



BISERICA ORTODOXĂ



REVISTA SFINTEI EPISCOPIA A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI

ANUL III, NR.2 iulie - decembrie 2001

BISERICA ORTODOXĂ

**REVISTA SFINTEI EPISCOPII
A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI**



ANUL III, NR. 2
iulie - decembrie 2001
EDITURA BISERICA ORTODOXĂ
ALEXANDRIA 2002



COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte

Prea Sfințitul Părinte Episcop

† Galaction

Vicepreședinte

P.C. Pr. Dr. Ciulei Marin

Redactor responsabil

P.C. Pr. Drăghici Adrian Petruș

consilier cultural



Editura TIPOALEX - Alexandria

DTP - Sorin Constantin

Copyright 2002 © Editura BISERICA ORTODOXĂ

- Toate drepturile rezervate

ISSN 1582-1544

CUPRINS

EDITORIAL

<i>Pastorală la Nașterea Domnului, 2001 † Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului</i>	pag. 5
<i>Cuvântul Prea Sfințitului Părinte Episcop GALACTION rostit la vernisajul expoziției „Patrimoniu Eclezial din Județul Teleorman“</i>	pag. 11
<i>Familia astăzi</i>	pag. 14

CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

<i>Începuturile învățământului religios creștin, paradigme pentru ora de religie de astăzi</i>	pag. 22
<i>Preotul ortodox – slujitor al Cuvântului Dumnezeuiesc</i>	pag. 40

CREDINȚĂ ȘI MĂRTURISIRE

<i>Învățătura despre om la Sfântul Ioan Gură de Aur</i>	pag. 53
<i>Logos și evoluție în cercetarea antropologică</i>	pag. 93

ARTICOLE ȘI STUDII

<i>René Descartes și lumea în care trăim - privire dinspre teologia ortodoxă</i>	pag. 112
<i>Hinduismul - școlile filozofice</i>	pag. 130
<i>Elemente de hristologie și cosmologie soteriologică în gândirea Sfântului Atanasie cel Mare</i>	pag. 138
<i>Spațiul Bisericii Ortodoxe între sacru și modernism</i>	pag. 182

ANIVERSĂRI

Împlinirea a cinci ani de la înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului și de la întronizarea primului ei arhipăstor, Prea Sfințitul Părinte Galaction Stângă pag. 186

VIAȚA BISERICESCĂ

Din agenda de lucru a Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction (1 iulie 2001 - 31 decembrie 2001).....pag. 197

BISERICA ȘI SOCIETATEA

Reflecții asupra slujirii preotului de asistență socială în spital pag. 213

IN MEMORIAM

Preot Dumitrescu Gheorghe 1919-2001 pag. 219



EDITORIAL

NAȘTEREA DOMNULUI - TEMEIUL CEL VEȘNIC AL CINSTIRII SFINTELOR ICOANE

PASTORALĂ LA NAȘTEREA DOMNULUI - 2001

† GALACTION

*DIN MILA LUI DUMNEZEU,
EPISCOP AL ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI*

Tuturor dreptcredincioșilor, cinului monahal, preacucernicilor și preacuvioșilor preoți din Eparhia Noastră, har, pace, sănătate și alese bucurii duhovnicești de la Dumnezeu, iar de la Noi părintească îmbrățișare și arhierescă binecuvântare.

*“Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit
între noi și am văzut Slava Lui, slavă ca a Unuia
Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”.*

(IOANI, 14)

Iubiții mei fii duhovnicești,

*La Sărbătoarea Nașterii Domnului din zorii celui de-al treilea mileniu creștin, Sfânta Biserică ne cheamă, ca o mamă duhovnicească iubitoare, să primim “**lumină Mare**” (Isaia I, 12), Lumină veșnică și neapusă “**a cunoștinței**”*

răsărită din **“Soarele dreptății”** (Luca I, 78) - Hristos care **“și ieri și azi, Același este în veci”** (Evrei XIII, 8) și **“pe fața căruia strălucește slava lui Dumnezeu”** (II Cor. IV, 6). Numai primind această lumină putem ieși din **“latura și umbra morții”** insuficiențelor noastre omenești și să trăim Praznicul luminos nu **“întru vechimea literei ci întru înnoirea duhului”** (Rom. VIII, 6).

Cu atât mai mult acum, când, printre altele, lumea noastră secularizată a pierdut îngrijorător de mult una din dimensiunile fundamentale ale credinței creștine, aceea a **SACRULUI**. Foarte adesea se nesocotește adevărul conform căruia Dumnezeu este prezent în lumea materială și se manifestă prin ea.

Credința noastră ortodoxă ne învață, mai ales **ACUM**, că întreaga creație este o manifestare dumnezeiască, o exprimare a energiilor divine, o dezvăluire, o epifanie a lui Dumnezeu (Ps. XVIII, 1) - prin Înomenirea Fiului Său.

Manifestarea Dumnezeirii în materie se vedește și prin cuvintele Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan, care zice: **„ceea ce am văzut cu ochii, ce am privit, și mâinile au pipăit despre Cuvântul vieții, aceea vă vestim”** (I Ioan I, 1).

Faptul că Dumnezeu cel nevăzut în ființa Sa și de necuprins cu mintea este după Întrupare accesibil simțurilor noastre este esențial pentru ortodoxie în privința cinstirii sfintelor icoane. Fiecare icoană este o mărturie a realității Înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Hristos este icoana Tatălui iar icoana din Biserică este o oglindire a lui Hristos (Ioan XIV, 9).

Materia devine astfel modalitatea de exprimare și manifestare a Dumnezeirii, iar omul simte nevoia primirii adevărului divin în integralitatea ființei Sale.

Astfel **„Cuvântul prin care Dumnezeu vorbea poporului evreu în Vechiul Testament a venit în istorie și lumea a văzut Slava Lui, “slavă ca a Unuia - Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”** (Ioan I, 14). **Mesajul lui Hristos se adresează întregii personalități umane. Toate facultățile persoanei umane sunt căi solicitate spre receptarea mesajului dumnezeiesc. Văzul, auzul, inima, puterea de judecată, toate concură la receptarea nefragmentară a acelui ași adevăr”** (cf. Michel Quenot, Icoana fereastră spre absolut, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 5).

Întruparea ne arată că Dumnezeu Însuși a îngăduit icoanele. El a născut pe Fiul Său, Care este icoana Lui naturală. Tot Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său. Din aceasta rezultă că Însuși Dumnezeu este Cel dintâi care face icoane. Nici Legea Veche nu oprește uzul icoanelor după cum susțin iconoclaștii. Este drept, că Dumnezeu, prin Moise, spune să nu se facă asemănarea nici unui lucru care există în cer, pe pământ, în apă sau sub pământ (IEȘIRE XX, 3) dar

tot Dumnezeu, prin Moise, poruncește să se ridice cortul mărturiei și în acesta să se facă o catapeteasmă, să se facă chipurile heruvimilor, să se facă chivotul și toate cele necesare slujirii. Solomon, mai târziu, ridică lui Dumnezeu templu mareț pe care-l împodobește cu chipuri de heruvimi (II Regi VI, 25, 29). Se contrazice oare Moise, sau Solomon calcă porunca Legii? Sau Dumnezeu, Care o dată poruncește să nu se facă chipul nici unui lucru sau ființe, iar altă dată poruncește să se facă chipul acestora? Nicidecum!

