauna (hapax rethenta)* este cel care "realizează desăvârșirea jertfei"⁸², fiindcă acest cuvânt își păstrează pentru totdeauna eficacitatea, ca și cuvântul creator. Repetarea acestor cuvinte de către preot la fiecare Liturghie nu are în sine nici o lucrare nici o "putere" proprie. Fără rugăciunea și prezența Duhului Sfânt, Taina n-ar putea avea loc. Membrii Bisericii Papei care se consideră în căutarea lucrării Duhului Sfânt în săvârșirea sacramentelor nu vor putea niciodată afla răspuns într-o liturghie care golește epicleza de conținutul ei adevărat.

4. Spovedania

De curând, spovedania așa cum a fost ea trăită în Biserica catolică, a fost foarte criticată pentru că, fiind concepută în mod juridic, ea a putut deveni o școală a imoralității, cazuiștii editând cărți care detaliază "circumstanțele agravante" ale păcatelor cunoscute de ei⁸³. Astăzi s-a produs o schimbare evidentă în faptul că la cuvântul "penitență" se adaugă cel de "reconciliere" ca denumire uzuală a acestui sacrament.

Are însă această modificare o semnificație profundă și dovedește ea în Biserica Romano-Catolică o reală dorință de întoarcere la învățătura și practica de-Dumnezeu-purtătorilor Părinți? Ne-o va spune viitorul; *Catehismul* demonstrează însă că, pentru moment, concepțiile de bază ale Bisericii latine au rămas cele ale Conciliului de la Trento. Renovarea aparentă nu este aici decât poleită în aur, nu însă cu aur veritabil, și aceasta din două motive. Primul este că nu poți afla harul "făcând ca și" ortodocșii, ci unindu-te în modul cel mai concret cu Biserica Ortodoxă prin Sfântul Botez. Al doilea este că voința de schimbare riscă să nu fie decât o veleitate și o simplă tentativă de a face mai acceptabil ceea ce Conciliul de la Trento a așezat pe baze false.

Faptul e evident dacă se ia în considerare formula de iertare: "Dumnezeu Tatăl nostru să-ți arate mila Sa; prin moartea și învierea Fiului Său, El a împăcat lumea cu Sine și a trimis Duhul Sfânt spre iertarea păcatelor; prin mijlocirea Bisericii El îți dă iertarea și pacea. *Iar eu îți iert*

⁸¹ Catehismul Conciliului de la Trento: "Forma sacramentului constă din cuvintele ce exprimă efectul produs de aceste sacramente"(cap. 18)

⁸² P.G 49, 380. Acest text completează fericit pe cel citat de Catehism la § 1375.

⁸³ Vezi W.Guettee, *La papauté Heretique*, Paris, 1874, p.200-202.

toate păcatele în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (§ 1449). Preotul latin uzurpă aici îndrăzneț poziția Domnului.

După credința Apostolilor, Dumnezeu singur iartă păcatele ⁸⁴ iar preotul nu se poate substitui Lui. În iconomia pe care Apostolii ne-au transmis-o pentru iertarea greșelilor comise după Botez, mărturisirea păcatelor noastre este cea care ne eliberează de fapt, dar nu prin magie, nici prin simpla formulă de dezlegare. Însăși cuvintele pe care preotul le utilizează în Biserica Ortodoxă, arată o altă înțelegere a Tainei "Cel ce prin proorocul Tău Natan ai dăruit lui David, cel ce s-a pocăit, iertare pentru păcatele lui și ai primit rugăciunea lui Manase pentru pocăința Lui... Cel ce ai lăsat datoria celor datornici și păcătoasei i-ai dăruit iertarea păcateșor ei, Însuși Stăpâne, slăbește, lasă, iartă păcatele, fărădelegile, greșalele cele de voie și cele fără de voie, cele cu știință și cu neștiință, care s-au făcut de robul acesta (roaba aceasta)... Să nu ai nici o teamă pentru păcatele pe care le-ai mărturisit: *harul Sfântului Duh să te ierte în lumea de acum și în cealaltă*. Mergi în pace, în Numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh."

Preotul ortodox nu spune "te iert", pentru că nu el este Duhul Sfânt. Fără prezența Duhului Sfânt, toate Tainele Bisericii se golesc și se transformă în mascaradă sau în abuz de putere din partea clerului. Iertarea păcatelor, îndeosebi, nu este un act exterior care se înfăptuiește în virtutea unei formule. Ea are loc în inima frântă și încrezătoare care plânge, dacă putem spunem așa, la pieptul Domnului. Aici preotul nu acționează *in persona Christi*, pentru că Hristos Însuși este prezent și stă de față.

Departate de a se încrede în om, credinciosul știe când a fost iertat. El nu este nici în incertitudine, nici într-o falsă siguranță bazată pe dezlegarea preotului. Criteriul credinciosului este Duhul Sfânt. Părinții care au experiența Duhului spun că avem siguranța că ne-au fost iertate păcatele atunci când patimile încetează să mai țâșnească în noi ⁸⁵. Din acest motiv se cere trezvie ⁸⁶.

Păcat că autorii *Catehismului* citează o formula "bizantină" alterată la § 1481. De fapt, nici nu puteau cita formula completă pe care am dat-o mai sus pentru că ea dă mărturie clară împotriva lui.

⁸⁴ Mt. 9, 2 și Mc. 2, 5. După Eftimie Zygabenu, zicând paralticului «iertate-ți sunt păcatele», Hristos a arătat că era Dumnezeu: "căci tămăduirea bolilor trupului era rezervată și Sfinților, în vreme ce iertarea păcatelor aparține lui Dumnezeu singur. De aici strigătele cărturarilor" (*Comentar la Matei*, cap. 13).

⁸⁵ "A fost întrebat cineva: când poate cunoaște un om că a primit iertarea păcatelor lui ? Și el a răspuns: când simte în sufletul său că le urăște din adâncul inimii și în faptele sale exterioare se conduce într-un mod opus vechiului său fel de viață. Un astfel de om care a prins ură de păcatul său are încrederea de a fi primit iertarea păcatelor sale datorită mărturiei bune a conștiinței lui pe care a câștigat-o de acum după Cuvântul Apostolului: conștiința care nu e osândită dă mărturie de ea însăși" (Sfântul Isaac Sirul. *Cuvinte ascetice*, 28).

⁸⁶ "Fiecare din noi - zice Sfântul Macarie - trebuie să caute dacă a găsit comoara în acest vas de lut (II Cor. 4, 7), dacă a îmbrăcat porfira Duhului, dacă a văzut pe împăratul și a găsit odihna la el, sau dacă slujește încă în sălaşurile cele mai dinafară. Într-adevăr, sufletul are multe mădulare și o mare adâncime. Păcatul a intrat în el și a pus stăpânire pe toate mădularele lui și pe spațiile inimii sale. Apoi, când omul caută har, acesta vine la el și ia stăpânire, de pildă, două mădulare ale sufletului. Omul neexperimentat, fiind mângâiat de har, își închipuie că, venind acesta, a luat în stăpânire toate mădularele trupului său și că păcatul a fost deznădăcinat. Dar cea mai mare parte e încă în puterea păcatului și doar o parte e în puterea harului. El se înșeală și nu o știe". (*Omiliile duhovnicești* 50,4).

De astfel, nu este oare ceva înșelător în însăși modul în care este introdusă această formulă: "Liturgia bizantină cunoaște mai multe formule de dezlegare, sub formă de cerere [deprecativă], care exprimă în chip admirabil misterul iertării." Înșelătoria stă în faptul că Biserica papei nu consideră deloc suficientă pentru iertarea păcatelor această formulă "rugătoare", adică această rugăciune. Astfel, Conciliul de la Trento spune: "Sfântul Conciliu învață că forma sacramentului pocăinței în care stă cu precădere forța sa, se bazează pe aceste cuvinte ale preotului: Te iert, etc; la care, desigur, Tradiția Sfintei Biserici adaugă, într-un mod vrednic de laudă, anumite rugăciuni, fără ca ele să aibe însă nimic de a face cu esența însăși a formei sacramentului, nici ca ele să fie necesare pentru administrarea lui" ⁸⁷. Deci formula "rugătoare" (adică de rugăciune, de implorare) nu este în realitate deloc necesară pentru autorii *Catehismului*. Rezultă de aici că, pentru ei, ortodocșii nu au o formă corectă a sacramentului, și prin urmare, nici sacrament, nici iertare a păcatelor! ⁸⁸ Elogiul Ortodoxiei ascunde aici condamnarea ei în practică.

Adăugând o formulă cu sens ortodox ("Dumnezeu, Tatăl nostru să-ți arate mila Sa...") la formula declarativă pe care o consideră indispensabilă: "Te iert...", *Catehismul* refuză, deci, să se încreadă în Duhul Sfânt și disimulează, în loc să șteargă, eroarea Conciliului de la Trento care a făcut din iertare un "act juridic" ⁸⁹.

5. Există Taine în afara Bisericii?

A doua consecință inacceptabilă a lui *opus operatum* este că proclamă valabile tainele săvârșite de schismatici sau de eretici, în afara Bisericii.

Aici trebuie relevată o ambiguitate în formulare: "Atunci când un sacrament este celebrat în conformitate cu intenția, Bisericii, puterea lui Cristos și a Duhului său acționează în el și prin el, indiferent de sfințenia personală a slujitorului sacru" (§ 1128). Ce înseamnă de fapt "conform cu intenția Bisericii"? Dacă vrea să însemne: "*având intenția de a face ceea ce vrea Biserica*", formula este, desigur ortodoxă și atunci autorii *Catehismului* ar fi trebuit să spună că Biserica catolică a renunțat la *ex opere operato*. Dacă însă înseamnă: "*având intenția de a face ceea ce face Biserica*" formula revine la teoria scolastică, dar cititorul modern are dreptul la o explicație a acestei teorii la care se referă *Catehismul*. Pentru a o lămuri să cităm decretul papilor, căci ele utilizează această distincție subtilă între "a vrea să faci ceea ce face Biserica" și "a vrea să faci ceea ce vrea să facă Biserica".

⁸⁷ Conciliul de la Trento, sesiunea a 14-a, cap. 3

⁸⁸ Benedict XII condamnă deja formulele rugătoare ca ineficace (decretul din august 1341 asupra armenilor, 40). Punct puțin ridicat în discuțiile ecumenice! Se vorbește aici mult de botez, euharistie și ministeriu, dar de pocăință arareori.

⁸⁹ Conciliul de la Trento. sesiunea a 14-a, canonul 9.

Să vedem răspunsul pe care îl dă Pius IX la 18 decembrie 1872 prin Sfântul Oficiu unui vicar apostolic care îl întrebă dacă botezul administrat de metodiști este valabil, dat fiind că aceștia sunt eretici care spun că botezul nu are nici un efect asupra sufletului. Sfântul Scaun răspunde că problema a fost deja lămurită de papa Benedict XIV care considera valabil botezul conferit de eretici din moment ce sunt respectate formele, indiferent de intențiile săvârșitorului. Este citat apoi cardinalul Bellarmin care spune că decretul Conciliului de la Trento (canon 11, sesiunea 7) nu cere ca preotul să aibă intenția să facă *ceea ce vrea (quod intendit)* Biserica, ci pur și simplu *ceea ce face (quod facit)* Biserica. "De aceea, adaugă Sfântul Scaun, în cap. 2 al operei sale *De baptismo*, nr. 9, Inocențiu IV spune că Botezul făcut de un sarazin este valabil, deși se știe foarte bine că sarazinul nu crede că afundarea în apă ar avea alt efect decât acela de a-l uda pe cel botezat. E de ajuns faptul că el a vrut să *facă ceea ce fac* ceilalți botezători".

În scrisoarea sa *Apostolicae curae et caritatis*, Leon XIII confirmă această doctrină spunând că Biserica nu poate judeca spiritul sau intenția în sine, care este un fapt interior, ci realizarea exterioară a sacramentului: "Când cineva pentru a face și a conferi un sacrament folosește în rânduială și cu seriozitate (*serio ac rite*) materia și forma cerută, se consideră că prin însăși acest fapt el a vrut să facă ceea ce face Biserica. Pe acest principiu se întemeiază doctrina imuabilă (*quae tenet*) că un sacrament este conferit cu adevărat chiar prin intermediul unui eretic sau a unui nebotezat, cu condiția însă ca acesta să respecte ritul catolic".

Aceasta este în orice caz doctrina subiacentă acestei afirmații a autorilor Catehismului: "În caz de necesitate, orice, persoană, chiar nebotezată, poate să boteze dacă are intenția cerută. Intenția cerută este *să vrea să facă ceea ce face* Biserica atunci când botează și să folosească formula baptistmală trinitară" (§ 1256).

E de ajuns să cunoaștem Canoanele Apostolice, baza oricărei organizări a Bisericii Ortodoxe a lui Hristos pentru a respinge această teorie potrivit căreia un botez conferit în schismă sau erezie ar putea fi valabil. "Poruncim ca orice episcop sau preot care a acceptat botezul sau jerta ereticilor, oricare ar fi ei, să fie depus. Căci ce înțelegere poate fi între Hristos și Beliar? Sau ce părtașie are credinciosul cu necredinciosul?" (Canonul 46). Creștinii ortodocși trebuie să atragă atenția ereticilor cu privire la greșelile lor și nu să-i lase să creadă că le acceptă. "Dacă un episcop sau un preot botează din nou pe cineva care a primit un Botez adevărat, sau nu-l botează pe cel ce a fost întinat de botezul necredincioșilor, să fie depus, ca unul ce ia în râs crucea și moartea Domnului și nu știe să deosebească între preoții adevărați și preoții mincinoși". (Canonul 47)

6."Caracterul sacramental"

Noțiunea de *caracter sacramental*, inventată de Augustin în lupta sa împotriva donatiștilor, nu aparține tradiției Bisericii.

"Trei sacramente: Botezul, Confirmarea și Preoția conferă, pe lângă har, un *caracter* sacramental, o «pecete» prin care creștinul participă la preoția lui Cristos și face parte din Biserică în stări sau funcțiuni diferite. Această configurare a lui Hristos și a Bisericii, pe care o realizează Duhul Sfânt este *de neșters*, ea rămâne pentru totdeauna în creștin ca dispunere pozitivă pentru har, ca făgăduință și garanție a ocrotirii divine și ca vocație la cultul divin și la slujirea Bisericii. Aceste sacramente nu pot fi, așadar conferite decât o singură dată" (§§ 1121, 1582).

Că aceste taine nu pot fi repetate este un lucru; că ele dau, *pe lângă* har, adică pe lângă energia dumnezeitoare a Treimii, pe lângă Duhul Sfânt (!), un "caracter", aceasta este o teorie, raționalistă în principiu și falsă prin consecințe.

Harul Botezului, de exemplu rămâne lângă cel botezat care l-a pierdut prin păcat, gata să revină în el dacă se pocăiește. Nici un Sfânt Părinte n-a vorbit aici de un "caracter". Chiar istoricii catolici au recunoscut de altfel acest fapt, Augustin al Hiponei este primul care a inventat noțiunea, pentru a explica într-un mod demonstrativ ceea ce rațiunea umană nu poate înțelege decât acceptând propria sa neputință în fața misterului.

Iar consecința, antitraditională, este că, potrivit acestei doctrine, un preot care părăsește Biserica, rămâne preot, ducând cu sine puterea de a sfinți! E ceea ce rezultă cu claritate din scrisoarea papei Leon XIII pe care am citat-o, unde vorbește de hirotoniile anglicane. Ele nu sunt valabile, zice el, dar de ce ? Pentru ca aceștia au părăsit Biserica? Nu, după părerea lui ! Ci pentru că formula folosită de episcopii lor nu este cea care trebuie să fie ! În consecință, spune Leon XIII, episcopii astfel hirotoniți nu sunt episcopi și, chiar dacă folosesc formula cea bună, nu pot sfinți alți episcopi.

Urmând Apostolilor, Biserica Ortodoxă a socotit întotdeauna că succesiunea apostolică care îl face pe episcop nu rezidă pur și simplu în punerea mâinilor a doi sau trei episcopi, nici în folosirea unei formule, ci în **mărturisirea adevărului**. Același lucru e valabil și pentru hirotonia preotului. Un preot sau un episcop care încetează "de a mai răspândi cu credință cuvântul adevărului" încetează *ipso facto* de a mai fi preot sau episcop. El devine un pseudo-păstor.

A spune că Hristos poate lucra chiar printr-un preot nevrednic e un lucru. A spune însă că pot exista Taine în afara Bisericii este un alt lucru. Prima afirmație înseamnă că rugăciunea întregii Biserici este deasupra preotului singur, și de aceea ea este adevărată. A doua afirmație atribuie Tainelor o eficacitate prin ele însele, independent de Adevăr, de Trupul Adevărului care este Biserica lui Hristos. Or *Catehismul* declară că: "A lega eficacitatea numai de materializarea rugăciunilor sau a semnelor sacramentale în afara dispoziției interioare pe care acestea le pretind,

înseamnă a cădea în superstiție" (§ 2111) Biserica Ortodoxă consideră ca ținând de aceeași superstiție faptul de a crede în eficacitatea unei formule în sine. Sfinții Firmilian și Atanasie cel Mare spun că însăși numele preasfinte ale celor trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt goale și fără efect în gura unui eretic.

7. "Riturile transmise în taină"

Biserica catolică a condamnat în trecut practicile ortodoxe. Studiul istoriei, care s-a dezvoltat începând din secolul al XVII-lea, și ceea ce s-a numit "teologia pozitivă" au permis Occidentului să-și dea seama că în toate punctele aflate în litigiu ortodoxiei au rămas fideli vechii tradiții apostolice. De aceea, Catehismul recunoaște că Biserica Ortodoxă stă în adevăr atunci când botează prin întreta cufundare (§ 1239), când, îngăduie preotului să facă în mod obișnuit Mirungerea (§§ 1290, 1292, 1312), când îi împărtășește pe copii mici (§§ 1233,1244), când îi împărtășește pe credincioși deopotrivă cu Trupul și Sângele Domnului (§ 1390). Totuși, același *Catehism* menține însă ca legitime și practicile latine. Să remarcăm, însă, că argumentele Catehismului sunt slabe și contradictorii:

a) "Botezul se săvârșește în modul cel mai semnificativ prin întreta scufundare în apa baptilmală. Dar încă din antichitate el poate fi conferit și turnând apa de trei ori pe capul candidatului" (§ 1239). Nu înseamnă aceasta a mărturisi că Occidentul a generalizat o *iconomie*, o acomodare, un pogorământ, și că, deci, el posedă un rit mai puțin semnificativ ? ⁹⁰

b) Dacă "în primele secole, Confirmățiunea constituie în general o unică celebrare împreună cu Botezul, formând împreună cu acesta, după expresia Sfântului Ciprian, un «sacrament dublu»" (§ 1290) și dacă "practica Bisericilor orientale"⁹¹ subliniază mai mult unitatea inițierii creștine" (§ 1292, cf. § 1312), nu trebuie atunci ca Papa să abroge anatema Conciliului de la Trento: "Dacă cineva spune că slujitorul ordinar al Sfintei Confirmări nu este numai episcopul, ci orice simplu preot, să fie anatema" (sesiunea 7, canon 3 cu privire la Confirmare ⁹²) ?

c) "Bisericile orientale păstrează o conștiință vie a unității inițierii creștine, dând Sfânta Împărtășanie tuturor noilor botezați și confirmați, chiar și copiilor, amintindu-și de cuvintele Domnului: «Lăsați copiii să vină la mine și nu-i opriți» (Mc. 10, 14). Biserica latină, care rezervă accesul la Sfânta Împărtășanie celor care au atins vârsta rațiunii exprimă deschiderea

⁹⁰ Să precizăm că nu e singura diferență de ritual care face pentru Biserica Ortodoxă ineficace botezul latinilor. Înainte de toate e absența credinței drepte. Într-adevăr, potrivit canonului 47 apostolic nici o taină săvârșită de un eretic (adică de un ne-ortodox) nu poate fi validă, chiar dacă ar urma ritualul ortodox. Uzul stropirii e o manifestare suplimentară a îndepărtării franco-latinilor în raport cu tradiția. Să precizăm de asemenea că Sfântul Vasile numește în tratatul său *Despre Sfântul Duh* "dogmă" tradiția primită de a boteza prin întreta cufundare. În acest tratat el definește "dogma" ca o instrucțiune "predată în taină". Pentru Părinții Ortodocși forma însăși a Botezului urcă la Sfinții Apostoli și este de instituție divină.

⁹¹ Adică practica ce constă în a face ca preotul să administreze confirmarea (Mirungerea).

⁹² Anatemă pe care Catehismul o disimulează dar nu o anulează (§ 1313, § 1318).

Botezului spre Euharistie apropiind de altar copilul nou botezat pentru rugăciunea Tatăl Nostru" (§ 1244). În mod ciudat, autorii *Catehismului* recunosc aici că Biserica Ortodoxă a rămas credincioasă cuvântului Domnului în timp ce Biserica latină nu și-a adus aminte de același cuvânt și a înlocuit practica Ortodoxă printr-un rit de substituție săvârșit la botez. Până la vârsta de șapte ani copiii ar fi, deci, împiedicați să se apropie de Hristos, în ciuda poruncii divine pe care de partea lor ortodocșii nu se cred îndreptățiți să o încalce ⁹³.

d) "Datorită prezenței sacramentale a lui Cristos în fiecare dintre specii, împărtășirea numai cu o singură specie, a pâinii; permite să se primească întregul rod de har al Euharistiei. Din motive pastorale, acest mod de împărtășire a fost stabilit în mod legitim drept cel mai obișnuit în ritul latin. Totuși, «Sfânta Împărtășanie își realizează mai deplin forma sa de semn când se dă sub ambele specii. Căci, sub această formă, semnul ospățului euharistic este pus în lumină mai deplin». Aceasta este forma obișnuită de împărtășire în riturile orientale" (§ 1390). Deși *Catehismul* se servește de un vocabular neortodox ("specie", "realizează forma sa de semn"), el recunoaște aici caracterul bine întemeiat al ritului ortodox. Să adăugăm asupra acestui punct: Biserica Ortodoxă urmează pur și simplu porunca dată de Mântuitorul Însuși: "Beți dintru acesta toți" (Mt. 26, 27-28). Împotriva acestei porunci divine *Catehismul* spune că și cealaltă modalitate de împărtășire a fost stabilită "în mod legitim". În ce anume este legitimă? "Cu ce drept poate pretinde un teolog că este suficientă participarea la Trup, când Iisus Hristos a stabilit și participarea la Sânge? Cu ce drept decide el că sacramentul este complet atunci când nu se împlinește decât jumătate din ceea ce a stabilit Iisus Hristos ⁹⁴ ?"

8. Poate o teorie a sacramentelor întemeia ecumenismul ?

Teoria augustiniană a sacramentelor întemeiază în Catehism o unitate problematică a sectelor și ereziilor cu Biserica. "Botezul constituie fundamentul comunii între toți creștinii, chiar și cu cei ce nu sunt încă în deplină comuniune cu Biserica catolică" (§ 1271).

Această doctrină este repetată de mai multe ori în legătură cu Botezul, iar mai apoi, pentru Biserica Ortodoxă, în legătură cu Preoția și Euharistia. "Bisericile orientale ⁹⁵ care nu se află comuniune deplină cu Biserica catolică celebrează Euharistia cu mare dragoste. «Aceste Biserici, deși separate au, sacrameinte adevărate și mai cu seamă, în virtutea succesiunii apostolice, au Preoție și Euharistie care le unesc intim cu noi».

⁹³ În Biserica Occidentului interdicția de a se cumineca privitoare la copii nu datează decât din secolul al XII-lea. Înainte se credea că împărtășania e necesară copiilor pentru a dezvolta în ei viața în Hristos, cum dă mărturie Sfântul Inocențiu I, papă al Romei (*Epistola* 26).

⁹⁴ W. Guettee, *La Papaute Heretique*, p.179.

⁹⁵ Vorbind aici de Biserici orientale la plural, autorii catehismului a) își manifestă opoziția față de Biserica Ortodoxă care în esența ei este una; b) o grupează alături de ereziile nestoriană și monofizită; c) se declară astfel uniți sacramental cu însăși aceste erezii.

O anumită comuniune *in sacris*, și deci în Euharistie, este «nu numai posibilă ci chiar recomandată, atunci când există împrejurări favorabile și cu aprobarea autorității bisericești» (§ 1399).

Care este natura acestei uniri?

În primul rând, ea are ceea ce s-ar putea numi o "moștenire încărcată". Într-adevăr, potrivit doctrinei augustinie pure, nu este nici o îndoială că "sacramentele" celor care separat de Biserică sunt valabile ca "sacramente"; totuși acest fapt nu-i face mai puțin vinovați pe cei ce le administrează și care comit un fel de sacrilegiu. "Pe cei pe care ei îi botează donaștii îi vindecă de rana idolatriei și a necredinței, dar le produc o rană încă și mai gravă, cea a schismei" ⁹⁶. În virtutea acestei doctrine, au fost persecutați protestanții în secolele al XVI-lea și al XVII-lea; deoarece botezul lor era socotit valabil, se considera indispensabil ca ei să fie integrați chiar prin forță în Biserica Romano-Catolică spre a fi mântuiți. Acesta a fost argumentul persecutorilor. E limpede că în *Catehism* nu se ajunge la această concluzie; totuși subzistând doctrina de bază, ar putea exista temerea că cineva o va putea face cândva, așa cum au făcut de altfel majoritatea catolicilor francezi în secolul al XVII-lea (Bossuet, Arnauld, Thomassin, etc): "«Numai prin Biserica catolică a lui Cristos care este instrumentul general de mântuire poate fi dobândită toată plinătatea mijloacelor de mântuire. Credința noastră este că Domnul a încredințat numai Colegiului apostolic în frunte cu Petru toate bogățiile Noului Legământ, pentru a constitui pe pământ Trupul unic lui Cristos; căruia trebuie să-i fie pe deplin încorporați toți acei care aparțin deja în vreun fel Poporului lui Dumnezeu»" (§ 816). Trebuie!

În al doilea rând, această unitate este paradoxală. Iată cum o descrie Catehismul: "Cu aceia care, botezați fiind, poartă numele de creștini dar nu mărturisesc întreaga credință sau nu păstrează unitatea comuniunii sub conducerea succesului lui Petru, Biserica se știe unită din mai multe puncte de vedere" (§ 838). "Îndreptați prin credința primită la Botez, încorporați lui Cristos, ei poartă pe drept numele de creștini, iar fiii Bisericii catolice îi recunosc pe bună dreptate ca frați în Domnul". (§ 818). Această unitate atinge punctul maxim cu "Bisericile orientale": "Aceste Biserici, deși despărțite, au sacramente adevărate - și mai ales, în virtutea succesiunii apostolice, au Preoție și Euharistie - care le unesc intim cu noi" (§ 1399). Or, ce legătură mai strânsă și mai veșnică există decât Trupul și Sângele lui Hristos? Dacă o asemenea legătură între Biserica catolică și Biserica Ortodoxă ar exista, atunci cu siguranță n-ar mai trebui căutată alta! Paradoxul este, deci, de a pretinde în același timp că această legătură există și că unitatea nu este totuși perfectă. Ce mai poate lipsi? Cu Bisericile ortodoxe această comuniune este atât de profundă "încât numai foarte puțin lipsește ca ea să-și atingă plenitudinea care să permită o celebrare comună a

⁹⁶ Augustin, *De baptismo* în: *Traites antidonatistes* 2, Bibliotheque Augustinienne 29, Paris 1964, p.83. Schismă, adică separarea de Biserică, e definită de Catehism cu referire la papă. "Schisma e refuzul supunerii față de Suveranul Pontif sau de comuniune cu membrii Bisericii care-i sunt supuși" (§ 2089).

Euharistiei Domnului" (§ 838). Oare recunoașterea papei este ceea ce lipsește ? Este papa deasupra Trupului și Sângelui lui Hristos ? Va putea el desăvârși o unitate pe care Domnul n-a putut-o face deplină prin Trupul și Sângele Său? Nu este oare ceva blasfemiator în această concepție?⁹⁷

În al treilea rând, această unitate nu există decât în imaginație. De fapt, când doi se unesc, există un al treilea termen prin care ei se unesc. Care este aici acest al treilea termen? "Sacramentele"? Dar tocmai am demonstrat îndeajuns că doctrina despre "sacramente" a Bisericii latine diferă total de cea Bisericii Ortodoxe. Ortodocșii nu recunosc existența Tainei în afara Bisericii Ortodoxe. Atunci cum mai poate fi numită "profundă" o comuniune presupusă cu niște oameni care nici n-au auzit vorbindu-se de ea?

Astfel înțeleasă, ideea augustiniană potrivit căreia "sacramentele fac Biserica" (§ 1118) apare, deci, ca un neadevăr "Sabatul a fost făcut pentru om și nu omul pentru sabbat" (Mc. 2, 27). Categoriile de "formă" și de "materie", noțiunile de "caracter *de opus operatum*, de "transsubstanțiere", "sacramente" "sacramentalii" nu au nici o existență evanghelică, apostolică ori patristică și conduc la însăși negarea Bisericii. Poarta de intrare în aceasta este Adevărul, Hristos, nu manipularea un ceremonii lipsite de autenticitate.

⁹⁷ *Catehismul* vorbește de "elemente de sfințire". Dacă există elemente de sfințire, adică de îndumnezeire în afara Bisericii catolice, se poate spune că Roma nu mai e în Roma și că apelurile de a reintra în unitatea scaunului papal nu mai servesc la nimic!