Așadar două sunt rațiunile profunde pe care se fundamentează icoana ca obiect de cult: Întruparea Cuvântului dumnezeiesc și nevoia de concret a omului.

IATĂ DE CE, ÎN FIECARE AN, TRĂIREA ADEVĂRATĂ A PRAZNICULUI NAȘTERII DOMNULUI ESTE VESTITĂ PRIN MERSUL CU ICOANA PE LA CASELE CREDINCIOȘILOR.

Drept măritori creștini,

Tâlcurile Sfinților Părinți ne sporesc bucuria acestor încredințări. Sfântul Chiril al Alexandriei (+444) ne învață că taina Înomenirii Cuvântului constă chiar în faptul că slava lui Dumnezeu strălucește pe fața omenească a lui Hristos, deci cea care poate fi reprezentată în icoană, zicând: „*Dumnezeu care a spus luminii să strălucească în întuneric este deopotrivă Cel care a făcut să strălucească lumina în inimile noastre pentru ca în ele să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu care este pe chipul lui Hristos*“ (II Cor, IV, 6). Privește cum strălucește „*în Chipul lui Hristos*“ lumina slavei dumnezeiești și negrăite a lui Dumnezeu-Tatăl. Căci Cel Unul-Născut, **cu toate că S-a făcut om**, arată în El slava lui Dumnezeu. Numai așa și nu altfel este cunoscut El ca Hristos și numit cu acest nume, altfel adversarii noștri trebuie să ne învețe cum ar putea un om obișnuit să ne arate sau să ne facă să cunoaștem lumina slavei dumnezeiești. Căci într-o formă omenească nu vom contempla pe Dumnezeu, **ci numai în Cuvântul făcut om**, întru toate asemenea nouă, care a rămas prin natura Sa Fiu adevărat (al Tatălui) chiar dacă S-a făcut om“ (P.G. LXXV, 1329 BC).

Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) în opera sa utilizează statornic expresii cum ar fi „*a pecetlui*“, „*a forma*“, „*a forma din nou*“ pentru a descrie modul în care în Hristos, voința omenească este marcată de voința divină. În felul acesta poate să se apropie de tema icoanelor, care, mai ales aici, este impresionantă:

„O, taină mai adâncă decât toate! Dumnezeu Însuși S-a făcut om din

iubire... El a asumat suferințele firii umane ca El să sufere vreo schimbare, ca să-l mântuiască pe om și pentru a ni se dăruie El Însuși nouă, oamenilor, ca pecetluire a virtuții și ca icoană vie a iubirii și a bunăvoinței față de Dumnezeu și de semenii, icoană care are puterea să ne miște spre un răspuns responsabil” (P.G. XCI, 644 B cf. 404 BC).

Întrucât în firea umană a lui Hristos a locuit trupește toată “plinătatea dumnezeirii” (Col. II, 9) - iubirea este chipul lui Dumnezeu: aceasta este inima, expresia centrală a întregii noastre cugetări referitoare la icoană.

Sfântul Ioan Damaschinul (675-749) autorul unei adevărate sinteze a teologiei icoanelor, spune, de asemenea: “*Altădată, Cel netrupesc și fără formă nu se zugrăvea deloc. Acum însă, pentru faptul că Dumnezeu S-a arătat în trup, a locuit printre oameni, se face icoana chipului văzut al lui Dumnezeu. Nu mă închin materiei, ci Creatorului materiei, Care S-a făcut pentru mine materie și a acceptat să locuiască în materie și a săvârșit prin materie mântuirea mea. Nu voi înceta să cinstesc materia prin care s-a săvârșit mântuirea mea. Nu cinstesc materia ca pe Dumnezeu, căci cum ar putea fi Dumnezeu ceea ce a primit existența din nimic? Cu toate că trupul lui Dumnezeu este Dumnezeu, din cauza unirii ipostatice nu s-a schimbat prin ungerea consacrării, ci a rămas ceea ce era prin natură, adică, trup însuflețit cu suflet rațional și cugetător, el (trupul) a avut un început și nu a fost necreat.*

Dar cinstesc și respect deopotrivă și cealaltă materie prin care s-a săvârșit mântuirea mea, ca una ce este plină de lucrarea dumnezeiască și de har... Nu desconsidera materia, n-o socoti rea, căci ea nu este lipsită de cinstire. Căci nimic din ceea ce a creat Dumnezeu nu este de rușine” (P.G. C, 337 C).

IATĂ DE CE ICOANA ESTE DOVADA DE NETĂGĂDUIT CĂ LOGOSUL CEL VEȘNIC S-A FĂCUT ASEMENEA OAMENILOR (fără păcat).

Iubiții mei,

Într-un context socio-cultural caracterizat de o idolatră hipertrofiată a imaginilor și mediilor vizuale pervertite, ICOANA este cea care convertește privirea prin dialog liturgic în rugăciune, salvând-o de vizibilitatea posesivă a imaginilor închise în lumea păcatului. Icoana este fereastra spre absolut și locul prezenței harice unde privirea celui ce venerază și privirea binecuvântării Celui venerat se întâlnesc spre a conduce spre ceea ce este mai presus de lumea aceasta. Aceasta pentru că icoana este înrădăcinată în firea omului pe care Cuvântul lui

Dumnezeu a asumat-o pentru veșnicie. De aceea în icoană vederea și contemplarea nu se exclud. În acest sens, Sfântul Teodor Studitul (759-826) spunea: *“Icoana pictată este pentru noi o lumină sfântă, o amintire mântuitoare pentru că ea ne arată pe Hristos în Nașterea Sa, botezat, săvârșind minuni... În toate acestea, noi nu ne înșelăm ca și cum toate acestea nu ar fi avut loc, căci vederea se adaugă contemplării minții și prin amândouă este întărită credința noastră în taina iconomiei”* (P. G., XCIX, 456 BC).

În calitatea lui de “icoană” a lui Dumnezeu (Fac. I, 27), omul adevărat înțelege prin intermediul luminii neînserate a Betleemului că trebuie să se înnoiască neîncetat, să se purifice sub lucrarea Harului și efort duhovnicesc propriu.

“Prin asceză și sfințire, chipul lui Dumnezeu se înscrie în străfundurile omului și această strădanie constructivă neîntreruptă și inalienabilă este condiția fundamentală a vieții omului(...) În întruparea Sa, Hristos este restauratorul chipului dumnezeiesc în om; mai mult, El este și lucrarea dar și îndeplinirea până la desăvârșire a chipului lui Dumnezeu, Icoana icoanelor, Izvorul oricărei imagini sfinte, Icoana nefăcută de mână de om, Ierusalimul cel viu” (Cf. B. Bobrinsky, Împărtășirea Sfântului Duh, E.I.B.M.B.O.R., 1999, p. 335).

Având la inimă cuvintele Sfântului Vasile cel Mare: *“Cinstirea dată icoanei se răsfrânge asupra persoanei reprezentate”*, să ne facem mereu o datorie sfântă spre a vedea în orice om *“o icoană a lui Hristos”* pe care cinstindu-l, dragostea noastră o va primi Dumnezeu. O va primi prin ajutorarea oricărui om în suferință, a orfanilor, a copiilor părăsiți, a bătrânilor neajutorați, a tinerilor amăgiți de ispita plăcerilor cu care-i atrage torentul de imoralitate revărsat asupra lor de mass-media care, în loc să fie în slujba culturii și moralității, slujesc viciului și pierzării.

Doar o astfel de spiritualitate și filantropie poate contribui la renașterea duhovnicească și morală a neamului și la restaurarea relațiilor sociale civilizate între oameni. Numai astfel înțelege Ortodoxia nu este și nu poate fi, cum greșit se crede uneori, o piedică în calea progresului științific și tehnic. Deviza sub care se desfășoară întreaga misiune a Bisericii rămâne cea formulată de către Sfântul Apostol Pavel: *“toate-mi sunt îngăduite, dar nu toate de folos”* (I Cor. X, 23). La aceasta îndeamnă Sfânta Biserică și acum, când societatea se confruntă cu multe răni spirituale și materiale, pe fiii ei, chemându-i stăruitor să se facă tuturor pildă de jertfelnicie în folosul binelui de obște, adevărate *“icoane”* de cinste, dreptate și omenie.

Acum, când primim iarăși în “ieslea” sufletelor noastre pe Hristos, și noi care suntem “de un neam cu El” (F. Ap. XVII, 28), vă îndemn să nu fie casă în care să nu se audă cântare de colinde - icoane ale pietății și umilinței calde a sufletului românesc față de Mântuitorul lumii, ale ospitalității și compasiunii pentru aproapele, chipul sub care ni se oferă posibilitatea de a-L cunoaște și de a-I sluji.

Îndemnându-vă să purtați în cugete și în inimi totdeauna bucuria mesajului sfânt al Nașterii Domnului, vă doresc tuturor să prăznuiți sărbătorile sfinte ale Crăciunului, Anului Nou-2002 și Bobotezei cu pace, sănătate și alese bucurii duhovnicești, potrivit datinilor străbune și vă adresez urarea tradițională:

La mulți ani!

*Al vostru pururea rugător către Domnul
și de tot binele voitor,*

† GALACTION

Episcopul Alexandriei și Teleormanului





**CUVÂNTUL PREA SFÎNȚITULUI PĂRINTE EPISCOP GALACTION
ROSTIT LA VERNISAJUL EXPOZIȚIEI „PATRIMONIUL ECLEZIAL DIN
JUDEȚUL TELEORMAN“**

4 septembrie 2001

Domnule ministru, Domnule vicepreședinte, domnule viceprimar, doamnă inspector general a Inspectoratului Școlar Județean Teleorman, doamnă directoare, distinși oaspeți.

Momentul de față este un moment emoționant. Dealtfel, fiecare dintre noi trăiește o emoție deosebită atunci când intră într-o biserică, locul unde suntem în comuniune cu Dumnezeu, dar suntem în comuniune și unii cu alții.

Acesta a fost sentimentul pe care l-am simțit în suflet în clipa în care am pășit pragul acestei săli în urmă cu câteva minute. În mod special, n-am vrut să vin în răstimpul în care s-a lucrat la organizarea acestei expoziții, pentru că poate bucuria de astăzi n-ar fi fost așa de mare și sentimentele care mi-au stăpânit inima așa de puternice.

Ceea ce vedeți aici nu este numai o expoziție de obiecte de artă bisericească, ceea ce admirați aici este în primul rând o expunere a unor obiecte de cult, a unor obiecte pe care preoții și credincioșii le folosesc în punerea în practică a Învățăturii Sfinte a Bisericii noastre.

Este un lucru asupra căruia s-a insistat și se insistă adesea, credința noastră nu este o filozofie și o teorie, ci este o practică. Credința noastră trebuie manifestată în mod evident prin faptele noastre și, de aceea, și aceste obiecte care ne înconjoară în momentul de față vin să ne ajute la punerea în practică a principiilor Credinței noastre.

De aceea, clipa de față eu o consider, pe de altă parte, o clipă de aducere aminte a datoriei pe care o avem pentru unitate, pentru comuniune, fiindcă aici, în județul Teleorman, ca și în cuprinsul întregii noastre țări, a fost leagănul românismului, leagăn în care românismul s-a îngemănat cu creștinismul, cu credința pe care strămoșii noștri au primit-o prin Sfântul Apostol Andrei.

Această credință, iată, se manifestă în aceste obiecte pe care le avem în jurul nostru, aceste obiecte vorbesc nu atât de credința poporului din această zonă cât de legăturile, de comuniunea pe care ei au avut-o cu credincioșii de pretutindeni.

În urmă cu câteva clipe domnul Cristian Moiescu spunea că această icoană poate nu ar fi din zona aceasta. Sigur, multe alte obiecte de aici nu sunt confecționate aici, însă tocmai prezența lor aici arată comuniunea, unitatea care a existat între românii de pretutindeni. Această icoană, sigur, va fi din Ardeal, de undeva, deci este un semn că între românii și creștinii de aici din Teleorman și românii și creștinii din Ardeal a existat o legătură, a existat o comuniune, ori, acesta este sensul, acesta este mesajul pe care îl transmite, după părerea mea, momentul de astăzi, chemarea la comuniune, chemarea la unitate, chemarea la împreună lucrare pentru mai binele nostru, atât din punct de vedere spiritual, cât și din punct de vedere material.

Și fiindcă această expoziție a fost pusă sub semnul aniversării celor cinci ani de la înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului, consider că este potrivit și de datoria noastră să aducem încă o dată mulțumire aceluia care de la începuturi și până astăzi au fost alături de noi și ne-au sprijinit în eforturile noastre pentru ca această Episcopie să ființeze cu mult folos, cu folosul care s-a dorit dintru început, când a fost înființată, dar în același timp să exprim și chemarea pe care o adresăm tuturor oamenilor de bine, fie că sunt simplii noștri credincioși, fie că sunt oameni cu răspundere în societate, pe plan local sau pe plan național, să fie alături de noi pentru ca Ortodoxia teleormăneană să strălucească, să-și arate valorile așa cum face în momentul de față, când spre uimirea multora, apar în fața ochilor noștri lucruri pe care n-am fi crezut niciodată că le vom întâlni în județul Teleorman.

Cu acestea, aducem mulțumiri tuturor celor care au fost alături de noi în aceste zile de aniversare, începând din 29 august și până astăzi, aducem mulțumiri aceluia care astăzi, în mod deosebit, au fost alături de noi, domnului ministru și colaboratorilor care au făcut efortul acesta de a ajunge și a fi alături de noi la acest moment frumos de astăzi, autorităților locale și dumneavoastră

tuturor care astăzi ați fost alături de noi, să ne bucurăm împreună de aceste minunății ale credinței noastre, de aceste lucruri deosebite pe care poporul nostru le-a creat înspre slava lui Dumnezeu și spre folosul lor, că ele au fost obiecte și sunt obiecte folosite în mod curent în cult, în bisericile noastre.

Mulțumind tuturor, închei mulțumind lui Dumnezeu pentru acești cinci ani, pentru realizările din acești cinci ani, și mă încredințez eu și încredințez întreaga Episcopie purtării de grijă a lui Dumnezeu, care să vegheze ca această Episcopie să crească și să înflorească și mai departe spre slava Lui și spre folosul credincioșilor din această parte de țară.

Mulțumesc tuturor celor care au fost astăzi alături de noi la această expoziție.

† **GALACTION**

Episcopul Alexandriei și Teleormanului





FAMILIA ASTĂZI*

Episodul creației lumii, descris în *Cartea Genezei*, se încununează cu zidirea omului. Aceasta înseamnă nu zidirea lui Adam, ci a bărbatului și a femeii. Sfatul dumnezeiesc: *“să facem om după Chipul și asemănarea noastră”* (Gen. I, 26) se concretizează în crearea bărbatului și femeii: *“Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, a făcut bărbat și femeie”* (Gen. I, 26).