IV

ICONOMIA MÂNTUIRII NOASTRE

Iconomia mântuirii noastre începe odată cu Creația. Învățătura pe care Părinții cu mintea lor curată au citit-o în Scriptură este aceea că Dumnezeu nu este în nici un caz autorul răului. Din nefericire, această învățătură e obscurizată în Catehism.

I. Ezitări cu privire la originea răului

Biserica Ortodoxă ne învată că Dumnezeu a creat lumea din iubire și că nu a creat răul. La întrebarea "de unde vine răul", pusă de *Catehism* la §§ 284, 309 și 385, Părinții dau un singur răspuns: "Nu cunoaștem nimic rău prin ființă, nici vreo altă obârșie a răului decât îndepărtarea comisă de ființele raționale atunci când folosesc rău stăpânirea liberă asupra lor înșile pe care le-a dat-o Dumnezeu" ⁹⁸.

După Sfântul Vasile, răul fizic nu este decât remediul răului moral: "Dumnezeu are grijă de relele colective" ⁹⁹, iar după Sfântul Ieronim: "Ceea ce este socotit drept o pedeapsă se descoperă de fapt a fi un remediu" ¹⁰⁰, și așa grăiesc toți Sfinții.

Catehismul spune la § 295 că "Dumnezeu a creat lumea prin înțelepciunea și iubirea Sa", la § 299 că "Biserica a fost nevoită de multe ori să apere bunătatea creației, inclusiv a lumii materiale", iar la § 311 că "Dumnezeu nu este în nici un fel - nici direct nici indirect - cauza răului moral", dar uită apoi această învățătură și face din Dumnezeu autorul răului fizic și al răului moral:

a) La § 310: "De ce n-a creat Dumnezeu o lume atât de desăvârșită încât să nu poată exista în ea nici un rău? Cu puterea Sa infinită, Dumnezeu ar fi putut oricând crea ceva mai bun. Totuși, în înțelepciunea și bunătatea sa nesfârșită, Dumnezeu a voit în mod liber să creeze o lume «în mers» spre desăvârșirea ei finală. În planul lui Dumnezeu, această devenire cuprinde alături de apariția anumitor ființe, dispariția altora, alături de lucrul cel mai desăvârșit și pe cel mai puțin perfect, alături de creații ale firii și distrugerii. Așadar, alături de binele fizic există și răul fizic, atâta vreme cât creația nu și-a atins perfecțiunea". Adică, Dumnezeu este

⁹⁸ Sfântul Grigorie Palama, *Mărturisire de credință*, P.G. 151, 766.

⁹⁹ *Omilie că Dumnezeu nu este autorul răului*.

¹⁰⁰ *La Iezechiel*, 1.

responsabil de răul fizic, pentru că n-a vrut să creeze o lume în care totul să fie perfect deși aceasta îi era cu putința.

Niciodată Biblia nici Părinții nu au spus așa ceva. Creația și-a atins perfecțiunea în ziua în care a ieșit din mâna Domnului. Omul este cel care păcătuiind a antrenat-o în căderea sa. Prezența păcatului în lume nu ne îngăduie s-o vedem așa cum a fost creată. De aceea, dacă nu este luminată de Dumnezeu, gândirea umană este incapabilă să asocieze perfecțiunea și calea spre ea, perfecțiunea și ierarhia. Îl vom cita, deci pe Sfântul Ioan Hrisostom, ale cărui discursuri asupra Providenței contrazic această falsă idee a *răului fizic* dezvoltată de *Catehism*. "Vrând să înlăture orice curiozitate imprudentă din partea celor care mai apoi trebuiau să se bucure de creație, Moise a declarat și a spus că Dumnezeu a văzut aceste lucruri, le-a lăudat și a hotărât că ele erau bune, și nu doar bune, ci «bune foarte»"(4, 9).

b) La § 412 *Catehismul* întreabă: "de ce Dumnezeu nu l-a împiedicat pe primul om să păcătuiască?" și răspunde că "nimic nu se opune ideii ca *natura umană* să fi fost destinată unui scop mult mai înalt după păcat" (Toma d'Aquino).

Că Dumnezeu poate să facă din rău bine este un lucru pe care și noi îl mărturisim; dar ideea că binele naturii umane compensează nefericirea veșnică a celor osândiți (damnați) sună straniu. A spune că, acționând astfel, Dumnezeu l-a lăsat pe om să păcătuiască pentru a scoate din aceasta un bine mai mare înseamnă a mărturisi că El a acționat exact așa cum o dezaprobă (*Catehismul*: "Niciodată nu este îngăduit să se facă rău ca să urmeze bine" (§ 1789, § 1756). Căci a lăsa să se producă un rău pe care l-ai putea împiedica înseamnă a-l face.

Răspunsul Părinților la această dilemă e acela că Dumnezeu și-a limitat atotputernicia pentru a-l lăsa pe om liber. *Catehismul* pare să mărturisească același lucru la § 311 unde spune că Dumnezeu îngăduie păcatul "respectând libertatea creaturii Lui", dar la § 308 face ca această expresie să-și piardă orice sens și Îl face pe Dumnezeu cu totul odios: "Dumnezeu acționează în toată acțiunea creaturilor Sale. El este cauza primă care acționează în și prin cauzele secunde: «Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează întru voi și ca să voiți și ca să săvârșiți, după a Lui bunăvoință» (Fil. 2, 13)". Acest totalitarism metafizic este respins de Sfântul Ioan Hrisostom interpret fidel al cuvintelor Apostolului Pavel: "Dacă Dumnezeu lucrează în noi chiar și voința, fără nici o conlucrare din partea noastră, de ce atunci Sfântul Pavel ne mai îndeamnă să voim? Dacă Dumnezeu face toată voința noastră, atunci n-ai dreptate, o mare Apostole, să ne spui: ați ascultat, căci nu noi ascultăm; în zadar adaugi: cu frică și cutremur, totul e de la Dumnezeu! - Apostolul însă va răspunde: nu în acest sens v-am spus că «Dumnezeu lucrează în noi și de a voi și de a săvârși»; n-am vrut decât să potolesc neliniștea voastră. Dacă vreți aceasta, Dumnezeu va lucra în voi și de a voi.... Când Apostolul proclamă că Dumnezeu lucrează în noi însăși faptul de a voi, el nu înțelege să ne lipsească de libertatea noastră, ci ne

arată că făcând binele câștigăm și mai mult înclinația de a voi bine. Căci, așa cum făcând înveți să faci, așa și nefăcând te dezveți să mai faci... «După a Lui bunăvoință», zice Sfântul Pavel, adică după iubirea voastră, după grija voastră de a-I plăcea și de a face lucrurile ce-I plac și care sunt în armonie cu Legea Lui cea sfântă... Vedeți deci, că Pavel nu nimicește aici libertatea noastră" ¹⁰¹.

2. Păcatul originar

Domnul a venit ca să ne mântuie de diavol, de păcat și de moarte, spun Părinții. Or *Catehismul*, pe urmele lui Augustin și a Conciliului de la Trento, denaturează noțiunea de mântuire schimbând-o pe cea de păcat ¹⁰².

a) Moartea, pedeapsa pentru neascultarea lui Adam

"Deși omul avea o natură muritoare, Dumnezeu îl destina să nu moară" (§ 1008). Potrivit *Catehismului*, omul se afla într-o stare de "sfînțenie și dreptate originară", de "participare la viața divină" definită ca "armonie interioară a persoanei umane", armonie a primului cuplu, armonie între el și creație și conlucrare cu Dumnezeu în desăvârșirea creației văzute (§ 375 la 379).

Părinții nu interpretează Biblia în termeni de "sfînțenie și dreptate originară". După ei, omul a fost creat cu un scop precis: îndumnezeirea pe care n-o avea deci la început, tot așa cum nu avea nici o "natură muritoare" (§ 1008). "Dacă de la început Creatorul l-ar fi făcut nemuritor, atunci l-ar fi făcut Dumnezeu. Dacă l-ar fi făcut muritor, atunci El ar fi fost cauza morții lui. Adam era, deci, numai capabil de a fi sau una sau alta. Dacă lua calea nemuririi, el dobânda nemurirea și devenea Dumnezeu. În cazul contrar, era el însuși autorul propriei sale morți. Ceea ce Adam a pierdut prin neascultarea sa Dumnezeu îi redă în marea Lui milostivire ¹⁰³. Omul a fost creat într-o stare intermediară, nu numai pentru a desăvârși creația văzută, ci pentru a se desăvârși pe sine însuși iubindu-L pe Dumnezeu și pe aproapele. Căderea n-a fost pur și simplu o pierdere a "dreptății originare" și a bunurilor raiului, ci o deturnare a sa de la scopul lui inițial.

Catehismul scrie: "În fine, consecința vestită în mod, explicit pentru ipoteza neascultării se va înlăptui: omul "se va întoarce în țărâna din care a fost luat" (Fac.3, 19). Moartea își face intrarea în istoria umanității (§ 400).

¹⁰¹ *Comentar la Epistola către Filipeni*, Omilia 1.

¹⁰² Doctrina clasică a Bisericii catolice este cea care a fost exprimată de Augustin al Hipponiei cu prilejul respingerii ereziei lui Pelagie, mai cu seamă în tratatele sale *Despre darul Perseverării*, *Despre predestinarea Sfinților*, *Despre corupțiune și har*. De aici vine concepția "păcatului originar" ca o ofensă adusă lui Dumnezeu (*Catehismul* acceptă această definiție, § 1850) care face natura umană purtătoare a unei culpabilități ereditare ca urmare a căreia întreaga umanitate devine o *massa damnată o massa perditionis*: "Nu printr-o nedreptate, ci printr-o sentință dreaptă păcatul unuia a atras osânda tuturor" (*Despre darul perseverării* VIII, 6).

¹⁰³ Teofil al Antiohiei, *Către Autolyc*, II, 27; II, 24.

Ce înseamnă această formulă: "Consecința vestită în mod explicit"? Așa cum ne invită notele 273 și 277 de la pag. 95, să ne raportăm deci la Conciliul de la Trento: "Dacă cineva nu mărturisește că primul om, Adam, călcând în rai porunca divină, a pierdut deîndată sfințenia și dreptatea în care a fost așezat și și-a atras prin această încălcare vinovată mânia și furia lui Dumnezeu și, prin urmare, moartea cu care Dumnezeu îl amenințase mai înainte și, odată cu ea, robia sub puterea celui care de atunci a avut împărăția morții, adică a demonului, și că prin acest păcat Adam a suferit o stricăre a întregii sale ființe, trup și suflet, să fie anatema" (Sesiunea V, canonul 1). În ciuda Cărții Înțelepciunii care spune pe bună dreptate că Dumnezeu nu a făcut moartea (§ 413), *Catehismul* admite această doctrină antipatristică a mâniei lui Dumnezeu, deoarece pentru el moartea este una din "consecințele dramatice" (§ 399) ale pierderii "dreptății originale" (§ 400), cum învață Augustin: "Moartea nu poate fi o pedeapsă legitimă decât în măsura în care este consecința păcatului" ¹⁰⁴. Doctrină repetată la § 1008, care continuă să folosească termenul neutru de "consecință", și la § 602: "Păcatele oamenilor, care sunt urmare a păcatului originar, sunt sancționate prin moarte".

Părinții au o cu totul altă viziune asupra morții și a raporturilor dintre Dumnezeu și om. Că Dumnezeu n-a privit niciodată pe om cu furie este evident pentru toți și e de ajuns să cităm Liturgia Sfântului Vasile care după ce povestește neascultarea omului continuă: "Dar Tu Dumnezeule Bun, nu Te-ai întors pentru totdeauna de la zidirea Ta și n-ai părăsit lucrul mâinilor Tale, ci în nenumărate feluri l-ai cercetat pe el". Pentru cugetul curat al Părinților, moartea nu este această "consecință dramatică" cum apare în *Catehism*: "Dumnezeu nu a făcut moartea. Noi prin aplecările cele rele am atras-o asupra noastră. Fără îndoială, Dumnezeu n-a împiedicat destrămarea: scopul Lui în aceasta a fost să ne apere de o boală nemuritoare" ¹⁰⁵. Dumnezeu a îngăduit moartea, separarea trupului de suflet pentru ca răul real, care e separarea Dumnezeu, să nu devină veșnic.

"Iată de ce omul se întoarce în țărână, descompunându-se ca un vas de lut, pentru ca odată scăpat de necurăția pe care o ascunde în sine acum, să fie restaurat prin înviere în starea sa de la început" spune Sfântul Grigorie al Nyssei ¹⁰⁶. Moartea este pentru om un remediu. Ea îl purifică. De aceea, moartea vine din bunătatea iar nu din mânia lui Dumnezeu. Găsim această învățătură și la Teofil al Antiohiei ¹⁰⁷, la Irineu al Lyonului ¹⁰⁸ la Metodie ¹⁰⁹, și la mulți alți Sfinți Părinți. Toți credincioșii

¹⁰⁴ *Opus imperfectum contra Julianum*.

¹⁰⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilie că Dumnezeu nu e autorul relelor*, 7.

¹⁰⁶ *Marele Cuvânt catehetic* 8, 3. Același autor dă această interpretare "hainelor de piele" pe care Dumnezeu le dă lui Adam și Evei după cădere (Fac.3,21) "Condiția muritoare rezervată până atunci naturii lipsite de rațiune a fost de acum aplicată oamenilor de Medicul care îngrijea de dispoziția noastră spre rău, ca o formă de grijă prevăzătoare fără a fi destinată de El să rămână în veșnicie. Într-adevăr, haina face parte din lucrurile exterioare care ocazional își oferă utilitatea lor trupului fără a fi însă inerente naturii acestuia" (*ibid.*8,4).

¹⁰⁷ *Către Autolyc II*, 26.

¹⁰⁸ *Contra ereziilor III*, 23, 6.

ortodocși o cunosc prea bine, pentru că ea ne umple de nădejde rugăciunile: "Doamne Dumnezeu Nostru Care cu înțelepciunea Ta cea negrăită l-ai făcut pe om din țărână și i-ai dat chip și frumusețe, Care l-ai împodobit ca pe un bun ceresc și de mare preț ca să fie lauda și podoaba slavei și Împărăției Tale făcându-l după chipul și asemănarea Ta. Apoi, când a călcat porunca pe care i-ai dat-o și a stricat chipul Tău în loc să-l păzească, pentru ca răul să nu se facă veșnic, ai poruncit în iubirea Ta de oameni această desfacere și ai vrut, Dumnezeule al duhurilor, ca această legătură negrăită să se rupă prin hotărârea Ta dumnezeiască... Da, Stăpâne Doamne Dumnezeule, ascultă-mă în acest ceas pe mine păcătosul și nevrednicul robul Tău aici de față la această durere cu anevoie de îndurat și la această amarnică boală care-l ține, și fă-l să se odihnească acolo unde sunt duhurile dreptilor"¹¹⁰. Această nădejde că adevăratul ei sens "pedepsei" suferite de Adam pentru călcarea sa, dovedind că și atunci când creatura sa își atrage asupra ei o pedeapsă pentru greșeala ei, Dumnezeu rămâne plin de dragoste față de ea.

b) Transmiterea păcatului originar

Catehismul întreabă la § 404 "cum a devenit păcatul lui Adam păcatul tuturor urmașilor săi?" și răspunde citându-l pe Toma d'Aquino: "Întregul neam omenesc este în Adam ca «un singur trup al unui singur om». Păcatul originar se transmite «prin înmulțire» întregii umanități. Aceasta face ca și pruncii să aibă nevoie de botez «pentru iertarea păcatelor»" (§ 403).

Această teorie a transmiterii "păcatului originar" prin naștere este incompatibilă cu bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu. Niciodată Părinții nu au propovăduit o astfel de învățătură care spune că toți oamenii se nasc "în greșeală" și sunt pasibili de pedeapsă pentru un păcat pe care numai strămoșul lor l-a comis. "Să știți, spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, că sufletul n-a păcătuț deloc înainte de a intra în această lume. Am venit în lume fără păcat și păcătuim prin voia noastră liberă" (Cateheze 4, 19).

Inventată - *Catehismul* zice "precizată" (§ 406) - de Augustin al Hipponei, doctrina păcatului originar se întemeiază în principal pe textul Sfântului Pavel, Romani 5, 12, pe care acesta îl înțelegea astfel: "Așa cum printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, tot așa și moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care toți au păcătuț..." Astfel tradus și interpretat, acest text a servit de justificare Conciliului de la Trento: "Dacă cineva susține că încălcarea lui Adam nu i-a dăunat decât lui însuși, nu și posterității lui; și că el a pierdut numai pentru sine și nu și pentru noi dreptatea și sfințenia pe care le-a primit; sau că, înțepându-se el însuși prin păcatul neascultării nu a transmis neamului omenesc decât

¹⁰⁹ *Despre înviere I*, 36, 2 și passim.

¹¹⁰ Extras din rugăciunea pentru cei ce agonizează ("la ieșirea cu greu a sufletului") ce se află în toate *Molitelnicele* ortodoxe.

moartea sufletului, să fie anatema. Căci acesta îl contrazice pe față pe Apostolul care zice *că păcatul a intrat în lume printr-un singur om și moartea prin păcat și că astfel, moartea a trecut la toți oamenii, toți păcătuiind, într-unul singur*" (Conciliul de la Trento, sesiunea 5-a, canonul 2, la care trimite *Catehismul* în notele 273 și 276 de la pag. 95 și 279 de la pag. 96). Este însă cu neputință să interpretăm textul original grec al Apostolului Pavel cum o face Augustin iar Părinții nu i-au dat niciodată interpretarea acestuia ¹¹¹.

Textele citate la § 402 - Romani 5, 19 și Romani 5, 12 - sunt explicate astfel de Sfântul Ioan Hrisostom: "Ce înseamnă cuvintele «prin aceea că toți au păcătuit»? Ele înseamnă că urmare a căderii lui Adam, chiar și cei ce n-au mâncat din rodul pomului raiului au devenit muritori.... Textul «precum prin neascultarea unuia s-au făcut păcătoși cei mulți» ridică o gravă problemă... Ce vrea să spună cuvântul «păcătoși»? Cred că el trebuie să fie tradus prin osândiți la chin și la moarte". (*Omiliile la Epistola către Romani* 10, 1-3). Noi suntem vinovați de propriile noastre păcate și păcătuiim ca Adam, nu însă în Adam. Ceea ce Adam a transmis urmașilor săi este o slăbiciune, o boală nu o greșală; și demonii profită de această slăbiciune, de firea noastră muritoare, ca să ne facă să păcătuiim. Sfântul Iustin scrie în al său *Dialog cu Tryphon* astfel: "Isus a primit să fie răstignit pentru neamul omenesc care, în urma lui Adam, a căzut în puterea morții și în greșeala șarpelui, fiecare făcând răul prin propria lui greșeală". (88, 4). Clement Alexandrinul spune: "Suntem supuși păcatului lui Adam după asemănarea păcatului" (*Schițe* la epistola lui Iuda) și: "Același ispitor care odinioară a dus-o pe Eva la moarte îi duce acolo și pe ceilalți oameni". (*Îndemn către greci* 1,7,6). Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește de părtășia noastră la Adam de la care moștenim moartea (*Cuvântarea* 33, 9), nu greșeala.

Deci textul înseamnă: "Printr-un singur om moartea a intrat în lume și prin păcat moartea, *pentru* că toți au păcătuit". Sfântul Patriarh Fotie propune această interpretare în cel de-al 84-lea răspuns către Amfilohie, unde scrie: "Sensul însuși al pasajului arăta că *eph'o* trebuie luat într-un sens cauzal". El spune de fapt că, păcătuiind Adam și fiind apoi osândit la moarte, neamul ieșit din el a fost de asemenea osândit la moarte, dar nu pentru nimic, nici pentru vreun motiv nechibzuit, ci *eph'o pantes hemarton*, adică pentru că toți au păcătuit ca și strămoșul lor. Aceasta i-a făcut să împărtășească pedeapsa lui, căci comunitatea de acțiune a antrenat comunitatea de osândă" ¹¹².

¹¹¹ Toți interpreții o recunosc astăzi. În articolul: "*Peche originel*", din *Le Dictionnaire de Theologie Catholique* op. cit. col.308, scrie: "...exegeții catolici cei mai autorizați cred astăzi că *eph o* nu poate însemna "în care", ci "pentru că". "Noi nu-l facem pe Pavel spună că toți oamenii au păcătuit în Adam. Formula poate fi foarte teologică și-i furnizează oarecum modelul zicând că "toți mor în Adam", dar ea nu este de la el și nu trebuie să ne gândim să traducem textul grec, nici măcar cel latin prin "în care toți au păcătuit" (F. Prat. *La theologie de S.Paul*, 1, p. 258).

¹¹² *Amphilochia* 84; P.G. 101, 553-556. Ediție critică de B. Laourdas și L.G Westernik, *Photii... Epistulae et Amphilachia*, vol. 2, epist. 152, Teubner, Leipzig, 1984.

Deși citează textul Sfântului Pavel în traducerea inspirată din Sfântul Fotie (§ 402), autorii Catehismului se referă totuși la Conciliul de la Trento care, așa cum am văzut, se sprijinea pe un *contrasens* și consideră drept exegeză autorizată a acestui pasaj canonul mai sus citat (nota 273 de la pag. 95) ! Să înțeleagă cine poate!

Iată cum se exprima în legătură cu acest subiect Sfântul Chiril al Alexandriei: "Cum au păcătuit toți în Adam? Prin ce anume păcatele acestuia ne privesc pe noi? Cum noi toți, chiar și cei care nu sunt încă născuți, am fost osândiți odată cu el? Și asta deși Dumnezeu a spus că părinții nu vor muri din cauza copiilor nici copiii din cauza părinților: «Sufletul care va păcătui, acela va muri». (Deut. 24, 16) Nu sufletul care a păcătuit trebuie să moară?... Noi ne-am atras pedeapsa lui Adam pentru că am imitat cu toții încălcarea sa și în acest sens toți au păcătuit... Iată, deci, cum am devenit păcătoși ca urmare a greșelii comise de protopărintele nostru... Când acesta n-a ascultat și a fost osândit la legea stricăciunii voințele necurate au intrat în natura sa și legea membrilor și-a făcut apariția în noi. Boala păcatului a pus stăpânire pe natura noastră ca urmare a greșelii lui Adam. Mulți au devenit păcătoși, nu pentru că au păcătuit împreună cu Adam, ci pentru că au aceeași natură cu Adam, adică o natură aflată sub legea păcatului" (*Comentariu la Epistola către Romani*, 5).

Aceasta este învățătura Bisericii Ortodoxe cu privire la păcatul strămoșilor. Ceea ce Adam a transmis urmașilor săi este o natură bolnavă și slăbită, nu o "absență de dreptate" și o "culpabilitate" ce merita o pedeapsă. Cultul ortodox mărturisește cu claritate acest adevăr care face parte din conștiința Bisericii: "Tu ești Dumnezeul nostru Care prin apă și prin Duh ai înnoit nouă firea cea slăbită prin păcat" ¹¹³.

Dar de ce botează ortodocșii pruncii?

"Deși mulți cred că darul (Botezului), spune Sfântul Ioan Hrisostom, nu cuprinde decât iertarea păcatelor, noi am socotit până la zece cinstirile conferite de acesta. De aceea îi botezăm chiar și pe prunci, deși ei nu au păcate, pentru ca să le fie adăugată dreptatea, înfierea, moștenirea, harul de a fi frați și mădulare lui Hristos și de a se face sălașuri Duhului Sfânt" ¹¹⁴.

Trebuie notat aici un lucru la care merită să mediteze toți cei interesați de evoluția Bisericii Romano-Catolice și de dialogul dintre catolici și ortodocși. După cum se știe, potrivit augustinismului celui mai strict, sufletele copiilor morți nebotezați merg în iad. În scrisoarea sa către Vitalus, Augustin scria că moartea acestor micuți survenind uneori în ciuda strădaniilor și a grijii părinților și a preotului, ar arăta respingerea și reprobarea lor în fața lui Dumnezeu și de aici, concluziona că nu trebuie să-l înțelegem literal pe Sfântul Pavel atunci când spune că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască (I Tim. 2, 4). "Cei mai mulți dintre oameni sunt damnați, scrie Augustin, Dumnezeu o vrea, oamenii nu o vor". **Această**

¹¹³ Rugăciunea de la Sfințirea Apei Mari în ziua de Bobotează (*Molitfelnic*).

¹¹⁴ *Opt cateheze baptismale*, op.cit. 5, 3, 6.

blasfemie augustiniană, respinsă de Sfântul Faust de Riez ¹¹⁵, dar întărită de Fulgențiu al Ruspei ¹¹⁶, este într-un fel izvorul otrăvit din care a băut conștiința religioasă occidentală. Or, atunci când a fost vorba, la Conciliul de la Lyon în 1274, ca "grecii să fie readuși" la Biserica latină, împăratului Mihail VIII care căuta unirea cu papa i-a fost impus spre semnare augustinismul sub această formă radicală: "Sufletele celor ce mor în stare de păcat de moarte sau cu păcatul originar coboară de îndată în iad pentru a fi pedepsite cu pedepse diferite" (sesiunea a 4-a, Mărturisirea de credință a lui Mihail Paleologul). Iar în 1439 la Conciliul de la Florența această doctrină a fost repetată cuvânt de cuvânt în Bula de Unire. Se știe că acest Conciliu a fost respins, ca și cel de la Lyon, de Biserica Ortodoxă, dar că el reprezintă un "Conciliu Ecumenic" al Bisericii Catolice. De aceea, această doctrină a părut obligatorie multor catolici consecvenți, ca Petau, Bellarmin, Bossuet, etc. Acesta din urmă a denunțat papei Inocențiu XII o carte a cardinalului Celestino Sfondrate, *Nodul desfăcut al predestinării*, pentru că autorul întrezărea aici posibilitatea unei anume fericiri pentru copiii morți fără botez" ¹¹⁷.

Totuși, faptul nu putea satisface. Speriați de consecințele propriei lor doctrine, occidentalii au atenuat-o prin inventarea "limburilor". În "limburi" copiii nu-l văd pe Dumnezeu (este pedeaspa prejudiciului, a privării) dar nu suferă în nici un fel (nu au chinul focului). Vezi Dante. Pius VI a dat credit tezei "limburilor" condamnând conciliul de la Pistoia ¹¹⁸. Doctrina oficială a Bisericii Romano-Catolice se află, deci, în următoarele două propoziții: 1 "Este sigur că acești copii nu au nici un drept la moștenirea Împărăției cerurilor, altfel spus la vederea lui Dumnezeu". Dar 2 "E probabil că în afara pedepsei prejudiciului (privarea de vederea lui Dumnezeu) acești copii să nu suferă nici o altă pedeapsă sensibilă" ¹¹⁹.

Chiar și această doctrină a părut dură conștiinței moderne, de aceea *Catehismul* o atenuază încă și mai mult: "Marea milostivire a lui Dumnezeu care vrea ca toți oamenii să se mântuiască, și iubirea lui Iisus față de copii care L-a făcut să spună: «Lăsați copiii să vină la mine și nu-i opriți» (Mc. 10, 14), ne permit să sperăm că există o cale de mântuire și

¹¹⁵ În tratatul său *De gratia et libero arbitro* 1,13, ed. Engelbrecht, Leipzig 1891, p.56: "Tu zici: dacă nu există predestinație, de ce atunci între copii unii sunt botezați alții sunt luați fără a fi primit sfințirea Botezului. Viclenie a șarpelui !... Propui o dispută despre liberul arbitru apoi, căzând într-o eroare fatală, scoți un argument din starea de copilărie, unde nu se vede nici cea mai mică urmă de liber arbitru, nici cea mai mică bănuială de voință proprie".

¹¹⁶ În tratatul său *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*, în secolul al VI-lea, el scrie că pruncii morți fără botez vor fi osândiți la "focul gheenei, la chinurile nesfârșite ale focului veșnic" (I, 11, 31; P.L. 65, col.619 și Ep. 17, 28 col. 469) citat de *Dictionnaire de la Theologie Catholique*, art. *Peche originel*, col. 408). Augustin a ezitat în ce privește ce pedeapsă i-ar aștepta pe pruncii nebotezați; vezi *Dictionnaire Apologetic de la Foi Catholique*, Paris, 1913-1931 art. *Predestination*, tome 4, col. 265.

¹¹⁷ Despre opiniile lui Bellarmin, Petau și Bossuet, vezi *Dictionnaire de la Theologie Catholique*, art. *Predestination*, tome XII, 1 (1935), col 552-554.

¹¹⁸ Constituția *Auctorem fidei* din 1794. Acest papă condamnă respingerea existenței "limburilor" făcută de acest conciliu de tendință augustiniană radicală (eroarea nr. 26). Deci lasă să se înțeleagă că acceptă "limburile".