Acest verset indică faptul că dintru-nceput Dumnezeu a dăruit bărbatului și femeii comuniunea, după chipul comuniunii Sfintei Treimi. În comuniunea lor se reflectă unirea desăvârșită și fără confundare a Persoanelor Sfintei Treimi.

Binecuvântarea dată oamenilor: *“Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți”* este instituirea nunții prin însuși cuvântul Creatorului, o sărbătoare și o încununare a creației prin întipărirea iubirii desăvârșite și unificatoare dintre Persoanele Sfintei Treimi în modul propriu de existență al creaturii.

Adam o recunoaște pe femeie ca trup din trupul său, deci comuniunea lor era dintru-nceput o forță interioară, proprie Chipului lui Dumnezeu. Deși doi, deși diferiți, ei nu tindeau spre polarizarea firii umane, spre separare și individualizare, ci se integrau unul celuilalt, fără a anihila modul propriu, personal, în care ei reflectau chipul lui Dumnezeu.

În versetul 19 din capitolul II al Genezei este scris că Adam dă nume tuturor făpturilor, exercitându-și prin aceasta calitatea de stăpân al creației. Văzând-o pe femeie, Adam îi dă și acesteia nume, dar bărbatul (Iș) o numește pe femeie cu propriul nume (Ișa), am putea spune cu sine însuși, după alt principiu decât

* Cuvânt rostit la Conferința Preoțească de la Protoieria Giurgiu Sud în data de 29 octombrie 2001

al stăpânirii, pentru că, din toată creația, numai ea era creată de Dumnezeu spre a-i fi lui ajutor pe măsură.

Văzând-o pe femeie, Adam enunță un principiu de conviețuire a bărbatului și femeii care se apropie de comuniunea interpersonală, de perihoreza Persoanelor Sfintei Treimi, adică bărbatul și femeia sunt una, un trup, fără confuzie. Fiecare avea un nume (Iș și Ișa), dar din aceeași rădăcină, indicând unicitatea nealterată a fiecărei persoane în interiorul unei comuniuni. **“Și a zis Adam: Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie (Ișa), pentru că este luată din bărbatul său (Iș). De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup”** (Geneză II, 23).

Căderea în păcat a primilor oameni a schimbat nu numai relația omului cu Dumnezeu, ci și modul de existență al bărbatului și femeii. Dacă la început Adam și-o integrează pe femeie, recunoscând-o ca os din oasele sale și carne din carnea sa, după cădere se îndepărtează, acuzându-L pe Dumnezeu de căderea la îndemnul femeii: **“Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat”** (Gen. III, 12).

Pentru femeie, una dintre consecințele căderii în păcat a fost intrarea în stăpânirea bărbatului: **“atrasă vei fi spre bărbatul tău și el te va stăpâni”** (Gen. III, 16).

Cu toate acestea, familia nu s-a destrămat, ci a rămas instituția sacră în care s-a păstrat nădejdea mântuirii, prin nașterea de prunci. Adam o numește din nou pe femeie, de data aceasta Eva, adică viață, pentru că, spune Scriptura, **“ea era să fie mama tuturor celor vii”**. Dacă prin păcat omul a intrat sub amenințarea morții, familia a rămas în lume sâmburele vieții, păstrătoarea nădejzii în mântuirea lumii.

Familia însăși a fost afectată de cădere. Poliandria, poligamia și dreptul de proprietate al bărbatului asupra soției și copiilor sunt forme în care căderea a afectat și instituția familiei. Dar ea a reprezentat la toate popoarele un punct de referință pentru legile morale ale societăților umane, un bun pe care toate popoarele și în toate timpurile l-au prețuit și l-au protejat.

Legea Vechiului Testament se pronunță clar în favoarea familiei și sancționează drastic orice mod de distrugere a ei din interior sau din exterior. Din cele zece porunci date de Dumnezeu lui Moise, trei privesc direct familia, și anume:

- porunca a cincea, referitoare la copii: **“Cinstește pe tatăl tău și pe mama**

ta” (Ieș XX, 12; Deut. V, 21);

- porunca a șaptea: **“Să nu fii desfrânat!”** (Ieș XX, 14; Deut. V, 21);
- porunca a zecea: **“Să nu dorești femeia aproapei tău”** (Ieș XX, 17;

Deut. V, 21).

Leviticul (cap. XVIII) și Deuteronomul (XXVII, 12-23) înfierează însoțirile nelegitime, precum incestul, adulterul, sodomia, zoofilia etc.

Aceste precepte, însușite de poporul evreu, dar regăsite în forme asemănătoare și la alte popoare, constituie baza pe care se va forma morala Noului Testament.

Mântuitorul Iisus Hristos a accentuat latura spirituală a căsătoriei, scoțând-o din constrângerile instituțiilor omenești, prea puțin preocupate de trăirea conform adevărilor revelate. El se pronunță în favoarea unicității căsătoriei, recurgând la Revelație, la voia dintru început a lui Dumnezeu. El consideră divorțul, reglementat de legea lui Moise, un rezultat al învârtosării inimilor oamenilor și o pricină de adulter (Matei XIX, 1-11).

Evanghelia de la Ioan relatează începutul minunilor lui Hristos la Cana Galileii, unde Domnul, împreună cu Mama Sa și cu ucenicii, participa la o nuntă. Semnificațiile acestui episod sunt foarte largi în contextul teologiei ioaneice, dar ele potențează valoarea pe care nunta o primește în lumina Evangheliei. Nunta devine un chip profetic al venirii Împărăției lui Dumnezeu, al transformării lumii în Biserica-Miresă al Cărei mire este Hristos.

Accentul pus în Vechiul Testament pe procreație, datorită așteptării încordate a nașterii lui Mesia, acum se mută pe refacerea demnității omului, a bărbatului și a femeii, în condițiile noi, ale izbăvirii firii omenești din stricăciune. Iubirea devine principiul noii vieți, cea în Hristos, în care fiecare devine făptură nouă și reintră în comuniunea de iubire cu Tatăl.

Nașterea din nou a făpturii din apă și din Duh realizează înnoirea firii umane, umplerea ei de viață dumnezeiască, prin care trupul este eliberat din închisoarea sa pur biologică, și transformat într-o Biserică a Duhului Sfânt, giuvaier al noii lumi. Prin Întruparea, Jertfa, Învierea și Înălțarea la cer a Domnului Iisus Hristos, trupul omenesc a devenit pârga mântuirii și transfigurării lumii întregi.

Hristos Cel întrupat din Fecioară vindecă stricăciunea firii omenești și conferă puritate feciorenică celor care se unesc cu El prin Duhul Sfânt, mutând sensul trupurilor dinspre o unică finalitate biologică, definită de starea păcătoasă a firii, spre o finalitate eshatologică, al cărei prim stadiu este izbăvirea de păcat.

În *Epistola către Efeseni*, Sfântul Apostol Pavel aseamănă iubirea maritală cu taina iubirii dintre Hristos și Biserică. Bărbatul și femeia, mădulare ale Trupului lui Hristos, trăiesc iubirea conjugală împlinită în iubirea lui Hristos, ca pe o taină a jertfei, a supunerii, a neprihănirii și a sfințeniei.