¹¹⁹ A. d'Ales, *Dictinnaire Apologetic de la Foi catholique*, op. cit, art. *Predestination* tom 4, col. 264-265.

pentru copiii morți fără botez" (§ 1261). Ce dovedește această evoluție a Bisericii catolice de care nu putem decât să ne bucurăm? În primul rând că această Biserică a fost în eroare timp de mai multe secole, și că nu ea este deci Biserica. În al doilea rând că, pentru a se apropia de Ortodoxie, e de ajuns catolicilor să revină la vechea lor învățătură. Ce trebuie să facă de fapt catolicul coerent care acceptă *Catehismul*? El trebuie să condamne propozițiile contrare de la Lyon, de la Florența și să regăsească Biserica Ortodoxă care a păstrat adevărata atitudine cu privire la punctul despre care vorbim. El va regăsi vechea credință, această "credință mai puțin severă care preexista celei a lui Augustin și care n-a dispărut niciodată din Biserică" ¹²⁰. În sprijinul acestei afirmații s-ar putea cita mai multe texte ale Părinților" ¹²¹. Totuși nu e necesar să-i cităm pe Părinți: în această privință strigă pietrele, și mai cu seamă inscripția de pe mormântul micului Teodosie, care dovedește că în secolul al V-lea după Hristos creștinii erau încă departe de Augustin: "Acest frumos copil aș înarmat cu semnul crucii, și a cărui nevinovăție nu a fost atinsă de nici un păcat, pruncul Teodosie pe care părinții săi cu inima curată l-ar fi dorit cufundat în izvorul Sfântului Botez, moartea nesătulă l-a răpit, dar Atotputernicul Stăpân al Cerului va da odihnă mădularelor lui pe care a fost pus nobilul semn al Crucii și va fi numit și el moștenitor al lui Hristos" ¹²².

3. Satisfacția

Pe urmele lui Augustin, ale lui Anselm și Toma d'Aquino, Biserica Romano-Catolică a elaborat doctrina satisfacției substitutive: Dumnezeu a cărui onoare a fost lezată, de păcatul originar așteaptă de la om o satisfacție, pe care i-o oferă numai moartea Fiului Său pe cruce. În prelungirea lecturii tratatului lui Anselm de Canterbury, *De ce, s-a făcut Dumnezeu om?*, Toma d'Aquino explică faptul că ofensa adusă unui Dumnezeu infinit cerea o satisfacție infinită ¹²³. Iar Leon XIII în Enciclica sa *Tametsi futura* rezumă astfel întreaga doctrină: "Când s-a împlinit timpul stabilit de sfatul divin, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, a adus pentru oameni maiestății ofensate a Tatălui Său satisfacția supraabundentă și foarte prețioasă a Sângelui Său și răscumpărând cu un atât de mare preț neamul omenesc l-a câștigat pentru Sine" ¹²⁴. *Catehismul* reia această

¹²⁰ *Ibid.* col. 266.

¹²¹ Sf. Grigorie al Nyssei nu distinge între copiii botezați și cei nebotezați în tratatul său *Despre copiii morți prematur*. Toți copiii se pot bucura de cunoașterea și împărtășirea de Dumnezeu (P.G. 46, 168-169 și 177-179). Sf. Grigorie de Nazianz spune că pruncii care mor fără pecetea Botezului "nu vor fi nici pedepsiți, nici răsplătiți de Dreptul judecător", căci în neputința lor de a face binele ca și răul ei nu sunt vrednici nici de cinste nici de necinste (*Cuvântarea* 11, 23; P.G 36, 389). Totuși, trebuie observat că Biserica Ortodoxă n-a vrut niciodată să dogmatizeze asupra unor puncte pe care Evanghelia nu ni le revelează.

¹²² Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* nr.1512, inscripție galo-romană din La Cayole care există și azi la muzeul din Brignoles, citată de J.Delumeau, *Le Peche et la Pueur*, Paris, 1983., p. 314.

¹²³ Thoma d'Aquino, *Summa theologiae*, III a, q, 1 a 2 ad 2 și q 48.

¹²⁴ Leonis XIII *Pontifici acta*, p.298, Roma, 1901 citat de A. d'Ales în *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique*, art. *Redemption* tome IV (1928), col.557.

doctrină în §615: "Iisus a adus reparație pentru greșelile noastre și satisfacție Tatălui pentru păcatele noastre" (citată din Conciliul de la Trento) și la §§ 616-617.

Pentru ortodocși, niciodată Tatăl nu a fost furios¹²⁵ și nu a cerut vreo satisfacție. Noi suntem cei ce avem nevoie de împăcare, căci omul s-a îndepărtat de Dumnezeu. Domnul a pogorât ca să-l biruie pe diavol, să calce sub picioarele Sale moartea, să ia pe umerii Săi oia cea pierdută a omenirii și să ne întoarcă la Tatăl și la voința Lui. El n-a venit "ca să aducă satisfacție Tatălui pentru păcatele noastre". Cum spune Sfântul Grigorie Teologul: "Este evident că Tatăl primește jertfa nu pentru că ar pretinde-o sau pentru că ar avea vreo nevoie de ea, ci prin iconomie: trebuia ca omul să fie sfințit prin umanitatea lui Dumnezeu trebuia ca El Însuși să ne elibereze triumfând asupra tiranului cu propriile Lui puteri și să ne cheme iar la El prin Fiul Său Care este Mijlocitorul. Care face toate spre cinstea Tatălui, Căruia îi este ascultător în toate... Restul să fie venerat în tăcere..."¹²⁶

Domnul întrupat S-a oferit ca preț de răscumpărare pentru toți. Diavolul a acceptat să schimbe neamul omenesc cu ființa extraordinară pe care a văzut-o făcând atâtea minuni, dar s-a lovit de dumnezeirea lui Hristos pe care n-a văzut-o sub trup. Diavolul n-a fost înșelat de Dumnezeu, ci s-a înșelat singur: "Autorul răului se credea de neînvins pentru că ne-a înșelat slujindu-se ca de o momeală de făgăduința dumnezeiască. La rândul său, s-a lăsat prins în capcană de aparența trupului, căci aruncându-se asupra acestui Adam el a dat peste Dumnezeu".¹²⁷ Această învățătură se află la Sfântul Grigorie al Nyssei,¹²⁸ la Sfântul Ambrozie¹²⁹, la Sfântul Grigorie cel Mare: "Domnul nostru, venind pentru mântuirea neamului omenesc, s-a făcut El Însuși un fel de cursă pentru a-l ucide pe diavol (...). El (Behemoth, diavolul) a fost prins în cursă de Întrupare, pentru că, aruncându-se asupra capcanei trupului a fost străpuns de țepușa dumnezeirii"¹³⁰, ca și la mulți alți Sfinți Părinți ai noștri.

Doctrina satisfacției apare, deci, ca o reducere raționalistă și juridică a misterului mântuirii. Ca și vechiul păgânism ea admite un Dumnezeu furios și răzbunător și, de aceea, trebuie condamnată, dacă vrem să avem păreri adevărate cu privire la Dumnezeu și să acționăm în consecință. Sluga care și-a imaginat pe stăpânul său ca pe un om aspru s-a dus și și-a ascuns talentul.

¹²⁵ Dogmatica augustiniană ia în sens literal expresiile metaforice despre "mânia" lui Dumnezeu.

¹²⁶ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 39, 13.

¹²⁷ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 45, 2 (La Sfintele Paști);

¹²⁸ *Marele Cuvânt Catehetic* 24-26

¹²⁹ *Tratat asupra Evangheliei după Luca* 4, 11-12.

¹³⁰ *Moralia la Iov* 33.

4. Predestinația

Potrivit Scripturii și Părinților, omul a fost creat liber, capabil să conlucreze la opera divină și astfel să participe la mântuirea sa. Părinții disting astfel energia creatoare a lui Dumnezeu de energia Lui mântuitoare. Căci suntem creați independent de voința noastră, dar nu putem fi mântuiți fără să consimțim la aceasta. Singurul lucru pe care omul poate cu toate strădaniile lui să-l aducă lui Dumnezeu este consimțământul său, mulțumirea sa.

Dumnezeu îl mântuie pe om prin harul său, dar El respectă întru totul libertatea celui care Îl refuză. Un singur lucru nu poate face Dumnezeu Cel atotputernic: să se unească cu cel necurat cât timp acesta n-a făcut pocăință. Orice asceză, orice rugăciune, au drept scop pregătirea creștinului pentru primirea harului divin.

Împotriva acestei învățături a conlucrării voinței divine și a voinței umane în opera de mântuire, Pelagie a susținut că omul se putea mântui numai prin asceza sa. Pentru a lupta împotriva lui Pelagie Augustin al Hiponnei, partizan mai întâi al învățaturii tradiționale a Părinților, a elaborat ideea că Dumnezeu face totul în opera de mântuire, că harul mișcă în întregime voința. Această doctrină implică faptul că nimeni nu este responsabil de soarta lui finală și că Dumnezeu decide în mod arbitrar, prin simpla Lui voință, mântuirea unora și pierzania altora.

Doctrina pe care *Catehismul* o prezintă în această chestiune, deși într-un mod destul de vag pentru ca ea să fie acceptabilă pentru oamenii de azi, este cea a lui Augustin al Hiponnei și a lui Toma d'Aquino la care de altfel notele îi trimit neîncetat pe cititori. Desigur, puțini dintre ei vor merge să vadă ce au dogmatizat cu adevărat acești autori. Vom fi uimiți, deci, de marea imprecizie dogmatică ce înconjoară chestiunile libertății și harului, ale predestinației celor aleși (despre care se face vag mențiune la §§ 1037 și 2005) și preștiinței meritelor, toate probleme care s-au aflat, totuși, în inima celor mai mari controverse din chiar interiorul Bisericii catolice, în special în secolul al XVII-lea, cum ne-au amintit-o de curând lucrările regretatului Părinte Patric Ranson¹³¹.

Neputând intra în analiza aprofundată a fiecăruia din aceste puncte, ne vom mărgini la problema libertății și a harului. Consecința majoră a căderii, după Augustin, este aceea că voința umană nu poate conlucra cu voința divină. Întreaga umanitate a devenit, deci, o *massa damnata*, o masă osândită pe bună dreptate și din care numai bunătatea lui Dumnezeu poate să-i scoată pe cei aleși "folosind bine chiar cele rele pentru damnarea celor pe care i-a predestinat pe bună dreptate pedepsei și pentru mântuirea celor pe care i-a predestinat cu dragoste harului"¹³². Mântuirea nu mai depinde, așa cum ne-au învățat toți Părinții, de voința noastră liberă, ci numai de

¹³¹ Patric Ranson, *Richard Simon ou du caractere illegitime de l'augustinisme en theologie*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1990.

¹³² *Enchiridion* 26, P.L. 40, 279.

alegerea divină care predestinează sufletele într-un mod deopotrivă infailibil cât și arbitrar: "De la căderea omului, dimpotrivă, Dumnezeu vrea ca acesta să se apropie de El numai datorită harului Său și tot numai datorită harului Său să nu-l părăsească" ¹³³.

Această doctrină a predestinației a provocat critici aprinse încă din timpul lui Augustin atât din partea monahilor din Africa de Nord cât și printre cei din Provența, îndeosebi la Sfântul Ioan Cassian, ucenicul Părinților din pustiu Egiptului și diacon al Sfântului Ioan Hrisostom (*Convorbirea 13*). Scolasticii vor elabora diferite soluții - o distincție între predestinare și reprobare, etc. - fără a putea totuși să rezolve vreodată dificultatea fundamentală a acestei doctrine care, atribuind întreg binele lui Dumnezeu, Îi impută și tot răul. "Dar de ce pe aceștia i-a ales pentru slavă iar pe aceia i-a osândit? Singura cauză este în voința divină... tot așa cum numai de voința zidarului depinde ca această piatră să fie într-un loc al zidului și cealaltă în alt loc" ¹³⁴. Predestinația va mai face încă în secolul al XVII-lea obiectul a numeroase controverse atât în lumea catolică, în special între iezuiți și janseniști, cât și în lumea protestantă (în sânul diferitelor curente calviniste și luterane, între socinieni și arminieni, etc). Redescoperirea Părinților Bisericii în teologia pozitivă a Marelui Secol francez a avut ca efect revelarea opoziției între învățătura Părinților atât din Răsărit cât și din Occident față de învățătura inovatoare a episcopului Hipponei.

Doctrina *Catehismului* frapează prin lipsa de rigoare cu privire la aceste chestiuni teologice fundamentale. Ea afirmă deopotrivă că: "*Pregătirea omului pentru primirea harului este deja o lucrare a harului. Acesta este necesar pentru a ne trezi și a ne susține colaborarea noastră*" (§ 2001) și că: "*Inițiativa liberă a lui Dumnezeu cere răspunsul liber al omului*" (§ 2002). Aceste formulări sunt susceptibile de o interpretare atât ortodoxă ("sinergie" între voința divină și voința umană în căutarea mântuirii) cât și strict augustiniană (supradeterminare a voinței umane de voința arbitrară și atotputernică a lui Dumnezeu în predestinarea celor aleși). Nu mai știm pe ce picior să dansăm, pentru că ambele doctrine sunt susținute rând pe rând: "omul este rațional, și prin aceasta asemănător cu Dumnezeu, creat liber și stăpân pe faptele sale" (Sfântul Irineu, citat la § 1730); dar "El (Dumnezeu) începe prin a face astfel încât prin lucrarea Sa noi să voim; El desăvârșește, cooperând cu voința noastră deja convertită" (Augustin, citat la § 2001). Și încă: "Dumnezeu, care ne-a creat fără noi, n-a vrut însă să ne mântuiască fără noi" (Augustin, citat la § 1847); dar "inițiativa divină în lucrarea harului previne, pregătește și suscită liberul răspuns al omului" (§ 2022). În aceste pasaje cuvântul libertate se golește de sens.

¹³³ *Ibid.* 7, 13.

¹³⁴ Thoma d' Aquino, *Summa theologae*, I a, q. 23, a.5, ad.3.

"Acțiunea părintească a lui Dumnezeu are precedență prin faptul că inspiră, iar libera acțiune a omului este ulterioară prin colaborarea lui, astfel că meritele faptelor bune trebuie atribuite mai întâi harului lui Dumnezeu și abia apoi credinciosului. Meritul omului de altfel îi revine și el lui Dumnezeu, căci faptele lui bune provin în Cristos din inspirațiile și ajutoarele Duhului Sfânt" (§ 2008). Meritele sunt deci atribuite: a) harului; b) omului, dar și în cazul b) meritul acestor merite revine și el lui Dumnezeu (cf. §§ 2011, 2025).

Pentru a evita orice polemică deșartă vom întreba pur și simplu în ce sens folosește *Catehismul* cuvântul cooperare și colaborare. "Se poate spune că un lucru cooperează cu un altul în două feluri, spune Toma d'Aquino în a sa *Contra Errores Graecorum*. Primul, lucrând în vederea aceluiași scop, dar printr-un alt mijloc, precum stăpânul și slujitorul care ascultă de poruncile acestuia și precum unealta în mâinile muncitorului. Iar în alt mod ca făcând aceeași lucrare împreună cu el, cum fac doi oameni care poartă împreună o greutate, sau mai mulți oameni care remorchează o barcă. Se poate spune deci, că în primul mod creatura cooperează cu Creatorul în raport cu unele efecte produse prin intermediul creaturii, dar nu în privința celor ce aparțin nemijlocit lui Dumnezeu, cum sunt creația și sfințirea. În cel de-al doilea mod însă, creatura nu colaborează cu Creatorul..." (cap. 24). Dacă înțelegem colaborarea în primul sens, atunci suntem augustinieni. Dacă o înțelegem în cel de-al doilea mod, care este cel ortodox, atunci trebuie să renunțăm în mod clar la dogmatica tomistă care a fost și rămâne cea a Bisericii catolice.

Efortul *Catehismului* de a disimula terminologia augustiniană și tridentină este notabil - mânia și indignarea lui Dumnezeu nu mai apar decât în filigran. Totuși, dacă "înțoarcerea la Părinți" vrea să fie efectivă, atunci trebuie respinse în mod clar atât Conciliul de la Trento cât și opera lui Augustin al Hiponei. Anumiți teologi ortodocși fac din această respingere însăși baza și condiția oricărui dialog între Răsăritul și Occidentul creștin. În orice caz, cel care o face revine la învățătura Părinților apostolici și a primilor Dascăli ai Bisericii. Din acel moment, el se află în acord cu Biserica Ortodoxă, fără să mai aibe nevoie să creeze o unitate artificială compunând formule ambigue și pe termen lung nesatisfăcătoare pentru toată lumea.

5. Neprihănită Zămislire și Ridicarea cu trupul la cer a Maicii Domnului

Cele două dogme mariologice recente - *Imaculata Conceplie* proclamată în 1854, *Assumpția Trupului* în 1950 sunt consecințele doctrinei păcatului originar și a celei a predestinării.

La § 491 se enunță dogma zămislirii fără de păcat: "Preafericita Fecioara Maria încă din primul moment al zămislirii ei, printr-un har și o favoare cu totul deosebită a Dumnezeului Atotputernic, în vederea

meritelor lui Iisus Cristos, Mântuitorul neamului omenesc, a fost ferit ă de orice prihană a păcatului originar".

Cum a arătat părintele Vladimir Guettee, această doctrină are împotriva pe toți Părinții Bisericii care declară că numai Domnul nostru Iisus Hristos a fost zămislit fără păcatul strămoșilor. Sfântul Leon cel Mare, de exemplu, spunea adesea: "Singur între toți copiii oamenilor Iisus Hristos și-a păstrat nevinovăția născându-se, pentru că El singur a fost zămislit fără poftă trupească" ¹³⁵. Sfântul Grigorie cel Mare: "Cu adevărat Sfânt este doar Acela Care pentru a birui natura coruptă n-a fost zămislit în mod obișnuit" ¹³⁶.

Suprimând orice libertate de a spune nu, Imaculata Concepție anulează orice valoare da-ului personal spus lui Dumnezeu de Maica Domnului: "Această «sfințenie absolut unică» cu care este îmbogățită din prima clipă a zămislirii ei îi vine în întregime de la Hristos: ea a fost «răscumpărată într-un mod excepțional ținând seama de meritele Fiului său». Ascultarea Mariei își pierde aici orice sens, pentru că libertatea ei (§§ 148, 968) este total condiționată de har (§ 490: "Pentru a fi Mama Mântuitorului, Maria «a fost înzestrată de Dumnezeu cu daruri vrednice de o asemenea menire». Îngerul Gabriel, în momentul Bunevestiri o salută ca «plină de har». Într-adevăr, pentru a-și putea da consimțământul liber al credinței sale la vestirea chemării ei, trebuia ca ea să fie într-un tot purtată de harul lui Dumnezeu").

Pe de altă parte, deoarece moartea a intrat în lume prin păcat, potrivit Sfântului Pavel în Epistola către Romani, dacă Maica lui Dumnezeu era lipsită de păcatul originar, cum de a mai putut să moară?¹³⁷ A spune că a murit de bună voie înseamnă a face din ea un al doilea Mântuitor. De unde dogma Asumpției care insinuează ideea că Maica lui Dumnezeu s-ar fi urcat cu trupul de pe pământ la cer fără a trece prin moarte: «El (stăpânul acestei lumi, diavolul) se avântă în urmărirea femeii», dar nu are putere asupra ei: noua Evă, «plină de harul» Duhului Sfânt este eliberată de păcat și de stricăciunea morții (Neprihănită zămislire și Ridicarea la cer a Preasfintei Maria, Maica lui Dumnezeu, Pururea Fecioara)" (§ 2853).

Oare Maica lui Dumnezeu a murit și a înviat după cum învață Tradiția pe care Biserica Ortodoxă o păstrează cu fidelitate, sau a urcat ea direct la cer, cum ar vrea partizanii Asumpției? Pius XII nu a tranșat între cele două opinii, deoarece expresia "ridicată cu trupul și sufletul în slava cerului" (§ 966) se poate aplica la fel de bine atât la una cât și la alta. Totuși, *Catehismul* pare să o înțeleagă în sens ortodox, fiindcă vorbește de înviere și citează Troparul praznicului Adormirii Maicii Domnului (§ 966). El dă mai puțin definiții de credință, cât definiții scindate, bifurcate. Să adăugăm, citând celălalt imn de la praznicul Adormirii pe care toți ortodocșii îl știu pe de rost: "Apostoli de la margini, adunați în satul

¹³⁵ *Predica* 1, 2, 5 la *Nașterea Domnului*, citată de W. Guettee, *De la Papaute*, op. cit, p. 228.

¹³⁶ *Moralia la Iov*, 18.

¹³⁷ Cum o atestă cuvintele Părinților și cântările Bisericii.

Ghețimani, îngropați trupul meu. Și Tu, Fiul și Dumnezeu meu, primește-mi duhul meu".

În fine, în legătură cu Imaculata Concepție *Catehismul* citează Părinții tradiției răsăritene chemându-i să depună mărturie în favoarea inovației: "Părinții tradiției orientale o numesc pe Maica lui Dumnezeu Prea Sfântă (*Panaghia*), și o celebrează ca neatinsă de orice prihană a păcatului, fiind plăsmuită de Duhul Sfânt ca o făptură nouă. Prin harul lui Dumnezeu, Maria a rămas curată de orice păcat personal în toată viața sa" (§ 493). În legătură cu acest apel la «Părinții tradiției orientale» să notăm două lucruri:

a) Nu există «Părinți ai tradiției orientale», nu există decât Părinți ai Bisericii care este atât a Orientului cât și a Occidentului, a Nordului și a Sudului. Toți Părinții, fie ei latinofoni ca Sfântul Ambrozie, Sfântul Ilarie sau Sfântul Ieronim, greci ca Sfântul Irineu, Sfântul Vasile sau Sfântul Ioan Hrisostom, copti, arabi sau orice altă limbă ar fi vorbit, n-au vorbit decât unul și același limbaj al credinței ¹³⁸.

b) Începând cu secolul al XIX-lea, anumiți catolici au denunțat ei înșiși ca eronat recursul la Părinți pentru a justifica noua dogmă a Imaculatei Concepții. Laudele aduse Fecioarei Maria nu merg în acest sens. Desigur, Fecioara Maria a fost plăsmuită de Duhul Sfânt ca o făptură nouă, curățită încă din sânul maicii sale; dar aceste expresii nu pun în cauză afirmația constantă a Părinților potrivit căreia singur Domnul Iisus a fost zămislit fără păcat. "Între toți cei născuți din femeie, spune Sfântul Ambrozie, nu este nimeni cu desăvârșire Sfânt decât Domnul nostru Iisus Hristos; El singur, prin modul negrăit în care a fost zămislit, și puterea nesfârșită a măreției divine, n-a încercat molipsirea răului care strică natura umană" (*La Luca 2, 55*).

Că Maica lui Dumnezeu a fost lipsită de păcat personal e un lucru pe care ortodocșii îl mărturisesc. Dar ei nu o numesc ferită de păcatul originar ci biruitoare asupra păcatului. Locul privilegiat al Mariei nu depinde de vreo dispensă miraculoasă ci de biruința ei ieșită din comun. Pelagianismul anulează, în numele libertății individuale, solidaritatea oamenilor în natura moștenită de la Adam. Augustinismul anulează, în numele acestei solidarități naturale, libertatea de decizie personală. Ortodoxia, însă, menține ambele principii: și solidaritate și libertate. În consecință, Maica lui Dumnezeu nu mai este mântuită de păcatul comun printr-o soluție de tipul *deus ex machina*, cum este dogma specială a Imaculatei Concepții.

Deși păcatul s-a înmulțit iar solidaritatea tuturor oamenilor în natura căzută a lui Adam făcea biruința aproape imposibilă, libertatea fiecăruia subzistă totuși iar potențele naturii umane rămăseseră intacte. Folosind ateste potențialități într-un mod plăcut lui Dumnezeu, Maica Domnului a triumfat asupra păcatului. Iată cum explică Nicolae Cabasila, recapitulând

¹³⁸ Inovațiile proprii lui Augustin au antrenat Occidentul pe o cale diferită de cea pe care toți o urmează până atunci, acest autor fiind însă considerat aici aproape unanim, drept culmea Părinților și criteriul de interpretare al tuturor celorlalți.

cea ce au spus Părinții, această inexplicabilă minune: "Trebuie să admitem că puterea de a lupta împotriva păcatului se află în natura umană... Dar nimeni nu a folosit puterea de a lupta împotriva păcatului... și boala inaugurată de primul dintre oameni și împărtășită de toți stăpâna nestingherită asupra tuturor... Dar Preacurata Fecioară, fără a avea drept cetate cerul - căci ea nu s-a născut din trupuri cerești, ci din pământ, din materia care ne este comună tuturor celor din acest neam decăzut ce și-a uitat propria natură - a rezistat de la început și până la sfârșit împotrivindu-se oricărei răutăți. Numai ea a redat lui Dumnezeu intactă frumusețea pe care El ne-a dat-o, numai ea a folosit toată puterea și toate armele pe care El ni le-a încredințat... De unde a venit biruința Fecioarei? Dumnezeu n-o pregătise în mod deosebit pentru această înțelepciune; oferindu-i tot atât cât și celorlalți nu a socotit-o vrednică de un ajutor mai mare; folosindu-se numai de ea însăși și de mijloacele obișnuite date tuturor pentru virtute ea a dobândit această biruință nemaiauzită și mai presus de fire" ¹³⁹.

6. Prezența lui Hristos după Înălțare

Paragrafele 659 și 665 vorbesc despre Înălțare astfel: "Înălțarea lui Cristos marchează intrarea definitivă a umanității lui Iisus în domeniul ceresc al lui Dumnezeu de unde va veni iarăși dar, care, până atunci, îl ascunde privirilor oamenilor (cf. Col. 3, 3)." "Numai într-un mod cu totul excepțional și unic El i se va arăta lui Pavel «ca unui născut înainte de vreme» (I Cor. 15, 8) într-o ultimă apariție care îl instituie pe acesta apostol". Așadar, Hristos ar rămâne de acum înainte nevăzut, exceptând cazul excepțional al arătării Sale lui Pavel. Această doctrină contrazice:

a) Evanghelia: "Încă puțin și lumea nu Mă va mai vedea; voi însă Mă veți vedea, pentru că Eu sunt viu și voi veți fi vii... Puțin și nu Mă veți mai vedea, și iarăși puțin și Mă veți vedea. Pentru că Eu mă duc la Tatăl" (In. 14, 19 și 16, 16). Făgăduință înfăptuită, potrivit Părinților în ziua Cincizezicimii când prin pogorârea Duhului Sfânt, Hristos s-a arătat ucenicilor Săi pentru a-și face sălaș la ei și a fi pururea împreună cu ei (In. 14-16, *passim*).

b) Experiența și învățătura permanentă a Bisericii. Toți sfinții sunt sfinți pentru că L-au văzut pe Hristos.

c) Textul citat ca referință la Col. 3, 3 care spune: "Căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Iisus Hristos în Dumnezeu". Apostolul vrea să spună: "Căutați cele de sus unde se află Hristos, șezând de-a dreapta lui Dumnezeu; Cugetați cele de sus nu cele de pe pământ" (Col. 3, 1-2). Sfântul Ioan Hrisostom comentează: "Străbătând printre Îngeri, Arhangheli, Heruvimi și Serafmi, ajungând dincolo de toate Puterile nevăzute, El fixează gândul credincioșilor chiar în fața tronului Împăratului și prin

¹³⁹ Nicolas Cabasilas, "Homelie sur la glorieuse Nativite de la Tres Sainte Mere de Dieu", *La Mere de Dieu*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1992, p. 34-37.

învățătura Sa îi convinge pe cei ce se află pe cale pe pământ să se elibereze de legăturile trupului, să-și ia zborul și să stea cu gândul în fața Stăpânului Însuși al Universului."¹⁴⁰ Numai în fața ochilor celor nedesăvârșiți Hristos rămâne ascuns (cf. Col. 1, 28). Condacul¹⁴¹ de la sărbătoarea Înălțării rezumă fericit în acest sens: "Împlinând toată iconomia mântuirii noastre și unind Cerul și Pământul, Te-ai înălțat întru slavă, Hristoase Dumnezeul nostru. Nu te-ai depărtat însă de cei ce te iubesc și cărora le strigi: Eu sunt cu voi și nimeni împotriva voastră !"

7. Sfânta Inimă

Adorarea Sfintei Inimi se opune învățaturii Sinoadelor Ecumenice care au stabilit în conformitate cu vechea Tradiție a Bisericii, că, făcându-se trup, Cuvântul lui Dumnezeu trebuie venerat cu o singură venerație: "Dacă spune cineva că Hristos este slăvit în două naturi, de unde rezultă două venerări, una proprie lui Dumnezeu Cuvântul, cealaltă proprie omului; sau dacă cineva, suprimând trupul său amestecând divinitatea și umanitatea, făurește o natură sau ființă unică a celor două realități care s-au unit și-L venerează astfel pe Hristos, în loc să venereze cu o unică venerație pe Dumnezeu Cuvântul întrupat împreună cu trupul său, așa cum l-a primit încă de la început Biserica lui Dumnezeu - să fie anatema!" (Sinodul V Ecumenic).

Doctrina Sfintei Inimi cade sub incidența acestei condamnări, pentru că ea introduce cultul unei părți, a trupului lui Iisus Hristos. "Adoratorii inimii, scrie părintele W. Guettee, caută să scape de această condamnare pretinzând că adorația lor nu se adresează inimii decât din cauza unirii ipostatice a umanității cu divinitatea. Nestorie recursese la același subterfugiu, după cum i-a reproșat Theodot al Ancirei în Sinodul de la Efes, dar acest subterfugiu nu i-a împiedicat pe, Părinți să-i condamne greșelile, căci el nu a recurs la aceasta decât pentru a disimula diviziunea pe care o introducea în persoana unică a Cuvântului întrupat"¹⁴².