Epistola către Coloseni conține o exemplificare a modului în care Sfântul Apostol Pavel privește relațiile dintre membrii familiei, ca manifestare a smereniei, jertfelniciei, ascultării și grijii pentru binele celuilalt. El îndeamnă:

“Femeilor, supuneți-vă bărbaților voștri, precum se cuvine, în Domnul. Bărbaților, iubiți pe femeile voastre și nu fiți aspri cu ele.

Copiilor, ascultați pe părinții voștri întru toate, căci aceasta este bineplăcut Domnului.

Părinților, nu ațâțați la mânie pe copiii voștri, ca să nu se deznădăduiască” (Col. IV, 18-21).

În *Evangelhie*, autoritatea tradițională a bărbatului asupra femeii și a părinților asupra copiilor este dublată de responsabilitatea pentru mântuirea lor, având în vedere supunerea tuturor față de Hristos, libertatea personală și demnitatea dată de Domnul fiecărui om sfințit prin Botez. De aceea Părinții Apostolici s-au preocupat de respectul reciproc dintre soți și de creșterea copiilor în duhul iubirii și sfințeniei¹.

Sfântul Ioan Gură de Aur numea familia Biserică, pentru că Hristos este în mijlocul celor uniți în numele Lui. El vede în familie o teofanie, o întruchipare a lui Dumnezeu Însuși.

De la iubirea pentru aproapele și propovăduirea libertății a început schimbarea majoră a mentalității lumii antice, mai ales asupra femeii și copiilor, deci implicit și asupra familiei. Valorile morale ale creștinismului nu au fost însă asimilate imediat de culturile popoarelor creștine și aplicate integral și oficial. Ele s-au grefat pe structura și mentalitățile popoarelor, dar au reprezentat o provocare pentru morala societăților din toate timpurile.

Spre exemplu, respectul copiilor față de părinți, castitatea până la căsătorie, fidelitatea conjugală, întrajutorarea, nașterea de prunci și grija pentru ei au fost, de-a lungul istoriei, valori incontestabile pentru toate popoarele creștine. Dar modurile în care societățile s-au angajat concret în apărarea acestora a fost, adesea, discutabil din punctul de vedere al moralei creștine². Pedepse pentru desfrâu precum tăierea nasului sau arderea de viu, proclamarea inferiorității femeii și dreptului bărbatului de a o bate “*cu palma sau cu pumnul*” sau de a o pune în fiare, “*ca și cum ar fi în temniță*”, sunt practici inadmisibile pentru

morala evanghelică.

Deși în vremurile noastre practicile de acest tip sunt sancționate și de legea civilă, agresiuni înfiorătoare din partea soțului asupra soției și copiilor, părinților asupra copiilor sau copiilor asupra părinților, se întâmplă prea des și, din păcate, multe dintre ele sunt tolerate cu o indiferență îngrijorătoare. Acesta este unul dintre numeroșii factori care, în vremurile noastre, atacă instituția sfântă a familiei.

Dacă acest gen de fapte pot fi considerate consecințe ale lipsei de educație, semnele unei mentalități retrograde, primitive sau formale, ale unui comportament animalic și degenerat, intolerabil pentru civilizația contemporană, putem număra și o serie de factori așa-zisi culturali care atacă astăzi familia. Dacă pentru Evul Mediu castitatea, fidelitatea și nașterea de prunci erau valori dominante, iar demnitatea femeii și libertatea erau de neînțeles, în vremea de acum cele din urmă sunt pe buzele tuturor, iar cele din prima categorie sunt demodate, deci neinteresante pentru “oamenii prezentului” sau combătute de activiștii și ultraliberalii care speră să dicteze viitorul.

Feminismul a reușit într-o primă fază să trezească atenția asupra problemei femeii, până atunci tratată, dacă nu cu cruzime, sigur cu ignoranță, dar, neavând un fundament spiritual solid, a eșuat într-o ideologie agresivă la adresa bărbatului, dar și a femeii înșiși, prin atacarea maternității. Legalizarea avortului, de exemplu, este una dintre campaniile crude și perverse împotriva vieții unor persoane umane al căror număr nu-l vom putea aprecia niciodată, ca și împotriva unor conștiințe care, amăgindu-se cu surogate de libertate, s-au încărcat cu poveri nebănuite.

Nu trebuie să trecem cu vederea, în condițiile în care trăim noi, efectele devastatoare pentru multe familii ale condițiilor economice precare. Situații de criză economică gravă au fost multe și au cuprins toate popoarele lumii. În epoca noastră însă, ea constituie un fundal frustrant pentru majoritatea familiilor, agravând efectele tuturor celorlalți factori care agresează familia sau justificând, aparent, abdicarea multora de la principiile morale sănătoase. În aceste condiții, *planning*-ul familial se pretinde o alternativă rezonabilă la avort, o soluție practică în favoarea căreia se argumentează adesea prin gravitatea problemelor materiale pe care nașterea unui copil le-ar accentua.

Fără a trece cu vederea acest aspect, cât se poate de serios, să nu ne lăsăm amăgiți de astfel de soluții. Biserica nu poate judeca și condamna pe nimeni, dar nici nu poate îmbrățișa o afacere medico-farmaceutică în detrimentul sufletelor fiilor săi. Pastorația familiei a devenit o mare prioritate pentru Biserică,

iar reafirmarea familiei, ca valoare de bază pentru societate, o mare provocare. Cumpătarea și responsabilitatea trebuie restituite celor care le ignoră, cuprinși de mirajul plăcerii proprii.

Castitatea până la căsătorie a devenit pentru mulți tineri un complex de inferioritate, ca de altfel și fidelitatea conjugală pentru unii adulți. Divorțul nu prea mai reprezintă un șoc. Sexualitatea, izolată și exploatată excesiv, în special de mass media, a devenit o funcție biologică epuizată, fără finalitate, împinsă spre forme perverse și aberante, a căror instituționalizare și acceptare s-a transformat pentru unii în cauză.

Ce poate face Biserica?

Atunci când pun această întrebare privesc Biserica în totalitatea ei, adică mă refer atât la cler, cât și la credincioși. Biserica are mai mult decât oricine sau orice puterea de a reda familiei sensul său sfânt, pentru că ea este cea mai mare și mai puternică familie, o comuniune de frați și surori, fii ai aceluiași Tată, toți de un sânge, al Domnului Iisus Hristos; ea însăși este maica celor născuți de sus și trăiește ca o comunitate de fii și părinți duhovnicești.

Cei ce suntem slujitori ai altarelor Sfintei Treimi vom mărturisi despre taina vieții noastre în Dumnezeu, prin felul în care vom ști în fiecare zi să fim deopotrivă fii supuși ai Tatălui, frați smeriți ai lui Iisus, prin ascultarea cuvântului Său și împlinirea poruncilor, dar și frați pentru toți oamenii și părinți pentru orice suflet care dorește să renască din Dumnezeu.

Ortodoxia, mai mult decât alte Biserici, poate proba prin sine însăși toate valorile dăruite de Dumnezeu vieții omenești. Monahii, dintre care mulți sunt tineri, vor fi o pildă pentru tinerii fii duhovnicești ai parohiilor. Apropiati-i pe tinerii din parohiile Sfințiilor Voastre de mănăstiri, pentru a învăța să prețuiască fecioria ca pe un dar dumnezeiesc pe care să-l aducă neștirbit în fața sfântului altar la primirea Tainei Cununii sau să-l păstreze cu grijă până la sfârșitul vieții. Fiți alături de ei în bucuriile frumoase și curate ale tinereții lor și ajutați-i să se ferească de păcate. Relatările Scripturii, povestite sau recomandate ca lectură, precum cea despre îndelunga răbdare și slujire a lui Iacov până la căsătoria cu Rahila, ar putea fi o pildă frumoasă pentru mulți dintre ei.