Or Pius XII a spus în Enciclica sa *Haurietis aquas* din 15 mai 1956: "Se știe că motivul pentru care Biserica a atribuit un cult de adorare (latrerie)¹⁴³ Inimii Mântuitorului este dublu: unul, care se aplică și celorlalte mădulare preasfinte ale trupului lui Iisus Cristos, se întemeiază pe principiul potrivit căruia noi știm că Inima sa, partea cea mai nobile a naturii umane, s-a unit ipostatic cu persoana Cuvântului divin; și de aceea trebuie să-i acordăm același cult al adorării cu care Biserica venerează

¹⁴⁰ *Opt cateheze baptismale*, op.cit, 8, 20.

¹⁴¹ Imn amplu cântat inițial în Biserica veche, condacul e acum redus la un mic fragment cântat dimineața la utrenie și care rezumă sensul unei sărbători.

¹⁴² *De la Papaute*, op.cit. p. 256.

¹⁴³ Cultul de adorație propriu-zisă (sau cult de latrerie) e cel care i se cuvine lui Dumnezeu singur în poziție cu cultul sfinților și a lucrurilor sfinte numit cult relativ (sau cult de dulie). Pentru a fi corecți, să observăm că Enciclica în chestiune nu cere un cult de latrerie pentru inima Fecioarei Maria, recomandând însă asocierea cultului Inimii Maicii Domnului celui al Inimii lui Iisus.

Persoana Fiului lui Dumnezeu însuși...". *Catehismul* nu reia acest argument decât sub forma titlului paragrafului 478: "Inima Cuvântului întrupat".

Al doilea motiv este reluat literal de *Catehism*: "Preasfânta Inimă a lui Iisus, străpunsă de păcatele noastre și pentru mântuirea noastră (cf. Ioan 19, 34), «este considerată semnul și simbolul eminent al acestei iubiri cu care Răscumpărătorul divin iubește neîncetat pe Tatăl veșnic și pe toți oamenii fără excepție»" (§ 478). Părinții nu au vorbit niciodată astfel. Iubirea lui Hristos era vie în ei. Ce să fi făcut cu un simbol?

"Așa cum Eva a fost făcută din coasta lui Adam cel adormit, tot astfel Biserica s-a născut din inima străpunsă a lui Cristos mort pe Cruce (cf. Sfântul Ambrozie; *La Luca* 2, 85 - 89)" (§ 766). În pasajul citat, Sfântul Ambrozie, vorbește de coasta (*latus*) străpunsă a lui Hristos, nu de inimă.

"Rugăciunea Bisericii venerază și cinstește Inima lui Iisus după cum invocă și Numele lui preasfânt. Ea îl adoră pe Cuvântul Întrupat și Inima lui care, din iubire pentru oameni, s-a lăsat străpunsă pentru păcatele noastre". (§ 2669). Aici Inima este pur și simplu personificată pentru că ea "se lasă străpunsă pentru păcatele noastre". *Catehismul* merge mai departe încă decât Pius XII în divizarea persoanei lui Hristos. Este oare vorba aici ceea ce ar trebui să desemnăm drept o "dezvoltare dogmatică"?

De ce să instituim însă un cult atât de evident contrar față de ceea ce învață istoria și tradiția Bisericii? Oare nu după ce i-a separat pe credincioși prin tot felul de dogme false de harul necreat al lui Dumnezeu și de comuniunea vie cu Fiul și Duhul Sfânt, Biserica catolică a trebuit să admită un număr sporit de intermediari creați, substitute ale Celui care îi lipsește, dar după care inima ei nu încetează să tânjească ?

V

VIAȚA SPIRITUALĂ

Un autor contemporan a definit foarte bine ceea ce înțeleg creștinii ortodocși prin cuvintele "viață spirituală". Comentând titlul celebrei cărți a lui Nicolae Cabsila *Viața în Hristos*¹⁴⁴, Părintele Ambroise Fontrier scria: "Viața spirituală este, pentru Cabasila, viața noastră în Hristos, altfel spus, Viața însăși a lui Hristos, viața trupului său spiritual care este și viața Duhului Sfânt care se manifestă ca iubire. Această viață este singura adevărată, singura autentică. Ea nu există și nu este oferită decât numai în Hristos, în Trupul lui Hristos care este Biserica. De aceea, Taina Bisericii este însăși Taina lui Hristos manifestată, extinsă, perpetuată în timp și realizată în cult și Taine. Această Taină este în esența ei Unirea cea mai profundă, Nunta lui Dumnezeu cu creația, «Amestecul» fără confuzie dar total și desăvârșit al creatului și Necreatului".

Viața spirituală, viața în Hristos este întemeiată în mod firesc pe credință. "Temeiul evlaviei, spune Sfântul Ioan Hrisostom catehumenilor, este credința"; numai odată pusă această temelie se poate "ridica în siguranță întreaga zidire"¹⁴⁵. Deci, dacă credința nu este dreaptă, edificiul se va clătina cu siguranță.

Domnul nostru Iisus Hristos a făgăduit celor ce cred în El viață veșnică: "Cel ce crede în Mine are viață veșnică" (In. 6, 47) și a spus că a venit în lume pentru ca turma Lui să aibă viață veșnică și să o aibe din belșug. În schimb El le cere credincioșilor Săi: "Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru din ceruri desăvârșit este" (Mt. 5, 48). În ce constă viața veșnică și în ce constă desăvârșirea, iată două lucruri importante de știut, și la care răspund Scripturile, Viețile Sfinților, cuvintele Părinților și ale Sinoadelor. În ce privește *Catehismul*, acesta dă răspunsuri diferite în legătură cu aceste două puncte:

1) Ne face să nădăjduim după moarte într-o comuniune de esență cu Divinitatea, ceea ce este deopotrivă o imposibilitate și o blasfemie.

2) Ne lipsește însă de comuniunea reală după har, la care putem și trebuie să aspirăm încă din această viață.

¹⁴⁴ P.G. 150, 493-725; ediție nouă în "Sources Chretiennes" nr. 355, Paris, 1989.

¹⁴⁵ *Opt cateheze baptismale*, op. cit. 1, 20.

1. Participarea la esența divină

"Duhul, spune Sfântul Pavel, toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu" (I Cor. 2, 10). Potrivit Părinților, Dumnezeu este inaccesibil în esența Sa. Nici o creatură, nici chiar îngerii cei mai înalți, nu au văzut nici nu vor vedea vreodată ființa (esența) sau mai exact supraesența divină. "Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" spune Sfântul Ioan (In. 1, 18) iar sfântul Pavel Îl numește "Cel nevăzut pe Care nimeni nu L-a văzut și nimeni nu poate să-L vadă" (I Tim. 1, 17, și 6, 16). Sfântul Moise care l-a văzut pe Dumnezeu ne confirmă de asemenea că nici o creatură nu poate să-L vadă în ființa Sa: "Nu vei putea vedea fața Mea, căci nu poate omul să vadă fața Mea și să fie viu" (Ieș. 33, 20). Sfântul Ioan Hrisostom se exprimă astfel: "Noi Îl numim deci pe Dumnezeu negrăit, neatins, negândit, nevăzut, necuprins, ca unul ce întrece puterea limbii omenești și biruie lucrarea gândirii muritoare, neadulmecat de Îngeri, nescrutat de Arhangheli, necontemplat de Serafimi, nestrăbătut de Heruvimi, nevăzut de Începătorii, Puteri și Stăpânii, cu un cuvânt, ascuns întregii creații și cunoscut numai de Fiul și de Duhul Sfânt"¹⁴⁶.

Această teologie apofatică sau negativă este experiența tuturor Părinților și ea face parte din rugăciunea tuturor creștinilor ortodocși. Biserica, care nu se poate înșela, ne învață aceasta. Astfel în Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur se spune: "Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și același fiind; Tu și Fiul Tău Cel Unul Născut și Duhul Tău cel Sfânt".

Să mai cităm și alți câțiva autori în legătură cu această problemă capitală. Sfântul Grigorie Teologul: "Aplecându-mă puțin am văzut «spatele» lui Dumnezeu, iar nu natura Sa primă și curată și cunoscută numai de ea însăși, adică pe cea a Treimii"¹⁴⁷. Sfântul Grigorie al Nyssei: "Parfumul însuși al divinității, ceea ce este ea prin ființă, depășește orice concept și orice nume"¹⁴⁸. Și: "Sublimul Ioan, cel care a pătruns în acest întuneric luminos, spune că nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu vreodată, definind prin această negație faptul că o cunoaștere a ființei divine este imposibilă nu numai oamenilor ci întregii naturi spirituale"¹⁴⁹. Sfântul Ambrozie: "Dar ce să vorbim despre oameni când citim în legătură cu însăși Virtuțile și Puterile cerești, *că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu*"¹⁵⁰? Sfântul Ieronim: "A-L vedea pe Dumnezeu așa cum este El în natura Sa, nu se pricepe ochiul omului; nu numai omul dar nici Îngerii nici Tronurile, nici Puterile, nici Domniile nici orice alt nume care poate fi numit. Căci creatura nu-L poate privi (*aspicere*) pe Creatorul său"¹⁵¹.

¹⁴⁶ *Omilia a 3-a contra anomeilor.*

¹⁴⁷ *Cuvântarea a 28-a despre teologie.*

¹⁴⁸ *Comentar la Cântarea Cântărilor*, omilia I.

¹⁴⁹ *Viața lui Moise* 2, 163, "Sources chretiennes" nr. 1bis, Paris, 1955, p. 81.

¹⁵⁰ 1, 25. *Tratat asupra Evangheliei după Luca.*

¹⁵¹ Sfântul Ieronim în *Epistolele* lui Augustin, 111. Augustin al Hipponei care credea că Dumnezeu e vizibil spiritual în esența Lui, a încercat să-i interpreteze pe Părinți în felul lui. Pentru el, atunci când

Ce fel de vedere a lui Dumnezeu recunosc deci Părinții? Nevăzut prin natură, Dumnezeu se face văzut prin voință cui voiește, spune Sfântul Ambrozio: "Nu se văd în același fel lucrurile sensibile și Cel de a cărui voință atârna faptul de a fi văzut și care este nevăzut prin natură, văzut însă prin voință" ¹⁵². El este deci sesizat nu după ființă Sa ci după energiile Lui, după cum ne învață Sfântul Vasile: "Noi Îl cunoaștem pe Dumnezeu prin energiile Lui, dar suntem incapabili să ne apropiem de ființa Sa. Căci energiile coboară până la noi, dar ființa Lui rămâne neapropiată" ¹⁵³. Părinții nu au dedus această învățătură din speculația filosofică, ci din experiența lor spirituală. Ea a fost repetată din timp în timp de cei ce au făcut această experiență și se opune total viziunii lui Dumnezeu *per essentiam* a scolasticilor augustinieni ai Occidentului.

Or, contrar învățăturii Domnului, *Catehismul* promite vederea esenței divine: "Cu autoritatea noastră apostolică, scrie Papa Benedict XII, citat la § 1023, definim că, după dispoziția generală a lui Dumnezeu, sufletele tuturor sfinților (...) au fost, sunt și vor fi în cer, în Împărăția cerurilor și în Paradisul ceresc, împreună cu Cristos, primite în comunitatea sfinților îngeri. După patima și moartea Domnului nostru Iisus Cristos ele au văzut și văd esența divină cu o viziune intuitivă și chiar față către față, fără medierea nici unei creaturi".

Catehismul urmează aici doctrina eretică a lui Eunomie care credea că Dumnezeu le-a revelat oamenilor esența Sa profundă. Aici se măsoară pe deplin efectul ereziei lui Filioque: Dumnezeu se definește ca «schimb de iubire» Sfântul Ioan va merge și mai departe afirmând «Dumnezeu este Iubire» (I In. 4, 8 și 16); Ființa însăși a lui Dumnezeu este Iubire. Trimițându-L, la plinirea timpurilor, pe Fiul său unic și pe Duhul Iubirii, Dumnezeu își revelează secretul său cel mai intim: El Însuși este în veci un schimb de iubire: Tată, Fiul și Duh Sfânt și ne-a destinat să fim părtași la ea (§ 221). "Scopul ultim al misiunii nu este altul decât acela de a-i face pe toți oamenii să participe la comuniunea care există între Tatăl și Fiul și Duhul lor de iubire" (§ 850).

Părinții erau departe, de a crede că Dumnezeu ar putea să-Și reveleze «secretul său cel mai intim». "Un Dumnezeu Care poate fi înțeles nu mai este Dumnezeu", spunea Sfântul Atanasie ¹⁵⁴. Și erau încă și mai departe de a crede că omul ar putea să participe la comuniunea care există între Ipostasurile treimice. Comuniunea cu Treimea la care suntem chemați nu este cea care este ÎNTRE persoanele divine. Căci aceasta din urmă se reduce la ființa divină: "În divinitatea trinitară, ceea ce este comun este

Părinții spun că Dumnezeu nu poate fi văzut, aceasta vrea să însemne că nu poate fi văzut cu ochii trupului. Și scolasticii au susținut că Părinții n-au declarat imposibilă decât vederea totală și în sens de cuprindere a esenței lui Dumnezeu și nu orice vedere a esenței. Citatele date aici și care ar putea fi înmulțite, dovedesc totuși că pentru Părinți esența lui Dumnezeu nu e numai de necuprins, ci și de neapropiat și cu neputință de atins pentru orice intelect creat.

¹⁵² *La Evanghelia după Luca* 1, 24.

¹⁵³ *Epistola 234 către Amfilohie*, 2.

¹⁵⁴ *Răpunsuri lui Antiochios*, 1.

ființa;¹⁵⁵ "Este normal ca Ființa (lui Dumnezeu) să fie nevăzută pentru oricine, afară de Fiul Unul Născut și de Duhul Sfânt"¹⁵⁶.

Catehismul merge însă și mai departe. Nu se mulțumește să promită oamenilor viziunea intuitivă a esenței lui Dumnezeu. El deschide Divinitatea neapropiată chiar și tuturor creaturilor: "Scopul ultim al întregii economii divine este intrarea tuturor creaturilor în unitatea desăvârșită a Preafericitei Treimi (cf. In 17, 21-23)" (§ 260). Astfel spus, creaturile vor deveni Dumnezeu prin esență, pentru că ele vor intra în Tri-Unitatea divină: câinii, muștele, păsările... un prisos de dumnezei care ar face să pălească păgânismul și hinduismul.

Să admitem că prin «creaturi» trebuie înțelese numai Îngerii și Sfinții. Chiar și atunci doctrina de față nu are nimic de a face cu îndumnezeirea omului de care vorbesc Părinții și potrivit căreia oamenii care s-au curățit pentru Dumnezeu devin dumnezei după har. Ei nu intră în «intimitatea vieții trinitare» (§ 1997), nici în unitatea desăvârșită a Treimii», pentru că nu intră în esența lui Dumnezeu. Și a te sprijini pe Sfântul Ioan Evanghelistul pentru a demonstra această «intrare a creaturilor» în Treime, înseamnă a-i abandona pe Părinți și îndeosebi pe sfântul Ioan Hrisostom care nu mai puțin de cinci ori avertizează în comentariul său să nu se ia literal cuvântul *precum* de care se folosește Apostolul atunci când Iisus spune: "ca toți să fie una, precum Noi una suntem" (In. 17, 22). Acest cuvânt a fost spus cu titlu de parabolă. Căci nu există nici o analogie, nici o comparație, nici o apropiere posibilă între noi și Sfânta Treime.

Sfântul Grigorie Palama vedea o analogie între păcatul celor ce spun că omul se împărtășește de esența divină și cel al lui Adam: "Heterodocșii care au apărut în vremea noastră seamănă cu vechiul Adam care, primind de la Dumnezeu libertatea de a mânca din toți pomii care se aflau în rai, nu s-a mulțumit cu această livadă minunată ci, amăgit de sfatul șarpelui, începătorul răutății, a mâncat din singurul pom de care a primit poruncă să nu se atingă. Același lucru e valabil pentru bunurile care sunt în Dumnezeu și pentru darurile cu adevărat vrednice de bunătatea Lui pe care El le împarte cu generozitate la toți cei care le doresc, după cuvântul celui care zice: «Tot ceea ce este Dumnezeu, va fi și cel îndumnezeit prin Har, afară de identitatea de ființă»! Ori sunt dintre aceia care învață că noi participăm la esența supraesențială însăși și care pretind că pot să-i dea numele ei propriu și care, urmând șarpelui și începătorului răutății, invocă autoritatea cuvintelor lui Dumnezeu, citând în sprijinul spuselor lor cuvintele Sfinților, cărora le forțează textul și le falsifică interpretarea" (**Omilia despre credință**)

¹⁵⁵ Sf. Vasile, *Epistola* 38, 5. "În Dumnezeu, ființa și energiile necreate sunt comune celor Trei Persoane iar atributele personale sunt proprii fiecăruia dintre ele. Energiile sunt în Ființă fiind un singur lucru împreună cu ea deci nefiind același lucru cu ea. "Tot ceea ce poate fi văzut și enunțat despre Treimea cea Preasfântă, de-o-fire și de-o-ființă, e sau ceva ce aparține în comun tuturor Persoanelor sau ceva ce aparține doar uneia singure din cele trei" (Sf. Fotie, *Enciclica către Patriarhii Răsăriteni* 22; cf și 12).

¹⁵⁶ Sf. Vasile, *Contra lui Eunomie* I, 14.

2. Viața în Hristos

Care este scopul vieții creștine?

Ortodocșii, împreună cu Sfântul Serafim de Sarov, răspund: "dobândirea Duhului Sfânt". Sfântul Ioan Cassian explică aceasta în mod clar distingând scopul ultim al creștinismului de obiectivul pe care trebuie să-l aibă mereu în fața ochilor cel care își propune acest scop: "Orice artă, învață Ava Moise, orice disciplină, reclamă un scop, adică un obiectiv vizat de suflet, o aplecare neîncetată a minții spre aceasta. În lipsa unei statornicii în toată râvna și perseverența, nu se va ajunge la țelul dorit. Scopul ultim al mărturiei noastre așa cum am spus, constă în Împărăția lui Dumnezeu sau Împărăția cerurilor, e adevărat; dar scopul imediat este *curăția inimii*, fără de care este cu neputință ca cineva să atingă acest scop". (*Convorbirea I*).

Astfel spus, creștinul ortodox știe că este destinat să-L vadă pe Hristos în viața viitoare, dar că trebuie încă de aici să-și curețe inima pentru a o face în stare de această vedere. Nicolae Cabasila exprimă aceeași idee: "Stricăciunea morală nu poate fi moștenitoarea nestricăciunii cerului, pe care Pavel o dorea atât încât ar fi vrut să părăsească această lume, pentru a fi mereu cu Hristos (Fil. 1, 23) Dar toți cei ce părăsesc pământul fără puteri spirituale și lipsiți de simțuri duhovnicești - indispensabile pentru a trăi în cer - aceia vor pierde fericirea veșnică și vor trăi în lumea fără de sfârșit nefericiți și morți spiritual. Și de ce nu se vor bucura de viața cerului? Pentru că nu vor mai putea dobândi ochii duhovnicești care să le îngăduie să contemple lumina veșnică pe care o va străluci în toate părțile Hristos, Soarele Dreptății. Mireasma Duhului Sfânt care va fi revărsată pretutindeni va inunda totul și pe toți, în afara celor care nu vor fi dobândit simțul mirosului duhovnicesc." Și numai în atelierul vieții de față poate creștinul să le dobândească. Cel care părăsește această lume gol și fără aceste însușiri, nu se va putea împărtăși de viața nestricăcioasă a cerului" (*Viața în Hristos*). Acesta este sensul ascezei ortodoxe.

Catehismul nu vorbește de dobândirea acestor simțuri spirituale, ci de dobândirea meritelor. Din aceste noțiuni rezultă două forme de viață total diferite.

La § 2007, *Catehismul* scrie: "În fața lui Dumnezeu nu există, în sensul strict juridic, vreun merit din partea omului. Între El și noi inegalitatea este fără de măsură, căci noi am primit totul de la El, Creatorul nostru". Totuși, § 2008 reintroduce meritul omului: "Meritul omului la Dumnezeu în viața creștină provine din faptul că *Dumnezeu a dispus în mod liber să-l asocieze pe om la lucrarea harului său*". "Nimeni nu poate merita harul inițial, de la originea convertirii, a ieșirii și al justificării. Sub impulsul Duhului Sfânt și al iubirii, *noi putem apoi să merităm*, pentru noi înșine și pentru aproapele nostru, harurile necesare pentru sfințirea noastră,

pentru sporirea harului și a iubirii, precum și pentru dobândirea vieții veșnice" (§ 2010).

Viața catolică constă, deci, din a *merita*, "sub impulsul Duhului Sfânt", "harurile folositoare pentru a ajunge la viața veșnică, ca și bunurile temporale necesare" (§ 2027). De unde harurile [grațiile] supraabundente: harul inițial, harul obișnuit, harul actual, harul sfințitor sau îndumnezeitor; harurile sacramentale, harurile speciale, harurile de stare, harul perseverenței finale. Dar nu este aceasta oare inversarea mijloacelor și a scopurilor (vezi § 1887) propuse de viața în Hristos, așa cum au trăit-o și au transmis-o Părinții ?

Odată cu doctrina acțiunilor meritorii se instituie un fel de comerț între Creator și creatura Lui. Păcatul, "o ofensă adusă lui Dumnezeu" (§ 1850) este contrabalansat de meritele faptelor bune, aceste haruri create acumulabile care sunt "folositoare pentru dobândirea vieții veșnice" (§ 2008-2010). Este o viziune antropomorfică despre Dumnezeu. Cum să credem că mântuirea se cumpără cu prețul unui asemenea negoț ?

Viața ortodoxă nu cunoaște decât un singur har, harul necreat al lui Dumnezeu. Omniprezent, acesta nu se arată decât acelor ce s-au făcut curați, căci Dumnezeu nu se poate uni cu ceea ce este necurat. Întreaga asceză și rugăciune ortodoxă nu au alt scop decât să curățească inima și nu slujesc niciodată la a *merita* "harurile necesare sfințirii noastre" (§ 2010) nici chiar "bunurile vremelnice, ca sănătatea, prietenia, etc." (*ibid*).

Părinții nu ne îndeamnă deloc să "merităm" bunurile vremelnice ci, fideli Evangheliei, să năzuim spre Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea ei (cf. Mt. 6, 33). "De aceea a spus Hristos: «unde este comoara omului, acolo este și inima sa». De fapt, odată ce sufletul a înțeles ideea acestor bunuri negrăite, el este ca și eliberat de legăturile timpului, și își ia zborul, ca să zică așa; și, cum își reprezintă în fiecare zi plăcerea acestor bunuri, nu mai este în stare să rețină ideea lucrurilor pământești, ci le depășește pe toate ca pe un vis sau ca o umbră; tinzând neîncetat spre bunurile de sus, crezând că aproape le-a văzut cu ochii credinței, el este în orice clipă împins să le guste" ¹⁵⁷. Dumnezeu ne dă totul fără nici un merit din partea noastră: "«Căutați, zice Scriptura, Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea ei și toate celelalte vi se vor adăuga» din belșug. Deci nu trebuie să căutăm din belșug ceea ce Dumnezeu ne-a făgăduit să ne dea din belșug, de teamă ca, acționând împotriva a ceea ce a poruncit Stăpânul să nu fim amăgiți din două părți. ...El știe de ce avem nevoie înainte ca noi să-i cerem. Dacă El vede că atenția noastră se îndreaptă spre bunurile cerești, Harul Său ne va face să ne bucurăm de acestea și ne va da din belșug și altele, cele pe care le-a făgăduit să ni le dea pe deasupra" ¹⁵⁸.

"Maria a ales partea cea bună" spune Domnul (Lc. 10, 42) iar Sfântul Ioan Cassian comentează: "Vedeți că Domnul stabilește că binele principal

¹⁵⁷ Sf. Ioan Hrisostom, *Opt cateheze baptismale* 7, 15 op. cit, p. 236.

¹⁵⁸ *Ibid* 7, 16, p. 236-237.

stă în *theoria* singură, adică în contemplația divină". "Scopul prim al eforturilor noastre, intenția noastră neabătută și pasiunea statornică a inimii noastre trebuie să fie aceea de a ne alipi pururea de Dumnezeu și de lucrurile dumnezeiești. Tot ceea ce ne îndepărtează de aceasta, oricât de mare ar fi, nu trebuie să-l băgăm în seamă decât ca pe un lucru de rangul doi sau trei, ba chiar să-l considerăm ca pe ceva primejdios". "Afirm că într-o mare măsură atârnă de noi natura gândurilor noastre, ca ele să fie sfinte și duhovnicești, sau pământești și trupești. De asemenea citirea asiduă și meditația continuă asupra Scripturilor nu are alt scop decât aceea de a produce în memoria noastră ivirea gândurilor divine: cântarea repetată a psalmilor e menită să hrănească o concentrare continuă; iar zelul nostru pentru priveghere, pentru post și rugăciune are drept scop să afâneze în asemenea măsură sufletul, încât el să piardă gustul lucrurilor pământești și să nu mai dorească să le contemple decât pe cele cerești" (*Convorbirea I*).

Citatele pe care le-am făcut demonstrează suficient că există o viață în Hristos și că distincțiile și categoriile *Catehismului* nu își împlântă rădăcinile în aceasta. Într-adevăr, în "viața spirituală", în sensul Părinților, nu există fapte meritorii pe care omul să le poată acumula. Există experiențe de purificare, de iluminare, dar nu merite.

Autorii *Catehismului* pretind, de asemenea, să definească, în numele Bisericii, doctrinele economice și sociale: "Pentru a favoriza participarea unui cât mai mare număr de persoane la viața socială, trebuie încurajată crearea de asociații și instituții libere. «În scopuri economice, culturale, sociale, sportive, recreative, profesionale, politice, atât în interiorul comunităților politice cât și pe plan mondial»" (§ 1882). Biserica trebuie deci, după ei, să-și facă auzită vocea în chestiunile politice: "Doctrina Bisericii a elaborat principiul zis al *subsidiarității*" (§ 1883). "Principiul subsidiarității se opune tuturor formelor de colectivism. El trasează limitele intervenției statului. El vizează armonizarea raporturilor dintre indivizi și societăți. El tinde la instaurarea unei adevărate ordini internaționale" (§ 1885). Iată ce îi scria părintele Wladimir Guettee monseniorului Dupanloup, episcop de Orleans, care susținea aceleași pretenții: "Afirmăm monseniore, că la Conciliu¹⁵⁹ se vor proclama adevăratele doctrine *politice și economice*. Înălțimea voastră ignoră oare faptul că aceste chestiuni nu sunt de competența lui? Citiți Actele adevăratelor Sinoade Ecumenice, adică ale celor care s-au ținut în primele secole ale Bisericii, și vă veți convinge că aceste sfinte adunări n-au avut decât acest dublu scop: să ateste învățătura creștină *admisă întotdeauna ca fiind de credință* în toate Bisericile, pentru a opune mărturiei ereticilor, adică celor care contestau dogmele revelate; și, în al doilea rând, să facă legi pentru buna guvernare a Bisericii. Cât despre politica și economia socială, primii episcopi înțelegeau prea bine natura autorității lor ca să se ocupe de ele. Ei au lăsat aceste probleme în domeniul celor pe care Dumnezeu le-a lăsat pe seama

¹⁵⁹ Conciliul I Vatican ce era convocat și urma să se întrunească.

activității inteligenței umane și s-au mulțumit să păstreze intact așezământul *Revelației*"¹⁶⁰.

Întemeiate astfel pe principii umane și nu divino-umane, celelate noțiuni proprii *Catehismului* apar ca niște închipuiri străine de Revelație. Așa este în cazul distincției, după gravitate, între păcatele de moarte (mortale) și păcatele ușoare (veniale), singur păcatul de moarte cauzând "excluderea din Împărăția lui Hristos și moartea veșnică a iadului"¹⁶¹ (§ 1861). Păcatul de moarte și păcatul ușor antrenează, în plus, o "pedeapsă temporală". Decurgând, ca și pedeapsa veșnică, din "natura însăși a păcatului" (§ 1472), ea nu este ștearsă de iertarea divină: "Iertarea păcatului și refacerea comuniunii cu Dumnezeu atrag după ele absolvirea de pedepsele veșnice ale păcatului. Însă unele pedepse vremelnice ale păcatului rămân" (§ 1473). De unde noțiunea de "indulgențe"; meritul infinit al lui Hristos și meritele prisositoare ale sfinților formează un tezaur din care papa scoate pentru a absolvi pedepsele temporale ale păcatului. Această iertare de pedeapsă sau indulgență e legată de practicile de pietate (§ 1478). Prin aceste indulgențe, credinciosul poate ușura și pedeapsa temporală a sufletelor din purgatoriu (§ 1479). Nimic din toate acestea nu se află în învățătura Sinoadelor. Nu înseamnă oare aceasta să introducem, după cum spunea Homiakov, în sanctuarul credinței, întreg mecanismul unei bănci¹⁶²?