Cei care sunteți deopotrivă părinți în biserică, dar și părinți în familie, veți fi pentru fiecare soț și tată primul model de cumpătare, fidelitate și responsabilitate. Din nefericire, pentru multe familii cel care ar trebui să fie

primul responsabil și devotat se transformă adesea în agresor sau devine cauza unor suferințe și neîmpliniri dezastruoase pentru membrii casei sale. Acești oameni, adesea stăpâniți de multe patimi, au o nevoie enormă de preotul lor. Așezați-i printre priorități, chiar dacă vă va fi cumplit de greu, pentru că îndepărtarea unui astfel de om aduce după sine ușurarea multora.

Familia preotului va fi prima familie misionară a parohiei. Vor urma celelalte familii de credincioși, cărora Biserica le încredințează misiunea de a înmulți darul primit, mai întâi prin grija pentru ei înșiși, pentru proprii copii și familiile pe care aceștia și le vor întemeia, dar și pentru familiile rănite prin moartea unuia din soți sau prin divorț, chiar prin moartea duhovnicească a vreunui soț pătimăș. Să nu uitați că fiii unor astfel de familii sunt în primul rând fiii Bisericii și ei trebuie să simtă aceasta. Ei nu trebuie să se piardă, nu trebuie să devină victimele împrejurărilor nefericite sau ai părinților iresponsabili. Și noi vom da seama înaintea lui Dumnezeu de soarta lor.

Străduiți-vă pe cât se poate să sprijiniți familiile tinere. De multe ori mentalitatea generală este pentru ei o cursă prin care pot rata începutul fericit al vieții de familie. Unii tineri se complac într-un concubinaj și nu se încumetă să primească Sfânta Taină a Cununiei din cauză că nu ar putea să susțină financiar banchetul tradițional de după aceea sau nu găsesc nași dispuși să îi cunune, din aceleași motive. Învățați-i pe oameni să-și cunoască prioritățile și să aleagă lucrurile cu adevărat valoroase pentru viața lor. Cateheza pe tema Sfintei Taine a Cununiei și explicarea slujbei corespunzătoare i-ar face poate mai atenți la acest eveniment major, pe care nu-și pot permite să-l rateze.

Încurajați-i pe creștinii căsătoriți să devină părinți duhovnicești ai familiilor tinere, mai ales ai celor cu o situație materială precară, și să-și împlinească acest rol cu dragoste și cu nădejdea că vor primi de la Dumnezeu răsplata cuvenită unei fapte de milostenie.

Am încrederea că, prin slujitorii și credincioșii săi, Biserica va rămâne cel mai puternic factor pentru educarea mentalităților în spiritul responsabilității, înțelegerii, devotamentului, jertfelniciei și nonviolentei. Prin ea, societatea contemporană are șansa de a dăruii familiei acel loc prioritar pe care îl merită și își poate recupera valorile amenințate de individualismul care contrazice atât de flagrant voia lui Dumnezeu și realitatea ontologică a omului.

† **Ambrozie Sinaitul**
Episcop Vicar Patriarhal

NOTE

¹ Vasile Prescure, *Doctrina morală a Părinților Apostolici*, în *Studii Teologice*, Nr. 9-10, noiembrie-decembrie 1963, p. 553

² A se vedea, de exemplu, studiul *Principii de morală privitoare la familie în Pravila cea Mare*, de Pr. Miron M. Dan, în *B.O.R.*, Nr. 11-12, noiembrie-decembrie, 1969, p. 1187-1197.





CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

ÎNCEPUTURILE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI RELIGIOS CREȘTIN, PARADIGME PENTRU ORA DE RELIGIE DE ASTĂZI

Predarea religiei ortodoxe în școli, chiar și sub un statut încă nu foarte bine definit, naște mari nădejdi în sufletele noastre cu privire la prezentul și, mai ales, viitorul națiunii. Este de-a dreptul încurajator să auzi că majoritatea copiilor frecventează orele de Religie, că foarte mulți dintre ei sunt duși de profesorii acestei discipline la biserică pentru a se spovedi și împărtăși, luând parte la Sfânta Liturghie în duminici și sărbători, precum și la alte slujbe care se săvârșesc peste săptămână. Impresionantă este, de asemenea, mărturisirea unor părinți și bunici care ne spun că vin acum la Biserică, după un absenteism îndelungat, în urma insistențelor copiilor și nepoților care fac Religia la școală. Aceiași părinți și bunici recunosc fără complexe și cu toată sinceritatea că până nu demult nu știau mai nimic despre credința ortodoxă, dar că acum învață și ei din ceea ce le povestesc copiii acasă și din manualele și caietele lor de Religie...

Iată câteva aspecte, numai, care trebuie să ne fie imbold și să ne sporească preocuparea pentru un statut mai bine definit al acestei discipline tradiționale. Dar, dacă din punct de vedere legislativ problema nu depinde numai de noi, în ceea ce privește prestața la clasă răspunderea este a noastră în totalitate. O dată cu un comportament ireproșabil, profesorul de Religie trebuie să arate că este bine informat, sub dublu aspect: al conținutului materiei și al metodologiei. Izvoarele de bază tradiționale, Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, trebuie întregite mereu cu tot ce poate fi util din domeniile pedagogiei și psihologiei moderne, domenii pentru care dispunem acum, slavă Domnului, de un uriaș material bibliografic. În cele ce urmează, fără intenția de a minimaliza în vreun fel

importanța bibliografiei moderne în această specialitate, dorim a zăbovi, însă, asupra câtorva dintre izvoarele tradiționale, pentru că de la ele trebuie să plece mereu acest demers deloc ușor al reaşezării Religiei pe coordonatele ei firești. Un prea mare accent pus numai pe izvoarele moderne, de “ultimă oră”, oricât de interesante și utile ar fi ele, poate determina o alunecare pe cărări care nu duc acolo unde trebuie. Dacă părăsim calea tradiției evanghelice pentru altfel de căi, cu siguranță ne vom pierde în hățișuri fără de ieșire. De ce? Pentru că pedagogiile și psihologiile științifice, clasice sau moderne, sunt lucru omenesc, supuse inevitabil relativității și efemerității umane, pe când Scriptura și scrierile Părinților Bisericii poartă în ele pecetea lucrării lui Dumnezeu, pecetea veșniciei.

Așa s-a întâmplat, bunăoară, cu unii dintre cei care au scris despre viața și slujirea Mântuitorului. În clipa în care s-au îndepărtat de firul evanghelic, au eșuat în producții în care Mântuitorului nu I se mai recunoaște dimensiunea divină a Persoanei, ci doar pe cea care ne înfățișează un personaj uman, chiar dacă I se atribuiau și anumite însușiri excepționale¹. Iată, spre exemplu, ce mărturisește autorul uneia dintre cele mai frumoase scrieri despre viața lui Iisus din literatura românească, Sterie Diamandi, care, părăsind la un moment dat linia tradiției evanghelice, a încercat să-și explice răspândirea creștinismului mergând pe drumul indicat în special de mitologi. “Înaintând” așa, autorul se trezește la un moment dat încurcat într-un labirint dezolant, întuneric din care iese numai cu ajutorul luminii evanghelice. Iată ce mărturisește el: “În zadar mă căzneau să ajung la luminiș. Din ce în ce mă afundam mai mult prin locuri mlăștinoase și hățișuri. Vederea fiindu-mi împiedicată, nu puteam să am nici o perspectivă. Erau momente când mă îndârjeam să sper că poate voi ajunge la capăt. Degeaba! Mă învârteam într-un cerc vicios. Umblam pe cărări încălcite, pe dibuite, fără țintă și călăuză... Spectacolul era dezolant. Fără multă osteneală, mi-am dat numaidecât seama că, în chipul acesta, nu ne putem explica nici nașterea, nici succesul creștinismului. Totul devine confuz și de neînțeles, găsindu-ne în fața absurdului și a unei enigme fără pereche. Mitologii, în loc să dezlege misterul problemei creștine, l-au complicat și încălcat în așa chip, încât ei, cei dintâi, s-au încurcat în labirintul soluțiilor fără de ieșire... Obosit de aceste peregrinări pe căi lăturalnice, m-am reîntors pe drum tradiției evanghelice. Aici, fără multă osteneală, m-am pomenit, foarte curând, în fața priveslăstii unice pe care am întâlnit-o în viața mea de hoinar neastâmpărat. M-a copleșit grandoarea fără seamă a spectacolului pe care îl aveam înaintea ochilor mei. Eram cutremurat până în adâncurile ființei mele. Simțeam în mine un amestec ciudat

de umilință și mândrie. Vedeam prăpastia fără fund a nimicniciei omenеști și culmile înșorite ale celui mai înalt ideal spiritual pe care l-a atins omenirea...”².

De aceea, aplicând în planul învățământului religios convingerea gânditorilor din categoria scriitorului creștin Sterie Diamandi, considerăm oportună analizarea, fie și sumară, a catehezei din zorii creștinismului, pentru ca în lumina ei să privim, apoi, feriți de riscurile alunecării, tot ce s-a clădit mai frumos și mai bun în acest domeniu. Pentru început vom detalia aspectele care ni se par mai semnificative din cateheza Mântuitorului, a Sfinților Apostoli și a Harismaticilor, urmând ca într-un material viitor să parcurgem, cu ajutorul Domnului, elemente ale catehezei Sfinților Părinți ale căror opere au fost traduse în românește, fiind, deci, accesibile, printr-un minim efort de bunăvoință, tuturor celor care și-au asumat răspunderea luminării credinței prin ora de Religie.

I. MÂNTUITORUL IISUS HRISTOS – CATEHETUL SUPREM

Cateheza creștină s-a născut o dată cu zorii creștinismului, avându-L întemeietor pe Hristos, iar ca izvor fundamental Evanghelia Sa. Nu este de loc ușoară abordarea tematicii slujirii catehetice (sau *învățătorești*) a Mântuitorului, datorită complexității ei, propriu-zis complexității personalității Catehetului Suprem, manifestată printr-o pedagogie unică în istoria umanității. Căci orice încercare în acest sens își va asuma inevitabil riscul relativizării. De aceea, conștienți de acest risc, recunoaștem *ab initio* imposibilitatea unei abordări corespunzătoare înălțimii Sale catehetice, chiar dacă Evangheliile ne dau o mulțime de indicii deosebit de grăitoare. În consecință, ne propunem doar semnalarea câtorva aspecte, însoțite pe alocuri de ilustrații, acordând în schimb libertate celor care vor avea bunăvoință să parcurgă acest material, să completeze singuri imaginea Celui mai mare Catehet din istoria mântuirii, cu date și remarci trecute prin filtrul cugetării și trăirii personale. Iată, așadar, semnalările noastre:

- **slujirea învățătoarească**, una dintre cele trei slujiri, egale în importanța lor mântuitoare, asumate de Mântuitorul (deodată cu cea *arhierescă* și *pastorală*), este evidențiată mai pregnant de către evangheliști decât celelalte două. El era numit în mod obișnuit *Învățătorul* (*Rabbi, διδάσκαλος*) apelativ pe care Însuși l-a confirmat: “Voi Mă numiți pe Mine Învățătorul și Domnul și bine ziceți, că sunt” (Matei XXIII, 8-10). La începutul misiunii Sale, audiența era restrânsă (12 apostoli), dar în scurtă vreme “mulțimea Îl îmbulzea ca să asculte cuvântul lui Dumnezeu” (Luca V, 1). Calitatea de învățător era cerută în

mod firesc de caracterul doctrinar, dogmatic, al creștinismului. Spre deosebire de păgânism, creștinismul este o religie-învățătură și trebuia, în consecință, să aibă neapărat un învățător religios. Politeismul grec și roman era o religie fără dogme, nepropunând adevăruri de credință, fiind, de fapt, un cult a cărui justificare se pierdea, teoretic, în legendă, mit, superstiție. În contrast, creștinismul nu s-a mărginit la dimensiunea cultică, liturgică, cu toate că dintru început a fost și ea prezentă, ci și-a conturat o doctrină, o teologie, pe baza învățăturilor doctrinare propovăduite de Cel mai mare Învățător. Fericiți vor fi fost ascultătorii Săi contemporani! Uimiți adversarii Săi! Căci chiar și cei mai înverșunați au recunoscut cu sinceritate: “Niciodată n-a vorbit vreun om ca Omul acesta!” Care era, de fapt, “secretul” acestei supremații retorice incontestabile? Răspunsul ni-l dă evanghelistul Matei atunci când spune: “...Căci îi învăța ca unul care are **putere**, iar nu cum îi învățau cărturarii lor” (Matei VII, 29). Iar *puterea* izvora din persoana Sa dumnezeiască, căci *Omul-Hristos* este, în același timp, întărit, *împuternicit*, de *Dumnezeul-Hristos*. El este *Pedagogul* prin excelență, paradigma oricărei pedagogii autentice. Părintele bisericesc Clement Alexandrinul a fost pe bună dreptate inspirat atunci când Lui, Pedagogului desăvârșit, i-a consacrat una dintre cele mai însemnate scrieri patristice, *Pedagogul*, în care spune la un moment dat: “Pedagogul nostru este Sfântul Dumnezeu Iisus, Cuvântul, Care conduce întreaga omenire. Însuși iubitorul de oameni Dumnezeu ne este Pedagog”³.

- **conținutul** învățăturilor Sale vizează realitățile veșnice: *Dumnezeu, suflet, nemurire, viața viitoare* etc. În principal, trei mari teme sunt conturate în slujirea Sa didactică: *Dumnezeu, lume, om*, ultimele două fiind abordate permanent în perspectiva veșniciei. De aceea, în esență, marea temă a prediciei și catehezei Sale o constituie *vestirea împărăției lui Dumnezeu*: „Plinitu-s-a vremea și împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat. Pocățiți-vă și credeți în Evanghelie!” (Marcu I, 15). Iar pentru dobândirea împărăției cerești, a mântuirii propriuzise, ascultătorii trebuiau să recunoască *mesianitatea și dumnezeirea* Sa.

- **locul** activității catehetice era peste tot unde ascultătorii dovedeau receptivitate. El nu s-a mărginit la un anume loc, ci străbătând Iudeea, Galileea și Samaria, învăța în case, sub cerul liber, în piețele publice, în adunări sociale, pe mare și pe uscat, pe munte și la șes, în pustie, așadar acolo unde era ascultat.