Doctrina focului curățitor (§§ 1030-1032) nu este biblică. Din totdeauna Biserica s-a rugat pentru morți și nimeni n-a pus la îndoială faptul că Dumnezeu poate să ierte păcatele după moarte. În mod raționalist, însă, teologii occidentali au hotărât în Evul Mediu că sufletele insuficient curățite vor merge să-și sfârșească pocăința într-un foc special, diferit de cel al iadului.¹⁶³

Textele scripturistice citate pentru a legitima nașterea purgatoriului nu au nici un efect. Astfel, cel din Evanghelia după Matei (12, 32) citat la § 1031: "Celui care va blasfemia împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie" dovedește foarte bine că există o iertare a anumitor păcate și după moarte, dar nicidecum o pedeapsă (§ 1472) iar cum spune Sfântul Marcu al Efesului: "Ce lucru comun există între iertarea păcatelor și o purificare prin foc și pedeapsă? E nevoie sau de iertare sau de pedeapsă, niciodată de amândouă împreună"¹⁶⁴.

¹⁶⁰ W. Guettee, *Lettre a M. Dupanloup, eveque d'Orleans*, a propos de sa Pastorale au Clerge et aux Fideles de son diocese a l'occasion des Fetes de Rome et pour leur annoncer le futur Concile oecumenique, Paris, 1868.

¹⁶¹ De aici se vede că e important pentru fiecare credincios să se întrebe dacă sunt împlinite cele trei condiții care fac păcatul de moarte: "Pentru ca un păcat să fie de moarte sunt cerute simultan trei condiții: "Este păcat de moarte orice păcat care are drept obiect o materie gravă și e săvârșit cu conștiința deplină și cu consimțământ deliberat" (§ 1857).

¹⁶² A.S Khomiakov, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Verry, 1872, p. 39.

¹⁶³ Relulăm Cuvântul lui Jacques le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

¹⁶⁴ *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum* 6 pronunțat la Ferrara la 14 iunie 1438, și editat de Mgr. L.Petit, *Documents relatifs au Concile de Florence* I, Patrologia Orientalis, Paris 1920. Acest răspuns se inspiră din discursul Sfântului Marcu al Efesului editat în aceeași lucrare, p. 39-60.

Rugăciunea pentru morți și speranța că Dumnezeu le iartă păcatele, iată tot ce se poate scoate din exemplul lui Iuda Macabeul (§ 1032). *Catehismul* se trădează de altfel aici în mod naiv spunând: "Această învățătură se sprijină și pe practica rugăciunii pentru cei morți de care vorbește deja Sfânta Scriptură". Ce vrea să spună acest deja decât că dogma Purgatoriului nu a apărut decât mai pe urmă?

La fel pasajul din Sfântul Pavel: "Dacă lucrul cuiva se va arde, el va fi păgubit; el însă se va mântui, dar așa ca prin foc" (I Cor. 3, 15). Sfântul Marcu al Efesului a demonstrat la Sinodul de la Ferrara-Florența că interpretarea patristică a acestui text exclude orice idee de curățire *post mortem*. După Sfântul Ioan Hrisostom e vorba de focul veșnic al iadului. Pentru ca să nu-și imagineze cineva că acest foc distruge trupurile celor osândiți dimpreună cu faptele lor, punând astfel capăt pedepsei, Sfântul Ioan Hrisostom spune: "Dacă faptele lor trebuie să se transforme în flăcări, ei înșiși nu vor fi totuși mistuiți, ci vor rămâne pe mai departe în pedeapsă căci vor fi salvați (conservați) de la mistuire și vor continua să existe în foc" ¹⁶⁵. Salvați înseamnă aici menținuți în ființă. Dogma purgatoriului n-are deci nici temei scripturistic nici patristic.

Mărturisind comuniunea care îi leagă pe toți membrii Bisericii, pe cei ce trăiesc încă aici pe pământ și pe cei ce au adormit, Părinții recurg la o imagine "Așa cum vinul din butoi care, atunci când via este în floare, simte aceasta și înflorește și el din nou în același timp, tot așa se întâmplă și cu sufletele păcătoșilor. Ele primesc ușurare din jertfa nesângeroasă (euharistică) adusă cu iubire pentru ele" (Sfântul Atanasie cel Mare). "Dacă o asemenea sensibilitate reciprocă există chiar și la plante, spune Sfântul Efrem Sirul, cum să nu simtă cei plecați dintre noi, încă și mai viu, rugăciunile și jertfele ce se fac pentru ei" ¹⁶⁶?

Unul din criteriile cele mai importante ale vieții creștine e atenuat și ca și amorțit de inovațiile *Catehismului* și de doctrina lui despre har. Iată cum se exprimă Nicolae Cabasila la începutul tratatului său despre *Viața în Hristos*: "Așa cum natura pregătește embrionul ca să trăiască în lumină încă de pe când acesta se află în pântecul maicii sale, la fel creștinii se formează încă de aici și se pregătesc pentru cealaltă viață. «O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii (voastre), până ce Hristos se va forma (va lua chip) în voi» (Gal. 4, 19). Imaginea fătului nu este desigur o analogie perfectă, pentru că înainte de a se naște, fătul n-are nici o idee, nici o percepție despre viața noastră... Nu același lucru se poate spune despre creștin, pentru că viața viitoare nu este nicidecum necunoscută nici străină vieții prezente, una și cealaltă nu sunt fără o anume legătură. În iubirea Lui nesfârșită pentru oameni și prin pogorârea Sa, Hristos, Soarele spiritual, a strălucit peste noi. Mireasma cea mai cerească a Duhului Sfânt s-a revărsat pe pământ, în ciuda miasmei pe care o degajă păcatul... Iată de ce creștinii

¹⁶⁵ *Op.cit.*, p. 9.

¹⁶⁶ Aceste două texte sunt citate de Episcopul Nicolas Velimirovich, *The Prologue From Ochrid*, vol. 3, la 1 iulie, Lazarica Press. Birmingham, 1986.

au posibilitatea nu numai de a se pregăti pentru viața viitoare, ci și de a trăi și de a acționa încă de aici de pe pământ ca cetățeni ai cerului. «Cucerește viața veșnică» scrie Pavel lui Timotei (I Tim. 6, 12). Și într-o altă epistolă: «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20)".

Versiunea pe care *Catehismul* ne-o propune cu privire la viața creștină este diametral opusă, căci pentru el această viață se săvârșește în incertitudine, fiindcă niciodată nu ești sigur că ai harul decât într-un mod indirect. "Fiind de ordin supranatural, *harul scapă experienței noastre* și nu poate fi cunoscut decât prin credință. Deci noi nu ne putem baza pe sentimentele sau pe faptele noastre pentru a deduce de aici că suntem îndreptați și mântuiți. Totuși, urmând cuvântul Domnului: «După roadele lor îi veți cunoaște» (Mat. 7, 20), cercetarea binefacerilor lui Dumnezeu din viața noastră și din viața Sfinților ne oferă o garanție că harul lucrează în noi și ne îndeamnă la o credință mereu mai mare și la o atitudine de sărăcie plină de încredere. Una din cele mai frumoase ilustrări ale acestei atitudini se găsește în răspunsul Sfintei Ioana d'Arc la o întrebare-capcană a judecătorilor eclesiastici: «Întrebată dacă știe dacă se află în harul lui Dumnezeu, a răspuns: Dacă nu sunt, Dumnezeu să binevoiască să mă așeze în el, dacă sunt, Domnul să mă păstreze în el»" (§ 2005). Ea ar fi avut harul fără s-o știe. Mai e mult până la Părinți, care, având experiența harului, n-au învățat niciodată acest har inconștient.

Sfântul Macarie spune: "Dacă te-ai făcut scaun al lui Dumnezeu, dacă Cel ceresc te conduce, dacă sufletul tău s-a făcut în întregime un ochi spiritual și numai lumină, dacă ai îmbrăcat veștmintele luminii negrăite, dacă omul tău lăuntric s-a așezat în experiența și în certitudinea tuturor acestor lucruri, atunci trăiești cu adevărat viața veșnică și încă de pe acum sufletul tău se odihnește în Domnul. Iată că ai obținut și ai primit totul de la El în adevăr, pentru ca să trăiești viața cea adevărată. Dar dacă nu ești conștient de nimic din acestea în tine, plângi atunci, lasă-te pradă tristeții și tânguiriilor pentru că n-ai primit încă nici comoara veșnică și duhovnicească, nici viața adevărată"¹⁶⁷.

Astfel, întreaga viață creștină își schimbă sensul în *Catehism*. Rugăciunea pe care o descrie nu are nimic de a face cu Tradiția Părinților. "Dar nu ne putem ruga «în orice clipă» dacă nu ne rugăm în anumite momente, vrând să facem aceasta: acestea sunt timpurile forte ale rugăciunii creștine, în intensitate și durată" (§ 2697). Cum mai poate fi o rugăciune voluntară și limitată în timp, un timp forte «în durată» în raport cu rugăciunea neîncetată a inimii? Și cum mai poate fi ea un timp forte «în intensitate» câtă vreme ce rugăciunea neîncetată este o harismă mai înaltă și accesibilă tuturor? Noi n-am găsit această doctrină a «timpurilor forte» la

¹⁶⁷ *Omiliile duhovnicești* 1,12. La pseudo sinodul antifotian din 869, cum Sfântul Fotie nu răspundea nimic acuzațiilor mincinoase aduse împotriva lui și i s-a cerut motivul acestui mutism, el a răspuns simplu: "Dumnezeu aude glasul celor tăcuți". Trimișii papei i-au replicat: "Dar tăcerea ta nu te va feri de osândă!" La care Sfântul patriarh a răspuns: "Tăcerea lui Iisus nu l-a ferit nici pe El de la faptul de a fi osândit".

Părinții din «Filocalie», ei care-și aminteau de Dumnezeu mai des decât respirau, după sfatul Sfântului Grigorie Teologul.

Paragrafele 2705-2708 vorbesc despre meditație: "Meditația pune în acțiune gândirea, imaginația, emoția și dorința" (§ 2708). Ori Părinții sunt unanimi în a denunța imaginația drept pe cea mai mare primejdie a vieții spirituale și, departe de a-i da un loc în rugăciune, ei spun că trebuie să ne scăpăm de ea, ca de una ce este izvorul tuturor iluziilor. "Această facultate nu a fost dată omului la creație, ci «după păcat». *Imaginația-memorie* «este o marcă irațională și grosolană a celor cinci simțuri ale noastre». Or, în lupta duhovnicească a cărei biruință ne aduce pe Duhul Sfânt și unirea cu Dumnezeu, nu numai că aceasta nu ne este de nici un folos, ci ne este chiar dăunătoare, Dumnezeu fiind «în afara sferei de percepție a tuturor simțurilor noastre, în afara sensibilului, în afară de orice figură, culoare, spațiu, loc, formă și, deși este prezent pretutindeni, El este transcendent universului, scăpând oricărei posibilități de a fi cuprins de imaginație... putere a sufletului care, din cauza propriilor ei insuficiențe, nu posedă proprietatea de a se uni cu Dumnezeu ¹⁶⁸. Părinții atribuie imaginației căderea diavolului.

Când autorii *Catehismului* vorbesc de rugăciunea inimii (§§ 435, 2626, 2667-8, 2562, 2717), își dau seama oare că ea implică mai întâi o luptă împotriva imaginației? "A păstra mintea în afara oricărei culori, a oricărei forme, a o păstra curată, așa cum a ieșit din mâinile lui Dumnezeu. Pentru a ajunge aici nu este decât o singură cale: să facem ca mintea să intre, să se adune în locul strâmt care este inima, înăuntrul omului lăuntric..."¹⁶⁹

Aici putem măsura tragedia spirituală a celor care vor să considere drept complementare tradiții ce sunt de fapt incompatibile. Dorința lor este aceea de a-și însuși bogățiile tradiției ortodoxe fără să renunțe la ale lor. Această dorință, ușor de înțeles, pleacă dintr-un sentiment bun.¹⁷⁰ Totuși, trebuie să fim atenți, pentru că acest demers nu are nimic din asceza spirituală a Părinților. Bogățiile de care ei vorbesc nu există decât în imaginație. Și tocmai de ea trebuie să ne curățim pentru a-L întâlni pe Dumnezeu: «A nimici până la rădăcină pretențiile dăunătoare și idolii imaginației și ai memoriei», iată în ce constă întreaga osteneală a ascetului care este aici asemenea «șarpelui care, pentru a scăpa de vechea sa piele, trebuie să treacă printr-un loc foarte strâmt». Aceasta este «poarta cea strâmtă» a Evangheliei pentru cel ce vrea să se dezbrace de vechiul

¹⁶⁸ Părintele Ambroise Fontrier, comentariu inedit la *Războiul nevăzut* al Sfântului Nicodim Aghioritul.

¹⁶⁹ *Ibid.* Pentru adevăratul sens al "meditației" după Părinți, a se vedea Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, cartea VI.

¹⁷⁰ Decretul Conciliului Vatican II asupra Ecumenismului declară într-adevăr: Și în Orient se găsesc comori ale tradițiilor spirituale exprimate îndeosebi de monahism. Într-adevăr acolo, încă din timpurile glorioase ale Sfinților Părinți, a înflorit spiritualitatea monastică, ce s-a răspândit apoi în Occident, devenind un izvor al organizării călugărești a latinilor și, mai târziu, al reînnoirii acesteia în repetate rânduri. Prin urmare, se recomandă călduros catolicilor să se apropie mai des de aceste bogății spirituale ale Părinților orientali, care îl înalță pe om la contemplarea misterelor divine (*Unitatis Redintegratio* 15).

veșmânt al imaginației ca să ajungă la unirea cu Cel ce scapă oricărei cunoașteri, cu Dumnezeu apofatic al tradiției teologice ortodoxe" ¹⁷¹.

Noțiunea de *spiritualități*, la plural, apare astfel extrem de bizară. "În comuniunea sfinților de-a lungul istoriei Bisericii s-au dezvoltat diferite *spiritualități*. Carisma personală a unui martor al iubirii lui Dumnezeu pentru oameni s-a putut transmite, ca și «duhul» lui Ilie la Elisei și la Ioan Botezătorul, pentru ca ucenicii să se împărtășească din acest duh" (§ 2684). În catolicismul roman, se vorbește, e adevărat, de o "spiritualitate dominicană", "cisterciană", "franciscană", după diferitele "ordine monahale" ale Occidentului, și de asemenea, de spiritualitatea unui Ioan al Crucii, a unui Berulle sau a unei Marguerite-Marie Alacoque. Apariția stigmatelor la Francisc din Assisi sau schimbarea inimii ce s-a petrecut în pieptul Margueritei-Marie Alacoque au alimentat, desigur, o mentalitate doloristă sau o adorație a Sfintei Inimi, cu totul particulare; dar aceste spiritualități particulare sunt forme de viață străine Tradiției și prin aceasta suspecte. Cum poate unul și același Duh să dea spiritualități diferite? Că harismele sunt multiple, că și culturile sunt diverse toată lumea o acceptă fără dificultate; dar unul din criteriile experienței spirituale este tocmai identitatea ei de-a lungul timpului și a spațiului. În Viețile Sfinților celor mai îndepărtați prin timp, loc, cultură, recunoaștem aceleași trăsături spirituale care ne permit tocmai să îi recunoaștem drept Sfinți creștini. Dimpotrivă, **contradicțiile falșilor mistici ai Occidentului sunt o dovadă a delirului lor mental, cum o știu prea bine cei ce le-au citit operele.** "Am avut chiar răbdarea să citesc cu atenție cărțile sorei Emmerich și ale Mariei d'Agreda, ca să le confrunt una cu cealaltă. S-ar crede că scrierile acestor două isterice sunt făcute tocmai pentru a se contrazice; ele se contrazic de fapt chiar și asupra faptelor celor mai mărunte ca și asupra celor mai mărunte împrejurări din viața lui Iisus Hristos și a familiei căreia El i-a aparținut" ¹⁷².

Cât despre duhul lui Ilie, din care Elisei a primit o porție dublă (II Regi 2, 9 și 15), acesta nu e legat de persoana lui Ilie, aceasta nefiind multiplicabilă cu doi. Pentru Părinți e vorba de harul necreat al Duhului Sfânt care a poruncit apelor.

În fine, însăși modul de împărtășire al Sfinților de Duhul Sfânt exclude pluralitatea spirituală. Fiind Dumnezeu, Duhul Sfânt Se comunică fără să Se împartă, la Cincizecime. El s-a pogorât în întregime peste Apostoli, rămânând totuși inaccesibil în Persoana Lui. Fără El ar fi existat o spiritualitate petrină, o spiritualitate paulină și în cele din urmă nici o spiritualitate, căci un Dumnezeu care se împarte nu mai e un Dumnezeu. Nu sunt oare "spiritualitățile" contrafaceri ale spiritului sau duhului minciunii? "Cuvintele *S-a așezat* nu arată numai demnitatea domnească, ci în egală măsură indivizibilitatea Sfântului Duh. «Și El S-a așezat peste ei și

¹⁷¹ Parintele Ambrosie, *op. cit.*

¹⁷² W. Guettee, *Souvenirs d'un pretre romain devenu pretre orthodoxe*, Paris Bruxelles, 1889, p. 270.

toți s-au umplut de Duhul Sfânt». Când Duhul se împarte în diferitele Lui puteri și energii, El rămâne totuși întreg, prezent și lucrător în fiecare din ele. El se împarte rămânând totuși întreg și împărtășirea de El este totală, după chipul razei de soare" ¹⁷³.

Catehismul este în acord cu Evanghelia în a spune că toți sunt chemați la sfințenie (§ 2013). Dar el ne dă despre Sfinți o idee reduționistă: "Canonizând anumiți credincioși, adică proclamând în mod solemn că acești credincioși au practicat eroic virtuțile și că au trăit în fidelitate față de harul lui Dumnezeu, Biserica recunoaște puterea Duhului sfințeniei care se află în ea și susține speranța credincioșilor dându-i pe aceștia ca modele și mijlocitori": (§ 828)... "un Sfânt, adică...un ucenic care a trăit o viață de fidelitate exemplară față de Domnul său" (§ 2156). Dar și un slujitor supus trăiește în credință față de domnul său și nu-l moștenește. Ce anume deosebește creștinismul de orice altă credință? "De acum nu vă mai numesc slugi pentru că sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute" (In. 15, 15).

Când Biserica Ortodoxă canonizează un Sfânt, ea nu face cunoscut pur și simplu faptul că acesta a fost un om virtuos, ci și acela că, devenit dumnezeu după har, el s-a unit pentru totdeauna cu Hristos. "Prin Duhul Sfânt Sfinții ca o roadă a pântecelui, pururea se fac Ție Iisuse, fii ca unui tată" ¹⁷⁴.

Ce este Raiul dacă nu această unire cu Hristos, această împărtășire de Iubirea nestrăicătoare și acest urcuș fără de sfârșit în Iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu? Săracă și dezolantă pare, alături de aceasta, imaginea acțiunii creștine și a iubirii enunțată de *Catehism*: "În Cântarea Cântărilor Tradiția a văzut totdeauna o expresie unică a iubirii omenești, oglindire curată a iubirii lui Dumnezeu" (§ 1611). Despre ce «Tradiție» e vorba? Ce Părinte spune aceasta? Ceea ce au trăit și au învățat Apostolii, Profeții și Părinții este iubirea divino-umană a cărei expresie ei au văzut-o în "Cântarea Cântărilor". Această carte nu relatează altceva decât *unirea cu Hristos*. "Samarineanca, auzind de la Hristos aceste cuvinte minunate și dumnezeiești, că Dumnezeu nu trebuie adorat în nici un loc decât numai în Duhul Său și în Adevărul Său, ca și sufletul mireasă a lui Dumnezeu ce se vede în Cântarea Cântărilor, primește aripi auzind vocea Tatălui ei, Mirele cel nestrăicător" ¹⁷⁵...

Întreaga diferență între viața ortodoxă în Hristos și viața creștină după autorii *Catehismului* catolic se rezumă la viziunea lor falsificată și deformată despre iubirea omenească și iubirea lui Dumnezeu. O oglindire rămâne exterioară; în timp ce Fiul lui Dumnezeu a venit în trup, și-a întins cortul său printre noi și rămâne în Biserica Lui Ortodoxă. Viața în Hristos

¹⁷³ Sf. Grigorie Palama, *Omilie la Cincizecime*.

¹⁷⁴ Antifon, glasul 3 (*Octoih*).

¹⁷⁵ Sf. Grigorie Palama *Omilie la duminica Samarinenecii*, P.G. 151, 260. Vezi și *Orniliile la Cântarea Cântărilor* ale Sfântului Grigorie al Nyssei.

este o nuntă nu o oglindire. "De la început și până la sfârșit, viața creștinului este «viața în Hristos». Mai mult încă, Hristos este «viața noastră». Iată care este viața, iată capătul ei: Hristos = viața. Dacă o trăiești, o crezi și o cunoști, ești creștin" ¹⁷⁶.

În același fel, Catehismul juxtapune, în legătură cu viața veșnică, două idei diferite. Prima este viața împreună cu Hristos de care vorbesc Sfinții: "viața înseamnă a fi cu Hristos" (Sfântul Ambrozie, citat la § 1025) și "aceasta va fi slava și fericirea ta: vei fi primit să-L vezi pe Dumnezeu, vei avea cinstea să fii părtaș la bucuriile mântuirii și la lumina veșnică împreună cu Cristos Domnul Dumnezeuul tău..." (Sfântul Ciprian, citat la § 1028). A doua este vederea fericitoare (*visio beatifica*) despre care Sfinții n-au vorbit niciodată. "Din cauza transcendenței Sale, Dumnezeu nu poate fi văzut așa cum este decât atunci când își deschide El Însuși misterul Său contemplării nemijlocite din partea omului și când îi dăruiește acestuia capacitatea de a-L contempla. Această contemplare a lui Dumnezeu în slava lui cerească este numită de Biserică «vedere fericitoare» (§ 1028).

Ce reprezentare a acestei «fericiri» propun autorii Catehismului? Ei o definesc astfel: "Cerul este scopul ultim și realizarea aspirațiilor celor mai profunde ale omului, starea de fericire supremă și definitivă" (§ 1024). Această «beatitudine» ne este de fapt descrisă în § 260 ca o stare statică: "Dumnezeul meu, Treime adorată, ajută-mă să mă uit întru totul pe mine însumi ca să mă statornicesc în Tine, neclintită și liniștită, ca și cum sufletul meu ar fi deja în veșnicie: nimic să nu-mi poată tulbura pacea nici să nu mă scoată din Tine, o, Statornicie, ci fiecare minut să mă ducă mai departe în profunzimea misterului Tău! Umple-mi sufletul de pace. Fă din el cerul tău, sălașul tău iubit și sălașul odihnei tale. Să nu te las niciodată singur, ci să fiu mereu prezentă cu totul, mereu de veghe în credința mea, mereu în adorație, întru totul dăruită lucrării Tale creatoare".

Am vorbit mai sus despre cufundarea în "adâncimea tainei lui Dumnezeu" interzisă oricărei creaturi - numai "Duhul Sfânt cercetează adâncurile lui Dumnezeu" (I Cor. 2, 10). A crede că în «vederea fericitoare» sufletul este imobil în veșnicie, este o închipuire omenească. Sfinții care L-au experiat pe Dumnezeu încă din această viață, vorbesc cu totul altfel: "Divinul singur este cu adevărat dulce, vrednic de dorit și de iubit iar atunci când devine veșnică, desfătarea de el provoacă în noi o și mai mare sete, pentru că, unindu-ne cu aceste bunuri, ea sporește în egală măsură dorința noastră de a le gusta... Sufletul care s-a unit cu Dumnezeu nu se satură niciodată de desfătare; cu cât este mai plin și revarsă frumusețe, cu atât sporesc în vigoare dorintele sale" ¹⁷⁷. "Mișcarea iubitoare care ne duce spre Bine, înfigându-și neîncetat în El rădăcina ființei sale simple și țâșnind din Bine, se întoarce de îndată spre același Bine, astfel încât această mișcare n-are nici început, nici sfârșit, ceea ce explică dorința

¹⁷⁶ Pere Justin Popovitch, *L'Homme et le Dieu'Homme*, L.'Age d'Homme, Lausanne, 1989, p. 187.

¹⁷⁷ Sf. Grigorie al Nysssei, *Omilia I la Cântarea Cântarilor*, P.G. 777 B

noastră mereu în mișcare spre divin și spre unirea cu El”¹⁷⁸. Unde este aici eternitatea imobilă? Modul în care *Catehismul* concepe Raiul pare, deci, o asamblare heteroclită a unor doctrine diferite, prima ortodoxă - viața veșnică și fericită cu Hristos - celelalte însă, eretice - vederea esenței divine, imobilitatea sufletului...

Biserica Ortodoxă are, de asemenea, o cu totul altă concepție despre Iad decât cea amintită de teologii romano-catolici, potrivit căreia, "pedeapsa principală a iadului constă în despărțirea veșnică de Dumnezeu" (§ 1035), iadul fiind "auto excluderea definitivă de la comuniunea cu Dumnezeu și cu sfinții Săi" (§ 1033) iar "sufletele celor care mor în starea de păcat de moarte coboară, imediat după moarte, în iad, unde suferă chinurile iadului, «focul cel veșnic»" (§ 1035).

Teologul grec contemporan Alexandros Kalomiros a respins această doctrină. După învățătura Scripturilor, toți vor sta în slava și iubirea lui Dumnezeu, «Dumnezeu va fi totul în toate», dar există o dublă energie a iubirii: "Raiul și iadul sunt același Râu al lui Dumnezeu, un foc de iubire care îmbrățișează și acopere totul cu aceeași voință binevoitoare, fără deosebire nici discriminare. Aceeași apă vie este viața veșnică pentru credincioși și moarte veșnică pentru necredincioși; ea este elementul vital al celor dintâi și instrumentul de sufocare veșnică al celorlalți; raiul unora este iadul celorlalți. Nu vă mirați. Fiul care Își iubește Tatăl este fericit în brațele sale, în timp ce îmbrățișarea iubitoare a Tatălui va fi un chin pentru fiul care nu-l iubește" (*Râul de foc*). Și Kalomiros îl citează pe Sfântul Isaac Sirul: "Cei ce suferă în iad suferă faptul de a fi biciuiți de dragostea lui Dumnezeu. Iubirea este un copil al cunoașterii și este neîndoielnic dată tuturor în același chip. Dar puterea iubirii lucrează în două feluri: pe păcătoși îi chinuie, în timp ce tot ea face desfătarea celor care au trăit în acord cu ea"¹⁷⁹.

O asemenea învățătură a iubirii lui Dumnezeu Care nu urăște niciodată, nu se răzbună niciodată, nu osândește pe nimeni, face pentru totdeauna imposibil juridismul concepției augustiniene pe care a moștenit-o Occidentul și care a generat doctrinele "păcatului original", "satisfacției", "meritului", "predestinației", "indulgențelor", "purgatoriului" și "infernului creat". Dacă iadul ar fi un foc creat, Dumnezeu l-ar putea stinge într-o zi, căci ceea ce este creat nu este veșnic prin natură. Dar iadul este o energie divină, iubirea lui Dumnezeu; iar creștinul se cutremură că se va găsi nepregătit în clipa în care se va arăta Dumnezeul iubirii, iar dreptii vor străluci ca niște sori în lumina lui Hristos, Soarele Dreptății. Da, atunci când ai murit față de viața iubirii "e înfricoșător lucru să cazi în mâinile Dumnezeului Celui Viu" (Evr. 10, 31).

¹⁷⁸ Sf Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice și iconomice, suta a 5-a*, P.G. 90, 1385 C.

¹⁷⁹ *Cuvinte ascetice*, 84.

*DUMNEZEUL NOSTRU PREABUN, CARE VREA CA
TOT SUFLETUL SĂ AJUNGĂ LA CUNOȘTINȚA
ADEVĂRULUI, SĂ LUMINEZE PE TOȚI ACEI
CITITORI AI NOȘTRI CARE NE VOR CITI SPRE
FOLOS DUHOVNICESC.
PENTRU RUGĂCIUNILE SFINȚILOR PĂRINȚILOR
NOȘTRI, DOAMNE, IISUSE HRISTOASE, FIUL LUI
DUMNEZEU, MILUIELȘTE-NE PE NOI !*

Părintele Patric Ranson

I. "SCHISMA" ÎNTRE RĂSĂRITUL ȘI OCCIDENTUL CREȘTIN¹⁸⁰

I. Cadrul politic și religios: "Romanitatea"

Pentru a aborda cu seriozitatea necesară chestiunea "schismei" trebuie înlăturat un prim atac care constă în a nega miza ei dogmatică fundamentală actuală. Aceasta din urmă riscă astăzi în mod foarte serios să fie respinsă chiar din punct de vedere istoric; într-atât specialiștii în ecumenism vor să-i reducă importanța la o ceartă locală a cărei menținere ar fi anacronică. Nu declara oare acum câțiva ani patriarhul Athenagora cu atâta dezinvoltură că-și pierduse diploma de teologie, afișându-și astfel public dezinteresul său pentru aspectul dogmatic; al "schismei"?

Pentru părintele dominican Y. Congar, neînțelegerile istorice sunt cele ce au provocat o îndepărtare reciprocă: "Schisma orientală ne apare constituită de acceptarea unei situații în care fiecare parte a creștinătății trăiește, se comportă și judecă fără a ține seama de cealaltă. Îndepărtare, provincialism, situație de ignoranță reciprocă. Schisma orientală s-a făcut printr-o, înstrăinare (estrangement) progresivă și s-a constituit prin acceptarea acestei înstrăinări". Într-o astfel de interpretare, schisma a avut cauze geografice, lingvistice și morale.

Principala cauză geografică, se afirmă pe urmele istoricului belgian Pirenne, e ruptura căilor de comunicație provocată de invaziile musulmane.

Cauza lingvistică a acestei ignorări reciproce e necunoașterea limbii grecești în Occident și a latinei în Răsărit. Cele două tradiții care nu se mai înțeleg, dezvoltă cultural, fiecare în mod autonom, două viziuni posibile asupra creștinismului: în Răsărit, teologia devine "bizantină" repetându-i neîncetat pe Părinții Greci; în Occident, grație karolingienilor, dogma progresa, aprofundând "intuițiile autentice ale patristicii latine".

În fine, în plan moral această înstrăinare reciprocă e indiciul unei răcirii a iubirii între cele două lumi odinioară atât de fratern apropiate.

Vrând să tragă toate concluziile din analiza sa în optica unirii Bisericilor, părintele Congar deduce de aici faptul că îndepărtarea reciprocă poate fi depășită deoarece condițiile sociologice și morale care au generat-o

¹⁸⁰ Conferințe ținute între 15-31 mai 1983 la Școala Superioară din Rue d'Ulm, Paris de Centrul de cercetări teologice Sf. Grigorie Palama al Fraternității Ortodoxe cu același nume) organizator L. Mone și publicate în "La Lumière du Tabor" nr. 1-1984, p. 100/110 și nr. 2-1984, p. 97-110.

s-au schimbat societatea modernă e mai "civilizată", mai capabilă de iubire decât au fost cele ale "Bizanțului" și Occidentului medieval. El afirmă chiar și aceea că "iubirea" ar fi marea descoperire modernă ignorată în trecutul Bisericii: "19 secole de Creștinism s-au interesat aproape numai de Dumnezeu. Astăzi cunoaștem lumea și aceasta ni se impune într-atât încât unele afirmații creștine par, dacă nu să se clatine, cel puțin surclasate de evidențele ce ne vin de la lucruri... Nimic nu e mai semnificativ" în această privință decât intrarea iubirii, ba chiar a cuvântului "iubire" în literatura religioasă".

Fondul acestei poziții "ecumeniste" asupra istoriei "schismei" e acela că Părinții au ignorat totul sau măcar o parte din iubire și, prin urmare, indiferent cine trăiește în zilele noastre, este înălțat în acest punct deasupra Sfântului Atanasie cel Mare [+371], intransigentul luptător pentru credință de la Niceea, a Sfântului Chiril Alexandrinul [+444], "persecutorul" lui Nestorie, sau a Sfântului Maxim Mărturisitorul [+662], care a refuzat intrabil orice compromis dogmatic în fața a cinci patriarhi deveniți în acel moment heterodocși.

Se poate vedea deci, chiar și numai de aici, în ce grad aceste teze sunt ofensatoare față de teologia Părinților, dacă se ajunge până acolo încât să se afirme că iubirea e o "descoperire recentă" și că lipsa de iubire a fost cauza marilor polemici ale Părinților împotriva ereticilor!

Această concepție admisă astăzi de numeroși catolici, ca și de mulți "ortodocși" se bazează însă pe o viziune total falsă asupra istoriei și pe trei postulate pe care ne propunem să le punem la îndoială în modul următor:

1. Înainte de toate, "Bizanțul" nu există; a numi bizantini pe cei care până la căderea Constantinopolului, "Noua Romă", și chiar după aceea, s-au numit "romani" sau "romei", e o impostură sau o polemică nedemnă de niște istorici serioși. Patriarhul Constantinopolului poartă până în zilele noastre titlul de "arhiepiscop al Constantinopolului, Noua Romă".

2. Apoi, opoziția culturală Părinți greci - Părinți latini nu se justifică decât prin autoritatea exclusivă dată de franko-germanii epocii Karolingiene lui Augustin al Hipponei în dauna celorlalți, foarte numeroși, Părinți latinofoni anteriori: așa-zisa opoziție este, deci, în mare parte falsă. În loc de a distinge între Părinții "latini" și Părinții "greci", trebuie să recunoaștem mai degrabă unitatea credinței Părinților latinofoni și elenofoni - excepție făcând Augustin - în interiorul cadrului geopolitic al Romanității.

3. În sfârșit, n-a existat o "schismă" în sensul separației a două lumi - un astfel de lucru fiind contrar însăși definiției Bisericii UNA în natura ei - ci o uzurpare a scaunului ortodox al Romei de către partida frankofilă sau germanofilă careia i-au trebuit mai multe secole până să biruie Romanitatea în Occident.

În general, știința istorică europeană numește "bizantin" Imperiul Roman al Sfântului Constantin cel Mare [306-337] începând de la inaugurarea Constantinopolului [330] sau, uneori, începând cu Justinian [527-565]. Originea acestei noi civilizații ar fi legată de o așa-zisă "orientalizare" a Imperiului Roman. În orice caz, toată lumea afirmă că între secolele V-VI Imperiul Roman devine "bizantin" deoarece se elenizează și-si pierde latinitatea inițială. Pe de altă parte, aceeași știință istorică numește "bizantin" cadrul cultural și teologic al Imperiului pentru că acesta și-ar pierde și specificitatea greacă modelându-se după un problematic "spirit bizantin". Acești doi termeni: "grec" și "bizantin" sunt însă apelative recente și peiorative.

Termenul "grec" nu e folosit cu adevărat decât în secolele VIII-IX, în climatul politic și ideologic specific al epocii karolingiene: Karol cel Mare [768-814] vrea să restaureze un "imperiul roman" dominat de franki iar pentru aceasta el are nevoie să nege orice legitimitate basileului ortodox, cu scopul de a rupe legăturile adânci existente între populațiile galo-romane și italo-romane și Constantinopol. Era o întreprindere ideologică de anvergură: a numi "greacă" populația Imperiului înseamnă a o identifica practic cu "elinii", cu "grecii" antici, adică cu "păgânii" de care vorbește Scriptura.

Câteva decenii mai târziu, papa Nicolae I [858-867], primul papă germanofil, fiind atacat de episcopii italo-romani din sudul Italiei și de cei galo-romani în conflict cu clerul frankilor, a încercat să strângă în jurul lui întreg episcopatul german și frank. El a comandat tratate "contra erorilor grecilor" care ar amenința credința creștină. În mintea lui Hinkmar de Reims și a altor teologi franci ai epocii care credeau că fac să progreseze în subtilitate teologia, scrutând (pe urmele lui Augustin +430) esența lui Dumnezeu cu ajutorul categoriilor lui Aristotel, termenul "grec" e o insultă plină de dispreț: "grecii" sunt în același timp păgâni nedemni de numele de "creștini", ignoranți în ale teologiei și perfizi ca și "orientalii". E de ajuns să consultăm numeroase tratate "contra errores graecorum", de la cel al lui Ratramnus din Corbie [+868] până la cel al lui Toma d'Aquino [+1274], ultimul nefiind altceva decât o colecție de pseudocitate patristice falsificate și mincinoase, pentru a vedea că subtilitatea dubioasă a lui "Filioque" e prezentată ca o notă a mării superiorități intelectuale a Occidentului asupra "grecilor". Printre Romanii ortodocși din Imperiu, termenul trecea drept o veritabilă injurie; în secolul al XV-lea chiar un partizan al unirii cu Roma la Conciliul de la Florența, împăratul Ioan VIII Paleologul [1425-1444], a refuzat ca impoliticos și lipsit de curtoazie apelativul de "grec".

Același lucru e valabil și pentru termenul "bizantin"; nimeni nu s-ar gândi vreodată să numească pe parizieni "lutețieni", de la numele vechii cetăți pe care s-a zidit noua cetate, așa cum facem prin această vocabulă cu locuitorii Constantinopolului, Noua Romă. Termenul e de altfel târziu și abia în secolul al XIV-lea un umanist latinizant, Nikephor Gregoras, l-a folosit ca o expresie arhaizantă pentru a sa *Istorie a Romanilor* numită de el

"istoria bizantinilor". El a fost folosit intens în secolele XVI-XVIII, "Illuminismul" fiind cel care i-a consacrat valoarea peiorativă. Descriind Imperiul Roman al Constantinopolului, Montesquieu și Voltaire vorbesc de o "nedemnă strânsură de declamații și minuni", de o "pânză țesută din revolte, răscoale și perfidii." Până astăzi numele de "bizantin" a păstrat această conotație negativă.

Oricare ar fi amprenta lăsată de o mie de ani de pasiuni antiortodoxe, mai are oare dreptul istoria în efortul ei de rigoare și obiectivitate să împrumute o terminologie ivită din polemicile cele mai violente ale epocii karolingiene sau ale secolului al XVIII-lea? Este oare consecvent a trata "durata lungă" a istoriei universale pornind de la concepte apărute în momente precise și din lupte aproape "provinciale"? N-ar fi mai corect să-i numim pe bizantini așa cum se numeau ei înșiși, adică "Romani" și să utilizăm adjectivele și substantivele "Romanitate", "Romaicitate", "Romiosynie", "Romeic"? Cum au făcut-o de altfel, într-o terminologie care a subzistat până în epoca noastră, arabii și otomanii care-i numeau "Rum", "Rumis".

Istoricii vor putea analiza mai adecvat adâncul sentiment de unitate culturală pe care-l aveau Romanii Noii Rome față de tot trecutul lor, atât "roman" (latin) cât și "grec", atât creștin cât și păgân. De exemplu, "Biblioteca" Sfântului Patriarh Fotie [858-869; 879-888] derutează adesea critica occidentală care nu vede în ea decât o prețioasă carte de erudiție, manifestând doar curiozitatea intelectuală a savantului Patriarh, în timp ce cărțile Istoriei Romane sau ale Filosofiei Elenice îi erau tot atât de puțin străine acestuia ca și Racine și Moliere unui francez din secolul XX. Istoria antică îi era Sfântului Fotie tot atât de apropiată cultural pe cât îi era de îndepărtată în planul valorilor creștine, după cum dă mărturie respingerea de către el a intruziunii raționalismului umanist în interiorul dogmaticii. "Umaniștii" latini sau greci nu aveau pentru un Roman din Constantinopol un alt caracter exemplar, diferit de cel pe care îl are copilăria noastră pentru adultul care am devenit.

Ni se va obiecta poate că, eliberată de sub jugul turc, Grecia n-a ales numele de "Romaitate". În fapt, excepția confirmă regula: puterile occidentale au impus numele de "Grecia" și "greci" pentru a-i tăia pe ortodocșii de pe continent de frații lor din Anatolia și a împiedica orice revendicare a Asiei Mici și a Constantinopolului; turcii trebuiau cruțați și protejați din rațiuni de politică internațională (pentru a stăvili expansiunea Rusiei țariste în zonă). Consecințele unei asemenea politici au fost mai târziu masacrele din Asia Mică în 1923, când trupele franceze și engleze au asistat indiferente la masacrul populațiilor creștine. În secolul al XIX-lea, în orice caz, alegerea termenilor "grec" și "elen" a fost combătută de ortodocșii tradiționaliști, ostili renașterii unui neopăgânism elen iar marele poet Kostis Palamas a fost cântărețul Romanității în faza neoeleenismului lui A. Korais [+1833] incapabil să demonstreze existența unei conștiințe naționale neogrețești autonome.

Apărătorul ideii și conștiinței romaice ortodoxe astăzi este Părintele Ioannis Romanidis, profesor de dogmatică la Universitatea din Tesalonic. El a denunțat marea contradicție a științei istorice europene: pe de o parte, se afirmă că Imperiul a devenit "bizantin" pentru că a devenit "grec" sau "elen" și pe de altă parte, se explică trecerea de la civilizația elenică a Imperiului Roman (cea a marilor Capodocieni) la civilizația "bizantină" prin pierderea caracterului elenic al acestei civilizații. Deci, Imperiul Roman devine "bizantin" pentru că se elenizează și civilizația elenică devine "bizantină" pentru că se dezelenizează (orientalizându-se)!

Există, deci, o mare confuzie la istoricii și teologii occidentali care vorbesc când de "bizantini", când de "greci", când de "răsăriteni" pentru a desemna un Imperiu care s-a numit dintotdeauna într-un singur fel: "Roman".

S-ar face, deci, un veritabil progres dacă s-ar respinge termenii antiștiințifici și peiorativi de "greci" și "bizantini", care n-au nici măcar meritul de a clarifica evenimentele istorice și, dacă s-ar reveni la apelativele "Roman", "Romeu" și "Romanitate", "Romeitate" ortodoxă. Eficacitatea științifică ar spori în cel puțin trei puncte:

1. Istoricul ar avea un fir director coerent pentru a gândi istoria lumii mediteraneene în totalitatea ei: Imperiul Roman invadat de popoarele barbare care-și impun treptat, dar în mod diferit, dominația lor asupra lui. În Occident, această dominație se constituie ca o imitație parodică și ca uzurpare a vechilor structuri romaice și creștine. În Răsărit, musulmanii instituie un model de dominație nonparodică, cele două culturi, creștină și musulmană, rămânând într-o oarecare măsură paralele și ostile.

Punctele de întâlnire esențiale sunt deosebit de interesante și ele sunt de neînțeles în afara acestei unități culturale romaice, mai ales când e vorba de perioadele Karolingiană, a Cruciadelor și a Conciliului pseudo-unionist de la Florența [1438-1439]. Acest ultim eveniment, adesea neglijat de istorici, îmbracă o importanță paradigmatică pentru destinele Europei actuale: Sfântul Marcu al Efesului respinge aici definitiv, în numele Romanității Ortodoxe, "infailibilitatea" papei și a omului european modern; Besarion inventează și propagă "umanismul" în același timp păgân și creștin; iar un Plethon redescoperă o elenicitate întemeiată pe o reîntoarcere la cultul zeilor păgâni și ostilă atât Romanității cât și Europei.

2. Istoricii n-ar trebui să mai caute o "latinătate" occidentală care nu există de altfel decât ca și construct artificial al ideologiilor franko-germane. Diferitele construcții ale latinității în Occident - la Karol cel Mare și urmașii lui - vor fi mai bine înțelese dacă vor fi studiate ca utopii și ideologii cu rostul de a facilita expansiunea și dominația franko-germană asupra Romanității Ortodoxe.

3. Lupta patetică a Romanilor ortodocși din Occident (a italo-romanilor, galo-romanilor, hispano-romanilor) împotriva invadatorilor germanici barbari ar putea fi în sfârșit studiată într-o perspectivă de lungă durată, în loc de a se evapora inexplicabil după Merovingieni.

În fine, istoria ideilor ar țâșni nemijlocit din istoria evenimentială, pentru că sentimentul de infailibilitate ce caracterizează, după Părintele Iustin Popovici, omul european ar progresa în același timp cu forțele politice și religioase proprii Occidentului medieval: papalitatea și monarhia, ambele absolute.

Istoria a ceea ce se numește "schisma" din 1054 ar fi, din acest punct de vedere, arhetipală, având o valoare exemplară.

2. Motivația Teologică: "Filioque"

În plan teologic, discuția actuală în jurul "schismei" a fost sărăcită prin faptul că disputa a fost redusă la nivelul unei certuri pentru cuvinte. "Filioque" e prezentată ca fructul fericit al unei abordări pur latine și occidentale a teologiei care n-ar pune în pericol teologia clasică a Părinților. Se folosește atunci limbajul vag al sentimentelor și emoțiilor, vorbindu-se de exemplu despre "măreția propriu-zis religioasă a lui Filioque" și de "intuițiile autentice ale lui Filioque" (O. Clement). Pe scurt, în lipsa unui vocabular conceput suficient de elaborat, Răsăritul, mai puțin speculativ, și Occidentul, mai raționalist poate, nu s-au mai înțeles.

Se revine atunci la cauze pur istorice care nu par a fi decât o sumă de întâmplări nefericite; interpretarea psihologică prevalează și, întreaga chestiune de fond fiind pusă în paranteze, fiecare afișează politețea de a găsi în propria sa tabără vinovații de o conduită necurtenitoare. Astfel, O. Clement scrie despre patriarhul "bizantin" Mihail Kerularios din 1054 că "era un spirit abrupt, incapabil a discerne esențialul de accesoriu și de a se ridica la o concepție ecumenică despre Biserică"; iar Y. Congar spune despre cardinalul Humbert că era "un om aspru și combativ, a cărui bulă de excomunicare e un monument de inimaginabilă incomprehensiune". Dacă însă, de dragul "dialogului", se rămâne în aceste înalte sfere ale "cauzalității psihologice", istoria riscă să devină incomprehensibilă!

În realitate, aspectul istoric și aspectul teologic sunt legate între ele, mai cu seamă începând din secolul al VIII-lea, când teologia lui "Filioque" și a Răscumpărării și în general metoda teologică, ivite din augustinism, apar ca ideologia frankilor și germanilor ai căror strămoși au invadat Romanitatea Occidentală și cărora le-au trebuit trei secole pentru a se constitui în stat. "Schisma" nu este doar o ruptură, o destrămare a țesăturii creștine datorată unei separații teologice între Roma și Răsărit, ci, mai degrabă, o uzurpare a scaunului papal ortodox al Vechii Rome de către franko-germani, proces încheiat cu deportarea pur și simplu a ultimului papă ortodox și înlocuirea lui cu primul papă germanic filioquist: Sergiu IV [1009 - 1012].

Originea îndepărtată, datul fundamental care ascundea în germen toate diviziunile ulterioare, au fost invaziile barbare; nu atât din cauza caracterului eretic, arian, al religiei creștine adoptate de aceste popoare barbare (goți, vandali, longobarzi, franki) cât de incapacitatea lor de a se

constitui în stat sau de a modela o religie puternică pentru a înlocui ceea ce voiau să distrugă. După primele masacre și grație rezistenței eroice a poporului galo-roman martir, de la moartea regelui Euric proiectul de-a înlocui "Romania" printr-o "Gotia" a trebuit abandonat. Dimpotrivă, numeroși șefi barbari au luat hainele și titlurile romane pentru a dobândi puțină legitimitate în fața populațiilor galo-romane, italo-romane, hispano-romane ocupate.

Dar aceasta nu înseamnă că sentimentul național al populațiilor romanice aservite a dispărut rapid, cum au afirmat unii istorici (Fustel de Coulange). În fapt, după prăbușirea puterii politice romane în Occident, reprezentarea legală, ca și autoritatea morală asupra poporului roman se găsește asumată de Biserică; aceasta devine locul de rezistență al tuturor celor care vor să conserve tradiția și identitatea romană. În această perioadă tulbure și frământată, în afara rolului marilor episcopi și ai secolelor V și VI, ca Faust de Riez sau Cezar de Arles, patriarhul Romei Vechi asumă funcția de "etnarh" al poporului roman al Occidentului. El este cel ce rămâne în contact cu Imperiul Roman de la Constantinopol. Se știe astfel, cât de mult a știut să păstreze drepturile romane în această epocă atât de dramatică și tulbure papa Grigorie cel Mare [510 - 604) care nu ezită în ale sale "Moralia" să compare Romanitatea Occidentală în suferințele ei cu Iov. Desigur, Imperiul Roman n-a încetat să revendice, în ciuda dificultăților, partea sa occidentală. Romanii Orientului și ai Occidentului erau solidari, dar de la Iustinian I [527 - 565] și până la Vasilios I [867 - 886] succesul militar n-a fost întotdeauna favorabil Constantinopolului. Diviziunile interne ale barbarilor și perioada sumbră care a fost epoca merovingiană, asigură Bisericii o liniște extrem de relativă; barbarii nu puteau ajunge ușor la starea de cleric iar sinodalitatea Bisericii, în conformitate cu Canoanele Apostolice, era respectată prin faptul mării majorității a romanilor liberi din cetățile galo-romane. **Va fi nevoie de imensul sistem de deportare, expropriere și aservire a romanilor cunoscut sub numele de feudalitate, pentru ca frankii să devină majoritari în alegerea episcopilor.**

Prin grija lui Karol Martel și Pepin cel Scurt [751 - 768], școlile monastice galo-romane întemeiate de ucenicii Sfântului Ioan Cassian, ai lui Honorat d'Arles și Faust de Riez și care formau clerici romani, au fost desființate. Datorită anarhiei politice a epocii merovingiene, caracterul sinodal al organizării Bisericii era parțial suprimat pentru a nu mai fi restabilit decât în favoarea episcopatului frank. Criza iconoclastă care a zguduit Imperiul Roman din Răsărit a permis Frankilor să exploateze diviziunile interne ale Romanilor din Răsărit și din Italia de Sud. În fapt de la începutul secolului al VIII-lea Italia romană și Biserica ortodoxă a Romei celei Vechi erau izolate în mod primejdios. Papa Grigorie II [713 - 731] refuzând să promulge edictele imperiale care ordonau distrugerea icoanelor în tot imperiul, Italia a fost izolată de Răsărit și prinsă ca într-un clește între Împărați eretici și Franki, care erau și ei iconoclaști în fond,

cum erau și longobarzii și unii episcopi din Italia de Nord, ca de exemplu Claudius de Torino. Totuși, ortodocșii partizani ai icoanelor erau numeroși în Galia în rândurile clerului și episcopatului roman.

Grație împărătesei Irina, ortodocșii din Răsărit vor birui asupra iconoclasmului în Sinodul VII Ecumenic [787]. Episcopii franki ai lui Karol cel Mare nu vor recunoaște însă acest sinod, ba chiar îl vor condamna ca eretic în Conciliul de la Frankfurt [794] ale cărui decizii însă vor fi anulate de Papa roman ortodox Adrian I [792 - 795] care le va impune venerarea icoanelor și acceptarea ca Sinod Ecumenic a Sinodului de la Niceea [787].

Chestiunea lui "Filioque" a fost la fel de gravă. "Filioque" nu e o formulare veche, cum se afirmă, și care ar urca la Conciliul III de la Toledo [589]. El datează de la sfârșitul secolului al VII-lea și începutul secolului al IX-lea și a fost foarte contestat în Occident la începutul secolului al IX-lea de episcopii galo-romani. Din contră, în aceeași perioadă Frankii vor face din el simbolul unei renașteri intelectuale mai degrabă modeste. Conciliul de la Aix-la-Chapelle sau Aachen [806] e o mărturie remarcabilă a acestei lupte între elementul roman și elementul franc, arătând caracterul recent al lui "Filioque". Într-adevăr, reprezentanții Conciliului l-au informat pe papă că Simbolul credinței începuse să se cânte cu "Filioque" la palatul lui Carol cel Mare și că era vorba de o dogmă nouă. Neputând ajunge la o concluzie, conciliul s-a divizat în două părți opuse. Karol cel Mare, campionul lui "Filioque", nu și-a putut impune opinia iar conciliul s-a risipit înainte de sfârșit. Fiecare din părți a făcut apel la papa Leon III [795 - 816] care nu numai că s-a opus adaosului "Filioque" dar, mai mult, a poruncit ca textul original al Simbolului de credință Niceo-Constantinopolitan să fie gravat în greacă și latină pe două plăci de argint așezate în Basilica Sfântului Petru din Roma. Această înfrângere a lui Karol cel Mare arată faptul că puterea Frankilor a eșuat în fața autorității Papei ortodox al Romei celei Vechi. Trebuie însă bine înțeles faptul că pentru Karol cel Mare nu conținutul dogmatic era esențialul; pentru el "Filioque" era simbolul progresului realizat în teologie asupra "grecilor" grație aplicării criteriilor raționale Sfintei Treimi. Acesta era pentru el dovada superiorității culturale a Frankilor asupra celor pe care-i numea disprețuitor "greci".

Dacă bătrânul Leon III a știut să reziste în ce privește credința, i-a îngăduit totuși lui Karol cel Mare să repurteze o victorie decisivă în plan politic încoronându-l în anul 800 "Împărat al Romanilor", cu alte cuvinte îngăduindu-i "volens nolens" să uzurpe oficial legitimitatea dominației împăratului de la Constantinopol asupra populațiilor romanice ale Occidentului. Versiunea franko-germană a încoronării lui Karol cel Mare găsită în manualele de istorie occidentale e o veritabilă mistificare, pentru că se întemeiază numai pe relatarea ideologului franc Eginhard care afirmă că Leon III ar fi încoronat din proprie inițiativă un Karol cel Mare reticent. În fapt, prin această ceremonie, în care forța regelui Frank s-a impus cu violență Papei ortodox Leon III, Karol voia să instaureze o nouă concepție

despre legitimitate. Relatarea lui Eginhard care nu îndrăznește să-i atribuie lui Karol responsabilitatea evenimentului, dovedește din contră că în secolul al IX-lea încă, Frankii nu reușiseră să instaureze în Occident o altă legitimitate decât cea a poporului Roman. Dar concepția karolingiană despre putere și teologia pretențioasă a lui "Filioque" legate ambele de teoria augustiniană a predestinației absolute care părea să se refere la rasa predestinată a Frankilor, au pus în cele din urmă bazele și principiile fundamentale ale Evului Mediu Occidental.

Necesitatea de a lupta împotriva arabilor în Italia de sud și ocupația frankilor asupra Romei celei Vechi au făcut să se nască aici o situație similară în mic celei a întregului Occident: o partidă frankă și o partidă romană combătându-se neîncetat. De la moartea lui Leon III [în 816] și până în 858 poporul ortodox al Romei reușise de fiecare dată să impună un candidat al partidei romane, în ciuda amenințărilor împăraților franko-germani. Chiar și la alegerea lui Leon III a existat la Roma spaima de represalii ale frankilor. Alegerea lui Benedict III [855 - 858] a fost întreruptă de partida germanofilă care a impus pentru o clipă pe candidatul său Anastasie, dar mulțimea a asediat porțile Bisericii în care se ținea sinodul însărcinat cu alegerea noului papă impunându-l pe Benedict III. La moartea acestuia însă, a fost ales primul papă germanofil, Nicolae I [858 - 867]. Regele franko-german Ludovic Germanicul [843 - 876] a alergat repede la Roma îndată după moartea lui Benedict III pentru ca alegerea să se facă în prezența sa. Foarte repede Nicolae I a vrut să-și impună dominația asupra întregii Biserici, aplicând propriei sale persoane și domniei doctrina predestinației. A scris patriarhului Noii Rome, Sfântului Fotie cel Mare că: "Biserica romană meritase dreptul puterii totale și primise conducerea întregii turme a lui Hristos". Mai târziu, furios că n-a obținut de la sfântul Fotie recunoașterea inovațiilor lui, a scris direct poporului, clerului și împăratului de la Constantinopol scrisori ostile, pline de ură în care sfântul patriarh e numit "domnul Fotie", "adulter", "ucigaș" și "evreu". A binecuvântat apoi "misiunea" în Bulgaria, proaspăt creștinată la Ortodoxia romană, a episcopului Formosus, șeful partidei filogermane, recomandând introducerea peste tot a adaosului "Filioque" în Crez și a altor practici și inovații proprii bisericilor Franko-germanilor și necunoscute Romanilor ortodocși.

Această atitudine a provocat reacția Bisericii din Constantinopol. În acord cu sinodul său, Sfântul Fotie a trimis în 867 o faimoasă "Enciclică" adresată tuturor Bisericilor în care denunță situația creată în Bulgaria, noua dogmă a lui "Filioque" și o serie de practici bisericesti ale Frankilor. Un Sinod ținut la Constantinopol în același an în prezența legaților patriarhiilor răsăritene a analizat doctrinele pe care le denunța Sfântul Fotie și mai ales erezia lui "Filioque" și adăugarea ei în Crezul Niceo-Constantinopolitan. Mai mult de o mie de semnatari au depus mărturie împotriva dogmei frankilor care, așa cum afirma Sfântul Fotie, scinda Sfânta Treime în două introducând două izvoare în Dumnezeu și ajungând astfel la păgânism.

După exilarea patriarhului Fotie din rațiuni politice, papa Nicolae I a organizat la Constantinopol în 869 un sinod alcătuit din 81 episcopi care a condamnat persoana sfântului Fotie fără a-i putea fi reproșată nici o erezie. Trebuie spus că la Roma, Nicolae I n-a îndrăznit niciodată să-l impună pe "Filioque" temându-se de poporul roman fidel credinței ortodoxe. El n-a încetat de altfel să aibă nenumărate dificultăți cu romanii din Italia de sud și chiar cu cei din Galia pe care concepția sa totalitară despre vechea "etnarhie" papală îi șoca. Când a murit nu mai era susținut decât de teologii franki favorabili lui "Filioque" pe care-i mobilizase împotriva patriarhului și împăratului de la Constantinopol.

După un papă de tranziție, Adrian II, partida romană a biruit din nou și pe scaunul patriarhal al Romei a urcat arhidiaconul Ioan devenit papa Ioan VIII [872 - 882]. Denigrat multă vreme de istoriografia papală - în parte datorită falsificării surselor admisă azi de savanți - Ioan VIII a fost un mare papă al Romanității, ultimul, în descendența și statura lui Leon I cel Mare [440 - 461] și Grigorie I cel Mare [590 - 604]. Prudent și înțelept, până la moartea lui Ludovic Germanicul în 875 a știut să se folosească de partida germanică fără a-i acorda un rol decisiv. Odată amenințarea franko-germană îndepărtată, el a depus și excomunicat pe episcopii lui Nicolae I care adăugaseră pe "Filioque" în Bulgaria, și mai cu seamă pe Formosus. Dintre karolingieni a ales drept candidat la imperiu pe regele "Franței" Carol cel Pleșuv [840 - 877] care era cel mai moderat și mai îndepărtat de Italia impunându-i totodată o "donatie" care elibera alegerile papilor de prezența legaților împăratului franko-german. Încerca astfel să salveze Roma de un al doilea Nicolae I impus de partida germanofilă. După înfrângerea și moartea lui Carol cel Pleșuv, a lăsat în suspensie succesiunea karolingiană pe care încerca să o controleze, încercând să-i joace pe diferiții pretendenți unii împotriva altora. Avea să eșueze în cele din urmă pentru că regele Karol III cel Gros [876-887, împărat din 881] a sfârșit prin a invada Roma și prin a pune la cale, un an mai târziu, asasinarea lui Ioan VIII care va fi otrăvit și lichidat cu lovituri de topor. Dar întârzierea pe care a știut să o creeze Ioan VIII în numirea unui succesori pe tronul Imperiului karolingian avea să ducă la schimbarea feței lucrurilor. Pe de o parte, dezordinea politică din Italia provocată de vacantarea tronului occidental a permis armatelor basileului roman Vasilios I [867 - 886] să înainteze decisiv în Italia de sud eliberând-i pe moment pe Romanii din regiune. Pe de altă parte, legații lui Ioan VIII au putut participa și recunoaște deciziile marelui Sinod constantinopolitan din 879 prezidat de sfântul Fotie, urcat din nou pe scaunul patriarhal.

Acest mare Sinod, la care au fost reprezentate toate cele cinci Patriarhii (pentarhia) ale Bisericii Ortodoxe a Romanității, a anulat toată opera lui Nicolae I. Patriarhul Fotie a fost recunoscut de toată lumea drept Patriarh canonic al Romei celei Noi. Au fost proclamate oficial inalterabilitatea Simbolului Niceo-Constantinopolitan, condamnându-se oficial orice adaos la el. Din motive de prudență, Ioan VIII ceruse ca

frankii, inițiatorii și susținătorii adaosului, să nu fie numiți explicit. Legații Romei au numit adaosul "Filioque" "o incalificabilă insultă adusă Părinților". Ioan VIII a scris o scrisoare Sfântului Fotie condemnându-i în termeni voalați dar fermi pe franko-germani și adaosul "Filioque": "Îi rânduim de partea lui Iuda, pentru că au destrămat unitatea mădularilor trupului lui Hristos". Acest Sinod din 879 care a recunoscut ecumenicitatea Sinodului VII Ecumenic [787] a avut toate caracterele unui Sinod Ecumenic și, de aceea, Biserica Ortodoxă îl recunoaște de atunci ca Sinodul al VIII-lea Ecumenic.

Pontificatul lui Ioan VIII marchează un moment decisiv dar prost cunoscut din istoria "schismei", reprezentând ultima mare rezistență a Romanilor Romei celei Vechi și celei Noi la ofensiva franko-germană împotriva scaunului ortodox al Romei.

Perioada care merge de la moartea lui Ioan VIII până la începutul secolului al XI-lea este sistematic prezentată în Occident ca o perioadă de corupție și anarhie datorată rolului laicilor romani în alegerea papilor. Singurii papi care întrunesc grațiile istoricilor sunt cei orientați spre regatele ivite din destrămarea și împărțirea imperiului karolingian între succesorii lui Karol cel Mare. În realitate, această perioadă e prezentată ca una tulbure deoarece romanii Romei celei Vechi păstrau un control relativ asupra Bisericii lor și erau fideli identității ei romane. Până în 1009 și 1014, "Filioque" n-a putut fi niciodată adăugat Crezului la Roma care recunoștea Sinoadele VII și VIII Ecumenic, și de aceea exista comuniune între Patriarhatele Răsăritene și cel al Romei celei Vechi. În această perioadă, temându-se de o revoltă generală a tuturor Romanilor aserviți din Occident împotriva franko-germanilor feudalizați, aceștia din urmă n-au îndrăznit să se atingă direct de scaunul Romei celei Vechi. Dar când Imperiul germanic a fost restabilit, ultimul papă ortodox, Ioan XVIII [1003 - 1009] a fost deportat într-o mănăstire din Italia de Sud, iar Sergiu IV [1009 - 1012] care-și datora tronul regelui german Henric II [1002 - 1024; încoronat împărat în 1014] l-a mărturisit pe "Filioque" în scrisoarea de întronizare adresată patriarhului Constantinopolului Sergios II. Printr-o hotărâre sinodală, acesta din urmă a șters atunci numele papei din dipticele Marii Biserici unde n-a mai fost niciodată restabilit. La Roma, "Filioque" a fost oficial introdus de papa Benedict XII [1012 - 1024], nepotul împăratului german. Încă odată, clerul și poporul au reacționat dar de data aceasta au trebuit să se închine înaintea lui Benedict XII pentru că "Filioque" a fost cântat în Crez la missa încoronării ca împărat a lui Henric II. Uzurparea scaunului ortodox al Romei celei Vechi se încheiase iar poporul roman al Occidentului, lipsit de apărare și de conducător spiritual, a suferit persecuțiile și reprimările impuse de marii papi ai feudalității, ca de pildă Grigorie VII [1073 - 1085].

Rezistențe sporadice au continuat încă multă vreme iar dintr-un text de la Alexandru de Hales se știe că în 1240 în unele biserici se cânta încă Crezul fără adaosul "Filioque". Se poate spune, totuși, că în 1014 rezistența

de patru secole a romanilor din Occident se încheie și o nouă structură eclezială, total străină de cea veche și purtând toate caracterele feudalității, înlocuiește papalitatea ortodoxă a Romanității, papalitatea unui Leon I, Grigorie I, Martin I, Agathon I, Adrian I și Ioan VIII. Incidentul din 1054 de la Constantinopol care dă numele său "schisme" însăși, nu e decât autorizația de înhumare. Se știe că la 15 iulie 1054 în momentul Liturghiei celebrate la Sfânta Sofia în prezența patriarhului Mihail Kerularios, cardinalul Humbert, legatul papei Leon IX [1094 - 1054], a izbucnit și a depus pe altar un act de excomunicare în care reproșa "răsăritenilor" îndepărtarea lui "Filioque" din Crez! Îl acuza pe patriarhul Mihai I de a fi "pnevmatomah" și "teomah". Patriarhul a convocat un sinod local care a anatematizat acest "înscris impios și stupid". Patriarhul Petru al Antiohiei căruia i-a scris Kerularios, a confirmat hotărârea Bisericii Noii Rome și toate celelalte Patriarhate răsăritene (Alexandria, Antohia și Ierusalimul) au făcut la fel aplicând decizia Sinodului VIII Ecumenic de la Constantinopol din 879.

Evenimentele ulterioare confirmă faptul că noțiunea de uzurpare este cea mai potrivită pentru a descrie politica ecleziastică a Frankilor și Germanilor. Cruciadele, culminând cu ocuparea Constantinopolului în 1204 de cavalerii cruciadei a IV-a, au fost, încă și mai evident, tentative de a înlocui episcopii ortodocși ai scaunelor romane din Răsărit cu episcopi "latini", adică franko-germani. Uniatismul a fost și este și el, continuarea cu mijloace mai mult sau mai puțin directe a aceleiași politici.

Numai recent, cunoașterea mai exactă a textelor și contextelor a permis o abordare obiectivă, defavorabilă Occidentului, a fenomenului așa-zisei "schisme". Această restituire a faptelor încearcă astăzi să o relativizeze ecumenismul contemporan bazat pe o ostilitate și un dispreț aproape ereditar față de tot ce e "bizantin" sau "grec". Uitând rezistența eroică a strămoșilor lui romani și ortodocși, Occidentul nu poate justifica această relativizare decât cu prețul unei obscurizări a faptelor istorice și a unui dispreț aproape total față de lupta politică și teologică a Romanilor răsăriteni din epoca Cruciadelor și Umanismului secolelor XIV - XV când Sfinții Grigorie Palama [+1359] și Marcu al Efesului [+1444] s-au înfățișat drept campionii Tradiției Romaniei Ortodoxe în fața teologiei speculative orgolioase a franko-germanilor scolastici întemeiată pe rațiune și imaginație.

În epoca noastră în care civilizația ieșită din pretinsa "Renaștere" este peste tot contestată, ecumenismul apare, deci, ca ultima tentativă a papalității, insulă feudală în mijlocul lumii moderne, de a salva "infaibilitatea" omului european și de a împiedica reîntoarcerea Occidentului franko-germanizat la teologia romaică a Ortodocșilor, care a fost timp de veacuri teologia înaintașilor și strămoși lor galo-romani, italo-romani, hispano-romani.

II. SOMNUL DOGMATIC AL OCCIDENTULUI¹⁸¹

În teologie ordinea augustiniană domnește nestingherit de când, sub karolingieni, într-un spațiu deopotrivă imaginar și ideologic, cultura frankă în căutarea unei identități, s-a gândit să facă un mare progres "scrutând esența lui Dumnezeu" cu ajutorul conceptelor filosofiei. O revoluție s-a operat astfel, pentru ca, sub aparența unei remarcabile subtilități, o abordare a teologiei până atunci marginală, întemeiată pe ceea ce Părinții Bisericii numeau "înțelepciunea din afară", a fost impusă populațiilor din Occident drept singura legitimă. De atunci, augustinismul a devenit orizontul de nedepășit al teologiei occidentale.

Această autoritate unică și fondatoare a generat însă o posteritate contradictorie, și aceasta într-un mod destul de logic, deoarece gândirea lui Augustin, adesea aporetică, părea să reclame parcă propria ei depășire. Dar, deși au existat numeroase conflicte interne în această tradiție, Occidentul nu a cunoscut alte dogme decât dogmele augustinieni asupra unor puncte fundamentale precum Sfânta Treime, harul, mântuirea, căderea, relațiile lui Dumnezeu cu lumea.

Relativism și Agnosticism

Doar destul de recent relativizarea generală a dogmelor survenită în însăși interiorul creștinismului occidental a venit să modifice raporturile dintre credință și viață, dogme și cultură. Astfel, în Occident, dogmele nu mai sunt substanța vieții credincioșilor, cum sunt încă în Biserica Ortodoxă. În general, teologia este considerată în Europa deopotrivă ca o treabă a specialiștilor - ori a intelectualilor - sau ca producerea unei multitudini de teologumene sau de opinii teologice fără consecințe absolute și din care oricine poate să-și aleagă ce pofteste. Într-un astfel de cadru, Augustin, prezentat totuși drept culmea patristicii, face obiectul aceluiași critici și al aceleiași curiozități ca și ceilalți scriitori bisericești: el este relativizat, judecat, măsurat după metodele și noile noastre științe.

În fine, toți marii Dascăli ai Bisericii, toate Sinoadele Ecumenice, apar acum legate de mediul cultural al epocii lor pe care omul "înaintat" al

¹⁸¹ Traducere după: *Saint Augustin, Dossier H* conu et dirige par Patric Ranson, L'Age D'Homme, Lausanne, 1988, p.22-34: *Le lourd sommeil dogmatique de l'Occident*.

Europei moderne îl judecă cu condescendență. Ce-i de făcut - se spune - cu distincțiile și conflictele teologice ale trecutului? Din moment ce nimic absolut nu pare angajat în acestea și din moment ce credința într-un singur Dumnezeu transcende toate divergențele: n-au oare toți credincioșii același Dumnezeu?

Acest relativism dogmatic și-a secretat teologia sau filosofia lui cea mai autorizată: astfel un K. Rahner a instituit ca metodă noțiunea de teologie "plurală"; unitatea credinței și a teologiei nu mai este necesară și toate interpretările credinței sunt legitime de vreme ce au același obiect: "O diversitate a teologiilor este posibilă din moment ce se interpretează mereu aceeași credință".

Condimentată cu puțină modernitate literară, această teză poate lua forma unui subiectivism extrem; astfel în *Dieu sans l'Etre* filosoful J.L. Marion spune: "N-ar trebui să mai fie nevoie de nici o justificare pentru a te exersa în teologie decât extrema plăcere a actului de a scrie." Această stranie justificare a practicii teologiei prin grafomanie nu este fără îndoială, decât excesul unei teze mult mai serioase în această privință a lui Malebranche: "Mai bine să vorbească oamenii rău despre Dumnezeu decât să nu vorbească deloc". Ascendența acestei teze poate fi încă și mai glorioasă, de vreme ce sursa ei este fără îndoială Augustin însuși. În *De doctrina christiana* (cartea I. cap. 36-37), episcopul Hipponei ia imaginea călătorului care se rătăcește, care iese de pe "Cale"; străbătând câmpia; el sfârșește totuși în rătăcirea sa prin a-și atinge țelul dacă are în el iubire: astfel, Calea și Adevărul pot să nu coincidă. Dimpotrivă, platonicianul are adevăr, dar nu are cale. Această sciziune, această schismă instituită între credință și rațiune este dezvoltată în cele din urmă în *De Trinitate*: Augustin anunță că va scruta esența lui Dumnezeu și că trebuie să fim indulgenți față de cei ce se rătăcesc în cunoașterea lui Dumnezeu. Într-o atare concepție eroarea dogmatică este inseparabilă de Dumnezeu.

Oricare ar fi metamorfozele istorice sau originea ei augustiniană, această teorie ce legitimează orice discurs despre Dumnezeu, poate lua după părerea noastră următoarea formă: totul este tolerabil cu excepția agnosticizmului; despre Dumnezeu se poate spune orice, din moment ce esențialul este să vorbești despre El. Să recunoaștem că "orice" nu vrea să însemne "indiferent ce": o coerență filosofică sau rațională i se cere totuși ucenicului teolog; dar toate metodele sunt valabile cu condiția să fie în acord cu propriile supoziții filosofice și să aibe drept obiect câteva adevăruri generale de credință. Poți fi platonician, aristotelician, hegelian sau freudian, cu condiția să pui în față sau după aceste onorabile identități cuvântul "creștin". Această teorie banală astăzi, și care vizează fără îndoială să "salveze" un creștinism despre care se spune că ar putea muri, era scandalosă în chiar epoca probabilei sale emergențe augustiniene.

De fapt, împotriva unei atari apropieri de Dumnezeu au luptat Părinții Bisericii când s-au opus gnosticilor, arienilor, eunomienilor și în

general, tuturor celor care aplicau Sfintei Treimi categoriile filosofiei păgâne.

Teologia este dificilă, spun Părinții; ea presupune asceza și curățirea inimii: "Nu se cade - spune Sfântul Grigorie Teologul - oricui să discute despre Dumnezeu... Aceasta nu aparține tuturor, ci în primul rând celor exersați și avansați în contemplare și care mai înainte și-au curățit sufletul și trupul sau, în orice caz, și le purifică. Înainte de a sta în fața luminii Rugului Aprins, Moise, care pentru Părinți este imaginea adevăratului teolog, trebuie să se "descalțe", trebuie "să-și scoată picioarele sufletului din încălțăminte de piele moarte ale patimilor străine și supraadăugate adevăratei naturi a omului". "Când vom fi făcut aceasta - scrie Sfântul Grigorie al Nyssei - cunoașterea adevărului se va manifesta de la sine. De fapt, cunoașterea a ceea ce este rezultă din purificarea de opinie, care se sprijină pe ceea ce nu există". Din acel moment, "inițiat și îndrăgostit de adevăr", teologul experimentează "slava dumnezeiască și în întunericul luminos" și se revelează Dumnezeu: "Ioan Teologul, scrie tot Sfântul Grigorie al Nyssei, care a pătruns în întunericul luminos, spune că pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată, definind prin această negație faptul că cunoașterea ființei divine este inaccesibilă, nu numai oamenilor ci oricărei naturi intelectuale".

Respingându-l pe Platon care afirma că "este dificil să-L cunoști pe Dumnezeu, să-L exprimi însă este imposibil", Sfântul Grigorie teologul scrie: "Să-L exprimi pe Dumnezeu este imposibil; să-L înțelegi însă, este încă și mai imposibil". Și criticând dinainte orice uz scolastic al teologiei, cel care dintre toți Părinții a fost numit de Tradiția Bisericii "Teologul", adaugă: "A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar mai bine încă este să te purifici pentru Dumnezeu".

Așa cum se vede, pentru Părinți teologia nu trăiește din propriul său discurs, ci din revelarea misterelor divine făcută Sfinților și celor îndumnezeiți: "Unit cu Dumnezeu după har, scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, el Îl cunoaște pe Cel Care cunoaște și este cunoscut de Cel pe Care Îl cunoaște".

Aceste două abordări total diferite ale teologiei implică două definiții diferite ale noțiunii de agnosticism. În modul cel mai comun, agnosticismul ar putea fi definit ca indiferența față de Dumnezeu. El diferă de ateism, ostil ideii însăși de Dumnezeu. Societățile noastre europene moderne sunt adesea mai degrabă agnostice decât atee: Dumnezeu nu are loc în ele; ele viețuiesc fără a integra în viața lor cotidiană un Dumnezeu, a Căruia existență o suspendă într-o transcendență rece și îndepărtată.

Pentru un demers agnostic luat în acest sens, Confesiunile lui Augustin pot fi o cură tonică: Augustin Îl laudă pe Domnul pentru că niciodată el, rătăcitul chiar în cele mai rele rătăcirii, n-a fost total indiferent față de Dumnezeu. O lectură directă sau naivă a capodoperei lui Augustin, poate neglija proiectul quasi-platonician al unei fundamentări a acestei realități psihologice pe o doctrină metafizică - la drept vorbind nici

scripturistică, nici patristică - despre Memorie și Iluminarea prin Cuvântul Interior.

Pentru Părinți, agnosticismul veritabil este altceva; indiferența personală, subiectivă, este puțin esențială; omul este schimbător; de dimineața până seara poate deveni un mare sfânt și tot de dimineața până seara un mare criminal; poate să-L respingă pe Dumnezeu și să se reîntoarcă la El într-un timp foarte scurt și, paradoxal, afirmarea credinței nu face, totuși, realitatea acesteia.

În consecință, agnosticismul - rădăcina oricărui agnosticism - constă în a gândi că prin natura sau prin voința Sa Dumnezeu ne este indiferent. Acest agnosticism construiește o falsă doctrină a raporturilor dintre Dumnezeu și lume, sau mai exact dintre Mântuitor și om: el introduce în interiorul dogmelor și al teologiei teze care fac imposibilă mântuirea și îndumnezeirea; și făcând aceasta se întemeiază în general pe filosofie.

Filosofii Antichității afirmă într-adevăr că "Dumnezeu nu se amestecă cu lumea" (Platon), că lumea este veșnică și că nu a fost niciodată creată (Aristotel). Această indiferență a lui Dumnezeu față de lume a fost sistematizată de neoplatonicieni pentru care "Dumnezeu este cel dintâi, fără a deveni vreodată prietenul" (cf. Arnou). Ori principalele erezii ale primelor secole au căutat să împiedice tocmai această prietenie dintre Dumnezeu și oameni, care, pentru Părinți este scopul și sensul vieții în Hristos: "O familie se întemeiază între Dumnezeu și om... Omul s-a făcut Dumnezeu și Dumnezeu s-a făcut om", scrie Sfântul Ioan Hrisostom. Ereziile, dimpotrivă, negând divinitatea lui Hristos, sau reducând umanitatea Sa la o pură iluzie, au interzis orice însoțire nupțială între creat și necreat; ori această nuntă este imposibilă, după Părinți, numai dacă natura umană nu este deplin asumată de către Divinitate.

Pentru a defini aceste variate negații ale Divino-umanității lui Hristos și toate falsele teologii, Părinții, de la Sfântul Iustin la Sfântul Grigorie Palama, au vorbit de "ateism". Acest ateism "pios", acest agnosticism, nu se definește deloc prin negarea sau indiferența față de Dumnezeu, ci prin denaturarea Revelației. Astfel, o icoană a lui Hristos, sentimentală, fadă, apropiată de portretul uman, denaturează Revelația, pentru că ea ne învață să credem că Dumnezeu a luat chipul nostru, în timp ce noi suntem după Chipul desăvârșit al lui Dumnezeu, Care este Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat; după asemănarea Căruia am fost chemați să ne conformăm: "Ni s-a poruncit să ne asemănăm lui Dumnezeu atât cât este cu putință", spune Sfântul Vasile cel Mare.

Știm foarte bine că vom scandaliza anumite persoane care iubesc în mod sincer opera lui Augustin și găsesc în ea puțina ferveare creștină care lipsește aproape în întregime scolasticii, dar în gândirea augustiniană găsim arhetipul unui atare agnosticism.

Doctrina augustiniană, și dintre toate mai cu seamă cea a predestinației, este forma cea mai comună a agnosticismului: Dumnezeu, luându-l pe unul și lăsându-l pe altul, refuză mântuirea celor care o doresc

și unui mare număr de copii "nu pentru că aceștia nu au dorit-o, ci pentru că Dumnezeu însuși nu a voit-o" (Epistola către Vital). Din nefericire, această doctrină a arbitrarului divin, contrară dogmei patristice a sinergiei, a fost adoptată de scolastică. Astfel Toma d'Aquino scrie: "Dar de ce Dumnezeu i-a ales pe aceștia pentru slava Sa și i-a respins pe aceia? Nu există alt motiv decât voința divină, așa cum numai de voința arhitectului depinde ca această piatră să fie în acest loc al Zidului și aceasta în altul". Această indiferență a lui Dumnezeu față de imensa mulțime - faimoasa *massa damnata* - a celor pe care El i-a creat, e denunțată astăzi de mulți drept cauza respingerii credinței: cum să accepți un Dumnezeu care îi condamnă pe inocenți și mai cu seama pe copii? (cf. A.Camus).

Dar acest abis, pe care predestinația îl instituie între oameni și de asemenea între Dumnezeu și creația Sa, este în realitate, consecința teologiei trinitare a lui Augustin.

Pe de o parte, ideea unei naturi care "precede" persoana și în sânul căreia s-ar constitui relațiile trinitare are drept consecință un Dumnezeu abstract, o esență a lui Dumnezeu inteligibilă de drept, dar care cu anevoie poate fi slăvită și iubită. Teologul rus V. Lossky credea că această doctrină trinitară a cărei culminație este Filioque implică ateismul. Pe de altă parte, absența la Augustin a teologiei patristice a energiilor divine necreate, prin care Dumnezeu se comunică lumii și îi îmbracă în nesticăciune pe cei ce Îl doresc, interzice orice raport direct, orice "nuntă" între creat și necreat: Dumnezeu se comunică prin intermediari creați și chiar harul său este o creatură.

Scopul acestui articol este de a arăta pe scurt, plecând de la analiza unui punct precis - doctrina augustiniană a teofaniilor - cum acest agnosticism subtil a contribuit la separarea teologiei de viață și a dogmelor de evlavie și a făcut astfel cu puțință greul somn dogmatic al Occidentului.

I

Teofanii create

Prin dogmele revelate ale Creației și Întrupării, credința creștină a modificat într-un mod absolut relația dintre Dumnezeu și lume, dintre Dumnezeu și oameni.

Filosofia antică, incapabilă să deosebească între geneza materiei și cădere, identifica realitatea - opunând materia sensibilului - cu Dumnezeu sau cu primul principiu imuabil.

Într-o asemenea concepție, realitatea este chemată să subziste nu prin voința sau lucrarea lui Dumnezeu, ci prin însăși faptul naturii sale iar mântuirea sufletului constă din fuga în afară de lume și de natură, spre imutabilitate și unitate.

În lupta lor împotriva filosofilor și gnosticilor, Părinții Bisericii nu au încetat să afirme dimpotrivă că Dumnezeu este Cel ce creează și menține prin energia Sa materia, care este chemată, și ea, la mântuire și la înviere:

"Cerurile noi și pământul nou pe care le voi face vor dăinui înaintea mea, spune Domnul", se poate citi în profetul Isaia. Mântuirea nu rezidă în ieșirea din materie sau din "închisoarea" trupului, ci în învierea și reînnoirea a toate. Și întreaga creație rănită prin căderea lui Adam este chemată - ca și omul - să se înnoiască și să fie transfigurată: "Creația s-a supus deșertăciunii - nu din voia sa, ci din cauza celui care a supus-o la aceasta și nădăjduiește că și ea va fi eliberată din robia stricăciunii, pentru a avea parte de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu... Or noi știm că, până în acea zi, creația întreagă suspină și suferă durerile nașterii" spune Apostolul Pavel (Romani, cap. 8).

Acest materialism divin sau spiritual al Scripturii și a Părinților era dificil de înțeles pentru cei formați în filosofie. Astfel, Augustin - care accepta dogmele Creației și Întrupării a abordat chestiunea raporturilor lui Dumnezeu cu lumea plecând de la principiile metodologice ale platonismului și neoplatonismului: gândirea sa poate apărea ca o depășire - mai mult sau mai puțin reușită - a platonismului plecând chiar de la acest platonism, și ca o tentativă de a încreștina noțiunile de "idee", "arhetip", "ființă"...

Aceste presupoziii "platoniciene" sau "metaplatoniciene" ale lui Augustin devin clar vizibile în studiul care-l face asupra teofaniilor Vechiului Testament. Am ales această temă din rațiuni de metodă: pe de o parte, Augustin trimite la ea mereu, atât în polemicile cu arienii sau maniheerii, cât și în comentariile sale la Scriptură, în elucidarea dogmei Sfintei Treimi sau a destinului omului (*Cetatea lui Dumnezeu*). Pe de altă parte, în ce privește forma problemei, critica este unanimă: Augustin face aici deopotrivă operă originală în raport cu Părinții și operă de precursor al scolasticii care va adopta exegeza lui.

Consecințele acestei teze augustiniene au fost puțin studiate în Occident, unde numai trei analize critice au pus-o în evidență: cea virulentă a episcopului anglican Bullus, cea a lui Richard Simon și cea a lui Legeay. Dar abia Părintelui Ioannis Romanidis i se datorează în zilele noastre faptul de a fi arătat întreaga importanță dogmatică a conflictului care îl opune pe Augustin Părinților în această problemă.

Teofaniile sunt arătările divine făcute patriarhilor, Dreptilor, Profeților, sau Sfinților. Așa sunt de exemplu Glasul pe care-l aude Adam în Rai, cei trei Îngeri primiți de Avraam, Îngerul Marelui Sfat, Rugul Aprins, Norul precum și Porumbelul și Limbile de foc în Noul Testament. După Apologeți și Părinți, Hristos fără trup - *asarkos* - se arată celor drepti în mod direct și fără intermediar, când sub formă îngerească, când împărtășindu-le din energia Sa divină prin care aceștia recunosc prezența Domnului și Dumnezeului lor. Astfel, Slava, Norul, Lumina, Întunericul, Stâlpul de foc... sunt termeni simbolici ai Bibliei care exprimă prezența și comuniunea lui Dumnezeu cu poporul Său și, îndeosebi, experiența harului sau energiei divine necreate trăite de cei drepti sau de cei îndumnezeiți. Această experiență neînțeleasă și negrăită este redată în termeni antinomici:

în întunericul luminos sfinții văd în mod nevăzut ascultă "fără să audă", se împărtășesc "în mod neîmpărtășit" de slava și împărăția Sfintei Treimi.

Cât despre Îngerul Vechiului Testament, toți Părinți fac din identificarea sa cu Logosul argumentul principal al luptei lor împotriva iudaismului și împotriva filosofiei păgâne. Astfel, în legătură cu Îngerul Sfatului celui Mare, Sfântul Iustin scrie: "Când Isaia Îl numește astfel, el ne face cunoscut că acesta va fi stăpânul și învățătorul neamului omenesc, cum este de fapt prin învățătura pe care a venit să le-o vestească. Căci Sfatul cel Mare al Tatălui asupra tuturor celor care i-au bineplăcut și îi vor bineplăcea, ca și asupra tuturor îngerilor și oamenilor care s-au împotrivit voinței sale, nu s-a descoperit decât prin Iisus". Iar Sfântul Vasile cel Mare comentează: "Domnul a fost numit Îngerul Sfatului celui Mare, căci El a arătat marele plan ascuns de veacuri, necunoscut de generațiile anterioare, El a vestit și a descoperit comoara negrăită a bogățiilor lui între neamuri". Și dintre Părinții latinofoni, Sfântul Ieronim adaugă: "Fără nici o îndoială că Domnul este Mântuitorul, Creatorul tuturor lucrurilor, Îngerul Testamentului, Îngerul Sfatului celui Mare".

În *Dialogurile cu iudeul Trifon*, Sfântul Iustin se întemeiază pe această interpretare a teofaniilor: e vorba de a ști dacă Tatăl este Cel ce a vorbit cu Moise, cum spun evreii, sau dacă acesta este Fiul, Îngerul care Îl descoperă pe Tatăl, cum susține cu hotărâre Iustin: "Cei care spun că Tatăl este Fiul sunt convinși de faptul că nu-l pot cunoaște pe Tatăl și că nu știu că Tatăl are un Fiu, Care este Cuvântul Unul-Născut al lui Dumnezeu, Dumnezeu însuși".

Polemica cu arianismul a avut și ea drept nucleu această chestiune: arienii admiteau că Logosul s-a arătat profeților Vechiului Testament dar, bazându-se pe prejudecățile filosofiei cu privire la sensibil, ei deduceau de aici caracterul inferior, creat și subordonat al Cuvântului, considerat ca un intermediar îndumnezeit între Dumnezeu imuabil și realitatea schimbătoare, sau ca un fel de demiurg perfecționat. Părinții afirmă că Îngerul Vechiului Testament nu arată Dreptilor și Profeților energie proprie sau îndumnezeită, ci însăși energia și voința comună a celor trei Persoane divine. Într-adevăr, o energie umană denotă o natură umană iar o energie divină semnalează o natură divină, cum spune clar Sfântul Grigorie al Nyssei: "Hristos este numit de Isaia, Înger de Mare Sfat, Dumnezeu Mare și Puternic. Or, cine este Sfătuitorul lui Dumnezeu, dacă nu Cel care are aceeași ființă, aceeași putere și aceeași demnitate împreună cu El: Fiul, Sfatul și Voința Tatălui, Care a venit să aducă oamenilor mântuirea și poruncile evanghelice".

Predica a XI-a arată că Augustin cunoștea perfect interpretarea patristică, dar el a preferat în mod explicit o alta: îngerul, după el, era simbolul sau purtătorul de cuvânt al divinității: "Când în Scriptură un profet vorbește, se spune că vorbește Dumnezeu nu în sensul că Dumnezeu ar fi profetul, ci pentru că Dumnezeu este în profet. În același fel, atunci când Domnul găsește de cuviință să se exprime prin intermediul unui înger, așa

cum se exprimă și prin intermediul unui apostol sau profet, acest înger își păstrează din cauza lui însuși numele propriu de înger fiind numit Domn din cauză că Dumnezeu locuiește în el".

Cât despre termenii care desemnează Slava Lui, ca Norul, Rugul, etc... aceștia sunt, precum spune Augustin, fenomene sensibile "apărute pentru a dispărea": "această porumbiță de foc și acel foc n-au existat nici un moment altfel decât cu titlu de simbol; ele îmi aduc aminte doar de flacăra care i s-a arătat lui Moise în rug și de norul pe care poporul îl urma prin deșert; sau încă de acele fulgere și tunete care au însoțit primirea Legii pe Munte. Aceste fenomene sensibile nu au apărut însă decât pentru a semnifica ceva și a dispărea mai apoi".

Desigur, Augustin crede că prin această interpretare respinge arianismul: în realitate, el suprimă întreaga problemă, deoarece respinge punctul comun pe care se bazează Părinții în lupta lor cu arianismul, și anume manifestarea directă a Logosului către profeți. Dar teza sa are un anume număr de consecințe decisive pe care le-am putea rezuma în șase puncte.

II

1. O cosmologie păgână restrânsă

În concepția augustiniană despre teofanii, Dumnezeu se manifestă prin intermediari: "Când s-a arătat celor din vechime, divinitatea se face văzută prin intermediul creaturii pe care a ales-o în acest scop; căci ea este nevăzută prin natură". În consecință, cu cât nu se arată, cu atât Dumnezeu este mai arătat. Această interpretare este o întoarcere la o cosmologie păgână, dar restrânsă: raporturile între Dumnezeu și om se stabilesc în ordinea creaturilor intermediare, (îngeri sau fenomene create), cu două excepții: Creația și Întruparea.

Dar, în timp ce pentru Părinți, Întruparea bulversează până și "ordinea" divină însăși, deoarece în ea Dumnezeu Se dezbracă de bună voie de divinitatea Sa pentru a Se face un prunc în sânul Fecioarei, pentru Augustin, "cosmologia" și ordinea nu sunt fundamental modificate; episcopul Hipponei caută de fapt în Vechiul Testament urmele simbolice ale unui Dumnezeu Care se ascunde cu hotărâre în spatele unor intermediari sau a "cauzelor secundare", acolo unde Părinții vedeau istorisirea acțiunii directe, libere și dezinteresate a Logosului divin, subiectul istoriei mântuirii noastre. Numai în interiorul unei cosmologii prost creștinate Augustin poate pune, în cartea a III-a din *De Trinitate*, problema raporturilor dintre cauza primă și cauzele secundare. De fapt, o atare doctrină despre "ordine" face cu anevoie de înțeles Iconomia divină a mântuirii noastre; astfel, tratatul *De Ordine* pune problema Întrupării confruntând-o cu noțiunea de ordine: cum poate fi trimis în lume Fiul lui Dumnezeu fără a fi supus ordinii?

Această concepție păgână despre "ordine", întemeiată pe ideea unei "fericiri" interesate din partea lui Dumnezeu Însuși, se află în centrul

gândirii lui Augustin. Desigur, acceptând Întruparea, el o depășește parțial, dar Malebranche, care va face să intre Întruparea în însăși ordinea voită de un Dumnezeu ce nu-și, iubește creația decât pentru propria Sa glorie, nu va fi total infidel gândirii lui Augustin procedând astfel.

2. O devalorizare platoniciană a sensibilului

În Vechiul Testament, după Augustin, nu putea exista un contact între Dumnezeu și sensibil; Dumnezeu este nevăzut prin natură: "Substanța sau dacă se preferă, esența divină, în care ne facem o idee oricât de mică, așa cum putem, despre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, de vreme ce este absolut străină de mișcare, nu poate fi în nici un caz vizibilă prin ea însăși". Consecința care decurge de aici este că Dumnezeu nu Se poate manifesta în sensibil: "Concluzia la toate acestea este că toate arătările făcute patriarhilor, atunci când Dumnezeu S-a revelat acestora urmând un plan stabilit pentru acea vreme, s-au produs prin intermediul unei creaturi" (cf. *De Trinitate*, Bibliothéque Augustinienne, p. 319 sqq). În realitate, această concluzie escamotează un termen mediu specific augustinian: devalorizarea platoniciană a sensibilului, inferioritatea ontologică a vizibilului în raport cu invizibilul, care îl conduc pe Augustin să afirme că Dumnezeu produce "fenomene sensibile ce apar o clipă" apoi dispar. Această teorie platoniciană este dublată de absența, cu deosebire remarcabilă la Augustin, a învățaturii patristice a energiilor divine.

Pentru Părinți, Dumnezeu se comunică prin energiile Sale oamenilor după capacitatea lor spirituală, după aptitudinea lor de a primi harul divin; dar natura sau esența divină propriu-zisă, este chiar și dincolo de necuprins, atât pentru oameni cât și pentru îngeri; singur Dumnezeu se cunoaște pe Sine Însuși.

Pentru Augustin, cunoașterea naturii divine este posibilă de drept - de vreme ce prin extaz sau în lumea de dincolo o atare cunoaștere ne va fi dată. În schimb, Dumnezeu nu se comunică lumii; dacă El s-ar comunica, ar face-o prin esența Sa, de vreme ce El nu este decât esență - și atunci s-ar cădea fie în imanentism sau panteism, fie într-o multitudine de ipostaze divine, și Treimea ar fi abolită.

Oricare ar fi subtilitățile augustiniene destinate să atenueze această absență a comunicării dintre Dumnezeu și lume - și în particular doctrina sa despre analogii - gândirea episcopului Hipponei este aici în opoziție radicală cu cea a Părinților. Pentru Augustin, Moise în Nor este doar în "nori"; iar în întinericul de pe Sinai nu era Dumnezeu: "Nu e nimeni atât de vulgar ca să creadă că fumul, focul, norii și celelalte erau în mod real Cuvântul și Înțelepciunea lui Dumnezeu, adică Hristos și Duhul Sfânt."

2. O sesizare intelectuală a divinului

După Augustin, teofania este percepută "în mod intelectual" ca semnul sau ocazia unei realități superioare care ne este relevată interior printr-o iluminare sau o sesizare nemijlocită.

Astfel, Avraam vede trei îngeri, dar numai printr-o întoarcere asupra sa Însuși Îl recunoaște pe Dumnezeu în ei: "nu cu ochii trupului ci cu ochii inimii l-a văzut el pe Dumnezeu în aceștia, adică L-a înțeles și L-a recunoscut chiar". Elementul istoric este șters; ospitalitatea lui Avraam devine indiciul unei realități simbolice care trebuie interpretată: "Există trei oameni în această viziune și nu este vorba de vreo superioritate a unuia din punct de vedere al constituției, vârstei sau puterii. Atunci de ce să nu Recunoaștem aici, relevată în mod nevăzut printr-o ființă văzută, egalitatea Treimii, iar în cele trei persoane, unitatea și identitatea substanței?"

Chestiunea nu mai este deci istorică, ci hermeneutică: "Văd trei persoane și Avraam nu le spune «Domnilor» ci «Doamne», pentru că, e adevărat, Treimea cuprinde trei persoane, dar este un singur Domn și Dumnezeu". Exemplul lui Avraam și al celor trei îngeri ne permite astfel să descompunem într-un fel caracterul intelectual al demersului profetului; am putea risca paradoxul unei "iluminări reflexive": Avraam recunoaște nemijlocit ceea ce trebuia abia să deducă: unitatea naturii plecând de la Treimea persoanelor.

Teofaniile au drept scop să ne ridice de la ceea ce este sensibil spre ceea ce este spiritual sau imuabil; sarcina cititorului este atunci aceea de a recunoaște un Dumnezeu care Se ascunde în figurile Lui: "Figura poartă absența și prezența" spunea Pascal, împrumutând de la Augustin o hermeneutică după care unitatea celor două Testamente nu rezidă în Hristos Care se manifestă în mod concret în istorie, ci în intelectul celui care interpretează faptul, fie el acest interpret profetul sau cititorul. În fine, această sesizare intelectuală a Revelației introduce sciziunea dintre interior și exterior care, separând liturgia și teologia, cultul și credința, a condus Occidentul la un Dumnezeu abstract și antiistoric.

4. O tendință de a depăși Treimea

Teofaniile nefiind arătări nemijlocite și concrete ale Logosului, trebuie deci să cercetăm ceea ce se află simbolizat în acestea; ori pentru Augustin, teofania poate simboliza divinitatea în patru feluri diferite: Fiul, Tatăl, Sfântul Duh sau natura divină. Nu e vorba, la drept vorbind, decât de ipoteze; astfel glasul lui Dumnezeu auzit de Adam în rai poate fi o teofanie a Tatălui - "Nu văd de ce n-aș recunoaște aici persoana lui Dumnezeu Tatăl" - sau o teofanie a Fiului: "Totuși, cine v-a spus, îmi veți obiecta, că scriitorul sfânt n-a trecut în mod tainic de la o persoană la alta și că, după ce l-a arătat pe Tatăl creând prin Cuvântul Său lumina și întregul univers,

nu mi-L face cunoscut aici pe Fiul ca fiind persoana divină care vorbește omului? Fără îndoială, el nu afirmă aceasta în mod expres, dar ne-o propune căutării și înțelegerii noastre". Studiul Scripturii permițând deci, după Augustin, dezvoltarea spiritului critic, el formulează o a treia ipoteză, și anume că vocile auzite de Adam nu sunt lucrarea vreunei persoane din Treime, ci a întregii Treimi nevăzute: "Nimic nu ne interzice să recunoaștem în vocile auzite de Adam lucrarea Treimii, dar tot nimic nu ne interzice să vedem în acestea manifestarea unei persoane în Treime... dar în textul: «Domnul a zis lui Adam...», de ce n-ar fi Treimea însăși? Nu se poate spune." Pentru Augustin deci, există o interpretare trinitară a arătărilor lui Dumnezeu către profeți; și o interpretare supra-trinitară, potrivit căreia natura însăși a lui Dumnezeu este cea care s-a revelat. Natura este, deci, dincolo de persoană, o a patra formă. Dar teologia augustiniană este amenințată aici de o regresie dincolo de natură. Într-adevăr în cele mai multe cazuri, nu se poate distinge într-un mod decisiv între cele patru posibilități care, din punct de vedere logic sunt indiferente: în acest sens, Dumnezeu este dincolo de natură și de persoană, de vreme ce El se poate arăta într-un mod sau altul. Tendințele modaliste ale teologiei augustinienne ascund deci tendințe subtil antitrinitare.

5. Harul creat

Se știe că problema raporturilor dintre Vechiul și Noul Testament s-a aflat în centrul convertirii lui Augustin; din rațiuni deopotrivă metafizice și culturale, fiul Monicăi a respins mult timp Vechiul Testament, în numele unui semispiritualism manihean. Dacă e să credem *Confesiunile*, Augustin îi datorează Sfântului Ambrozio faptul de a se fi eliberat de această neîncredere conceptuală: sensul ascuns sau spiritual al Vechiului Testament îl făcea să tindă spre cel Nou. Totuși, teologia augustiniană a teofaniilor reintroduce opoziția între cele două Testamente. De fapt, Părinții nu separau în mod fundamental experiența lui Dumnezeu făcută de Profeții sau Dreptii Vechiului Testament de cea a Apostolilor: Întunericul, Slava, Sfatul, Stâlpul de foc, ca și Lumina Taborului sau limbile de foc de la Cincizecime, indică deopotrivă o participare efectivă la divinitatea lui Hristos, a Tatălui și a Sfântului Duh. Această experiență este numită de Părinți "îndumnezeire"; este cea mai înaltă experiență pe care o poate face omul și ea constituie baza teologiei patristice.

Dimpotrivă, pentru Augustin, orice cunoaștere nemijlocită a Logosului este imposibilă în Vechiul Testament, pentru că, neîmbrăcată încă în trup, Divinitatea nu poate fi văzută de profeți. Totuși, concepția intermediarilor creați, destinați să manifeste pentru o clipă divinitatea și apoi să dispară, el a extins-o și asupra Noului Testament: porumbelul, glasul Tatălui, și lumina care a țâșnit din Hristos în ziua Schimbării la Față sunt manifestări create de Divinitate pentru a face mai bine înțeles sensul anumitor evenimente. "Supranaturalul" scolasticilor se află deja în germene

aici: naturii i se adaugă ceva care o depășește potrivit unui proiect misterios; dar, fiind creat, acest fenomen al unei "artificialități" divine organizate de Dumnezeu nu poate dura decât puțin timp.

Această teorie augustiniană anunță deci, deopotrivă miraculosul medieval și teoria scolastică a harului creat: îndumnezeirea devine imposibilă și imaginația o înlocuiește prin inventarea unei feerii semimagice, pe fondul Vieții Sfinților, "Legenda aurită" fiind aici un bun exemplu.

6. Dumnezeu filosofilor

Pentru Părinții Bisericii, așa cum am văzut, Moise este figura teologului: singurul care a făcut experiența îndumnezeirii, și care, intrând în Întunericul luminos, a devenit Dumnezeu după har și are adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu; el poate vorbi în mod științific despre Dumnezeu pentru că are experiența slavei lui Dumnezeu, experiență pe care nu o au cei care abordează teologia prin speculații. Și acest Dumnezeu Care S-a revelat lui Moise drept "Cel ce este", este un "Dumnezeu viu": Îngerul Vechiului Testament, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu Se revelează drept ceea ce este El Însuși; El este chiar ființa care este Dumnezeu și această manifestare a celui de-al doilea ipostas al Sfintei Treimi este personală și concretă. "Consubstanțialitatea" Fiului și a Tatălui nu este un concept, ci însăși experiența Profetului. Sub o formă îngerească, cunoașterea Treimii este dată oamenilor prin Fiul, Logosul, încă din Vechiul Testament: "Nimeni nu vine la Tatăl decât numai prin Fiul".

De aceea, Profeții sunt "creștini"; ei sunt ai lui Hristos pentru că Însuși Cuvântul (*asarkos*) li S-a arătat înainte de Întruparea Sa. Astfel, același Dumnezeu S-a arătat Profeților și Sfinților cum observă Sfântul Ambrozie: "Nu Tatăl, ci Fiul este Cel ce a vorbit cu Moise în rugul din pustie. Despre El vorbește Ștefan...El a dat Legea; tot El a vorbit cu Moise și i-a spus: "Eu sunt Dumnezeul lui Avraam, a lui Isaac și al lui Iacov"; El este Dumnezeul Patriarhilor, Dumnezeul Profeților".

Dimpotrivă, pentru Augustin, Moise nu-L vede pe Dumnezeu decât prin intermediari: "Cine va îndrăzni, deci, să afirme că fenomene asemănătoare celor pe care Moise le-a văzut cu ochii săi au oferit vreodată unui muritor oarecare altceva de văzut decât o manifestare a naturii în serviciul lui Dumnezeu?" Totuși Moise descoperă caracterul imuabil al lui Dumnezeu, identificarea dintre natura divină și ființă; Dumnezeu singur subzistă prin El Însuși; Dumnezeu singur este realitatea autonomă. Revelarea lui Dumnezeu către Moise prin intermediari angelici sau creați, și în special cea a lui "Eu sunt Cel ce sunt", este revelația ființei.

În acest fel, interpretarea augustiniană a teofaniilor autorizează, ea singură, ceea ce s-a numit "metafizica Exodului", (E. Gilson) a cărei cea mai perfectă expresie este teologia speculativă a lui Toma d'Aquino.

Cum spune foarte bine E. Zum Brunn: "Augustin a prins în Occidentul creștin schimbarea gândirii grecești identificând discursul asupra ființei cu discursul despre Dumnezeu și căutând sensul inteligibil, "ontic" al misterelor revelate... El este, fără îndoială, principalul responsabil în creștinătate de ceea ce Heidegger numea "onto-teologia" occidentală care L-a identificat pe Dumnezeu cu ființa".

Prin această identificare, Augustin a inventat "filosofia creștină", adică reducția revelației biblice concrete și personale la o speculație asupra Ființei și a ființelor, a ființei și existenței, a vizibilului și invizibilului, a interiorului și exteriorului. El l-a reintrodus pe Dumnezeu filozofilor în detrimentul Dumnezeului dreptilor, profeților și al sfinților. Întemeindu-se pe hermeneutica augustiniană, scolastica a construit un sistem din acest Dumnezeu abstract care "interzice" "religia" în sensul ei etimologic de legătură vie cu Dumnezeu; în acest sens, putem subscrie la raționamentul lui Alain: "Toate ideile urmează soarta ideii de Dumnezeu. Adesea ele barează calea pe care ar trebui de fapt s-o deschidă... Dumnezeu-lucru, Dumnezeu inert și perfecțiunile sale, iată ceea ce ucide și va ucide religiile".

III

Astăzi diviziunile trecutului dintre Orient și Occident sunt explicate în general prin aprofundarea unei tradiții pe seama celeilalte. Părintele Y. Congar vorbește de "înstrăinare" pentru a desemna acest fenomen de îndepărtare culturală. Acest loc comun al unei indiferențe reciproce - întemeiat pe o viziune istorică falsă - uită faptul că de multe ori, și în special în secolul al XIV-lea la Tessalonic și Constantinopol, Tradiția patristică și Tradiția augustiniană și, respectiv, cea scolastică s-au confruntat dogmatic. Varlaam din Calabria a fost în această dezbateră campionul teologiei augustiniene, iar Sfântul Grigorie Palama cel al teologiei Părinților. Ori tocmai problema Teofaniilor a fost epicentrul acestei confruntări.

Varlaam a introdus de fapt pentru prima dată în Orient ideea augustiniană că harul lui Dumnezeu este un fenomen creat, apărut pentru a dispărea, după cum notează Părintele Ioannis Romanidis: "Această doctrină, care a apărut în Orient pentru prima dată odată cu sosirea lui Varlaam din Calabria, a fost combătută de Părinții greci, în frunte cu Sfântul Grigorie Palama, și condamnată de Sinoadele secolului al XIV-lea".

Varlaam aplica de fapt concepția augustiniană asupra harului ce a izvorât din Hristos în ziua Schimbării la Față: această lumină era după el un fenomen "apărut pentru a dispărea" și avea drept scop să semnifice sau să simbolizeze divinitatea lui Hristos; dar ea nu era slava Cuvântului și Fiului lui Dumnezeu care s-a arătat Apostolilor așa cum s-a arătat și Profeților, și îndeosebi, lui Moise și Ilie, după cum afirmă, în Omilia sa la Schimbarea la Față Sfântul Grigorie Palama dimpreună cu toți Părinții: "Aceasta nu este o

vedere a minții omenești; ci e o vedere care este cu mult mai înaltă decât ea și care o transcende pentru că ea nu apare pentru a dispărea mai apoi, cum nu poate fi nici limitată. Lumina Schimbării la Față a Domnului nu poate depinde de o putere sensibilă, deși pentru scurt timp ea a fost percepută de ochii trupești, pe vârful muntelui".

Pentru Sfântul Grigorie Palama, această concepere a luminii divine ca o creatură are un dublu efect: acela de a înjosi Divinitatea, numind creat ceea ce este necreat, și acela de a face imposibilă pentru oameni participarea la Slava și Împărăția lui Dumnezeu: "Cei ce nu pot vedea lumina blasfemiază astăzi și numesc sensibilă și creată puterea Luminii pe care ucenicii aleși au văzut-o în clipa Schimbării la Față a Domnului. Ei coboară la rang de creatură nu numai această Lumină care este Slava și Împărăția lui Dumnezeu, ci și puterea Duhului Sfânt prin care cele ale lui Dumnezeu se descoperă celor vrednici de ele".

Într-adevăr, lumina pe care au văzut-o Apostolii este însăși lumina Dumnezeirii și ea este necreată: "Nu. Hristos n-a revelat o altă strălucire ci pe cea pe care o avea și o păstra ascunsă. El a ascuns în trupul Său strălucirea naturii Sale dumnezeiești. Această Lumină era cea a Dumnezeirii și ea este necreată. Când Hristos S-a schimbat la față, nu a luat asupra Sa, așa cum spun teologii, ceea ce nu avea, nu S-a transformat în ceea ce nu era, ci le-a arătat ucenicilor ceea ce El era, le-a deschis ochii, i-a făcut din orbi văzători".

Hristos i-a făcut pe Apostoli să întrevadă taina îndumnezeirii și a Împărăției ce va să vină: "Domnul nostru Iisus Hristos avea în mod propriu această Lumină. De aceea, nu avea nevoie să se roage pentru ca Lumina dumnezeiască să-i lumineze trupul, în timp ce pentru Sfinți, strălucirea lui Dumnezeu vine în ei și se arată în măsura în care aceștia pot să o poarte. Astfel Sfinții vor străluci ca soarele în Împărăția Tatălui lor, devenind toți această Lumina Dumnezeiască, roade ale Luminii Dumnezeiești. Ei Îl vor vedea pe Hristos strălucind în mod dumnezeiesc și negrăit mai presus de orice lumină, și slava care iradiază în mod natural din Dumnezeirea Sa este aceeași cu cea care a strălucit din trupul Său pe Tabor, cea a Ipostasului Său Veșnic".

În doctrina augustiniană, dimpotrivă, taina lumii de dincolo nu stă în participarea la Lumina Dumnezeiască care tâșnește din Hristos ca o energie necreată, ci în contemplarea esenței lui Dumnezeu, atunci când trupul "spiritualizat" sau "intelectualizat" - dar mai este oare atunci vorba de un trup? - nu mai constituie un obstacol pentru dorința noastră de cunoaștere sau de gnoză. În acest sens, augustinismul este un idealism absolut, ontologic, radical, pentru că până și în lumea de dincolo el păstrează relația subiect-obiect, desigur modificată prin caracterul particular al obiectului vizat - esența lui Dumnezeu dar de nedepășit. Un rai abstract, non-personal, un paradis fără Hristos, ar putea spune Părinții împreună cu Părintele Iustin Popovici care a riscat acest paradox: "Mai bine în iad cu Hristos decât în rai fără El".

Acestui idealism eshatologic Părinții i-au opus "materialismul divin" în care materia însăși se împărtășește de Slava Dumnezeirii: "Slava Dumnezeirii, scrie Sfântul Ioan Damaschin în *Omilia* lui la *Schimbarea Ia Față*, este numită slavă a trupului... Trupul Sfânt al lui Hristos s-a împărtășit pururea de Slava Dumnezeiască, căci, în unirea desăvârșită după ipostas, el a fost cu desăvârșire copleșit de Slava nevăzută a Dumnezeirii; Slava Logosului și cea a trupului sunt un aceeași Slavă."

Absența oricărei învățături despre îndumnezeire din teologia lui Augustin interzice această unire a creatului și necreatului, această unire cu Dumnezeu, care este scopul și sensul principal al creștinismului. Această concepție a unei divinități asemănătoare unui soare fără raze, care n-ar străluci nici nu ne-ar încălzi inimile, a constrâns Occidentul să înmulțească intermediarii creați, după cum sugerează teologul ortodox contemporan părintele Teoclit Dionisiatul de la Muntele Athos: "Dumnezeul Latinilor și al filosofilor este atât inaccesibil, atât de imparticipabil, încât orice contact real cu creaturile Sale este cu totul de neconceput. Dumnezeu este exclus, fără a putea acționa în lume prin Energiile Sale naturale; El se vede obligat să se folosească «de foarte departe», de haruri nu divine ci create; în timp ce Ortodoxului îi este de ajuns să vrea să strălucească în razele îndumnezeitoare pe care Dumnezeu le revarsă în permanență pentru sufletele curate, pentru a se afla în Lumina copleșitoare și necreată care îndumnezeiește totul, suflet și trup. Dimpotrivă, cel care neagă Harul îndumnezeitor rămâne rece, sub «Lege», neiubit și trist, simțind că Dumnezeu lipsește din viața lui, condamnat să trăiască în limitele naturale foarte strâmte, așteptând să-i fie acordat Harul". "Am putea încerca următoarea comparație: Dumnezeul Ortodocșilor ar semăna cu soarele strălucind, a cărui lumină și ale cărui raze se așează cu bucurie peste credincioși, după capacitatea lor de a le primi. În timp ce Dumnezeul Latinilor și al filosofilor ar semăna cu discul solar, învăluit de nori, care nefiind, după părerea lor decât Esență, se află în afara creației, creație care, în consecință este lipsită de lumină. Și aceasta este o veritabilă tragedie care îl speria pe dumnezeiescul Palama. «Dacă îndepărtezi, scrie el, ceea ce se află între ființa neparticipabilă a lui Dumnezeu și credincioși, adică energiile necreate, o, ce nefericire! Ne-ai separat de Dumnezeu. Ai alungat energiile necreate care Îl unesc pe Dumnezeu cu cei credincioși, ai săpat un abis mare și de netrecut între Dumnezeu, creatura Lui și Providența Sa față de oameni». Iată consecința absenței lui Dumnezeu din viața credincioșilor. În acest climat de doliu și de orfelinat, în acest climat glacial datorat absenței iubirii dumnezeiești, în sentimentul că Dumnezeu se află în afara vieții, Occidentul a avut nevoie de un fel de "mângâietor" pentru a umple acest vid. Consacrarea Papei - de la care vine tot harul - nu este oare răspunsul la chestiunile de mai sus? Ortodoxia n-a avut niciodată nevoie de o ființă omenească ca intermediar, pentru că ea se află în relație permanentă și neîntreruptă cu Dumnezeu prin razele Sale necreate, iar noi, ca «fiii luminați ai Bisericii», suntem plini de «Harul care tâșnește din Dumnezeu»,

«strălucitori», «scânteietori», «transfigurați». Devenim dumnezei după Har și prin participare, potrivit Psalmistului: «Am spus: dumnezei sunteți toți și fii ai Celui Prea Înalt...»"

Dacă indiferența față de Dumnezeu este în mod logic fructul unei atât de îndelungate indiferențe a lui Dumnezeu, cum ar putea oare să se trezească Occidentul din greul său somn dogmatic? Ar putea dacă bazându-se pe învățătura apostolică și patristică a Sinoadelor ținute la Constantinopol în 1341, 1347 și 1351 și care l-au condamnat pe Varlaam și augustinismul, ar respinge învățătura și metoda teologică a lui Augustin. Desigur, o asemenea respingere ar fi dureroasă pentru Occident: fără îndoială tot atât pe cât a fost în Răsărit condamnarea lui Origen și a metodei lui teologice de către Sinoadele Ecumenice. Atunci, trezit în sfârșit din somnul său dogmatic, Occidentul va putea să-și regăsească propria tradiție, cea a Părinților ortodocși ai Romanității și ai Bisericii universale.

ANEXA LA CARTE:

«Trebuie să adăugăm că Fericitul Augustin însuși a meritat din plin iubitoarea îngaduință arătată de Sfântul Fotie față de greșala sa. În concluzia la cartea sa *Despre Treime*, el scria: “Doamne, Unule Dumnezeu, Dumnezeu Treime, orice aș fi scris în aceste cărți care este de la Tine, fie încuviințat de către cei ce sunt ai Tăi; **iar de este ceva de la mine, fie-mi iertat atât de Tine cât și de cei ce sunt ai Tăi.**”

Deci în veacul al IX-lea, când o altă gravă greșală a Fericitului Augustin a fost dată la iveală și a devenit subiect de controversă, Răsăritul Ortodox a continuat să-l privească ca pe un Sfânt și un Părinte. »¹⁸²

¹⁸² Pr. Serafim Rose, *Locul fericitului Augustin în Biserica Ortodoxă*, pag. 80, ed. Sofia, București, 2002.

**Noul catehism catolic
contra
creinței Sfinților Părinți
de**

**Preasfințitul Photios,
Arhimandritul Philarete,
Părintele Patric**

FOLOSITI TEXTUL DOAR DACA AVETI CERTITUDINEA CA ESTE CONFORM
CU ORIGINALUL ROMANESC EDITAT **EDITURA DEISIS, SIBIU, 1994.**
PENTRU ACEASTA PROCURATI-VA LUCRAREA DOAR DE LA PERSOANE
DE INCREDERE CARE AU VERIFICAT INTEGRITATEA TEXTULUI, SAU
DESCARCATI-O DE PE SITEURILE
<http://www.angelfire.com/space2/carti/>
<http://www.megaone.com/patristica/carti/>

Rugati-va pentru cei ce au trudit la realizarea
acestei versiuni digitale.

**APOLOGETICUM
2004**