- **metodele** catehizării Sale anticipează, în sămbure, cele mai eficiente principii și mijloace pe care le-a promovat pedagogia ulterioară, inclusiv cea modernă, pe care le profesază, de fapt, și astăzi. Esențial, modul desfășurării

învățământului hristic, la fel cu traiul Său cotidian, a fost simplu, apropiat, plin de iubire și compasiune pentru cei umili, în același timp, însă, plin de demnitate, măreție și forță spirituală. O simplă enumerare a principiilor și metodelor pedagogice actuale, va constata similitudini evidente în cateheza Mântuitorului. Selectăm câteva exemple:

1. Principii:

✓ **Psihologic.** Dumnezeiesc cunoscător al sufletului omenesc, Mântuitorul se adaptează permanent la mentalitatea, cunoștințele, preocupările celor cărora le vorbea. Într-un fel vorbește cu cei simpli, în alt fel cu Nicodim cel erudit. Vorbește autoritar cu Petru cel impulsiv, dar plin de tandrețe cu Zaheu, vameșul cel smerit etc.;

✓ **Natural.** Fără să suprasolicite efortul de receptare al ascultătorilor, Mântuitorul, folosind cu tact metoda inductivă, învătă mai întâi cele ușor de ținut minte, evidențiind cu prioritate ceea ce este esențial de reținut și urmat: “Căutați mai întâi împărăția cerurilor și dreptatea Lui, și toate celelalte se vor adăuga vouă...” (Matei VI, 33);

✓ **Intuitiv.** Acest principiu, atât de recomandat și astăzi în procesul educațional, a fost utilizat cu precădere de Mântuitorul, în special prin rostirea parabolilor, folosind diverse mijloace intuitive, cum ar fi acțiunile (grăirea Sa era urmată în chip pilduitor de o fapta concretă, ca de exemplu o vindecare, o înviere, înmulțire a pâinilor etc.), *individualizările* (insistând, concret, pe atitudini ca: “Dacă ochiul tău te smintește...”, “Dacă-ți va da cineva o palmă...” etc., să se ia măsurile corespunzătoare cu mesajul Său evanghelic), *contrastul* (*Bogatul nemilosiv și săracul Lazăr, Vameșul și fariseul*) ș. a.

✓ **Temeinic, durabil:** “Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu!” (Marcu XIII, 31). Învățătura Sa, dublată de exemplul iubirii Sale jertfelnice, avea să cucerească definitiv inimile ucenicilor Săi, încât Sf. Ap. Pavel se întrebă retoric și mărturisitor, totodată: “Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos? Foamea, prigoanele, strămtorările...?” (Rom. VIII, 35).

✓ **Activ și practic:** vorbește plugarilor despre semănător, podgorenilor despre lucrătorii viei, pescarilor despre pescuitul minunat, samarinencei despre Mesia Cel așteptat etc.;

✓ **Educativ:** urmărește nu doar informarea “despre...”, ci *formarea*, zidirea sufletească a omului. Nu cele trecătoare, ci cele veșnice: “Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Matei IV, 4).

2. Metodele, de asemenea, sunt cele mai eficiente și astăzi: *inductivă* (parabolele), *deductivă* (predica de pe munte), *analitică* (pilda semănătorului), *sintetică* (“fiți, dar, voi desăvârșiți...”), *genetică* (“Eu sunt ușa...”), *experimentală* (pescuirea minunată, înmulțirea pâinilor). Cu privire la utilizarea parabolilor este bine să observăm că ele erau *mijloace preferate în predica Mântuitorului*. Cu toate că în unele împrejurări folosea vorbirea obișnuită, numită directă (predica de pe munte, de ex.), Mântuitorul a întrebuițat cu precădere parabola, modalitate întâlnită frecvent, de altfel, la popoarele orientale. Ca termen, *parabolă* (*παραβολή*) înseamnă “a pune lucrurile alături, a spune lucrurile în alt mod”. Enumerăm câteva dintre avantajele întrebuițării parabolei:

- ✓ pentru ascultătorii simpli istorioarele intuitive sunt mai ușor de ținut minte;
- ✓ prin parabole se pot biciui mai ușor păcatele, fără ca cei de față să fie atinși direct;
- ✓ parabola soliciță gândirea mai mult decât vorbirea directă, contribuindu-se, astfel, la ascuțirea minții;
- ✓ parabola dă posibilitatea de a feri unele adevăruri sfinte sau taine dumnezeiești. Să ne amintim de cuvintele Mântuitorului: “Vouă vă este dat să știți tainele împărăției cerurilor, iar acelora (fariseilor, n. n.), nu. Pentru acestea le și grăiesc în pilde, ca văzând să nu vadă și auzind să nu audă și să nu înțeleagă” (Matei XIII, 13)⁴.

Exegeții au numărat 33 de parabole, care se întrec în frumusețe unele pe altele și prin care se fac cunoscute, în mod discret, adevăruri dogmatice care depășesc puterea obișnuită de înțelegere. Ne amintim în acest sens și de principiul pedagogic enunțat de filosoful britanic Herbert Spencer (1820-1903): “Pe cele abstracte le facem sensibile prin cele cunoscute”. Așa se explică faptul că parabolele conțin tablouri luate din toate genurile de ocupații cunoscute atunci în Țara Sfântă: agricultură, pescuit, gospodăria casnică din familie, relațiile sociale comune, tabieturile casei regale etc. La frumusețea lor stilistică și adâncimea mesajului omiletic se adaugă valoarea actualității: oricare dintre ele pare a fi rostită pentru noi, cei de azi.

3. Forma didactică este atât cea *povestitoare (acroamatică)*, așa cum o întâlnim în special în pilde, cât și cea *dialogică (întrebătoare sau erotematică)*, așa cum o vedem în convorbirile particulare (de ex. cu samarineanca, cu Nicodim etc.). În esență, forma predicii Sale a fost variată și a avut în vedere caracterul

și cultura ascultătorilor. Într-un fel a vorbit în fața cărturarilor, fariseilor și bogaților, altfel în fața oamenilor simpli și umili. Păcătoșilor, bărbați și femei, cuvântul Lui le-a trezit simțul remușcării; celor ce aveau să sufere pentru Evanghelie, le-a vorbit despre slava împărăției cerurilor. Pe cei obidiți i-a mângâiat, pe cei bolnavi i-a vindecat, pe cei morți i-a înviat, pe copii i-a binecuvântat, iar adevărurile spirituale pe care le rostea erau înfățișate într-o formă concretă și sugestivă, menită să determine punerea în mișcare a gândirii și conștiinței ascultătorilor. Căci Mântuitorul S-a adresat, deopotrivă, minții și inimii celor ce-L ascultau. Așadar: adevăruri esențiale, vitale, formulate simplu, limpede, firesc și însuflețit, iată fondul, forma și forța predicii Sale.

4. Moduri de învățământ, se disting în special trei: *individual* (Nicodim), *colectiv* (în fața mulțimilor) și *monitorial* (când trimite pe ucenici la propovăduire).

*

Din cele de mai sus nu trebuie să înțelegem că succesul unic al învățării Mântuitorului s-ar datora exclusiv principiilor, metodelor, formelor etc., enumerate anterior. “Cheia” impactului suprafiresc al pedagogiei Sale se datorează în primul rând dumnezeirii persoanei Lui, oferind nu o paradigmă catehetică umană, ci una divino-umană. “Cheia” și “noutatea” sunt reprezentate de El Însuși: învățătura Sa nu este una teoretică, un fel de “artă pentru artă”, ci una care se întruchipează într-un model desăvârșit, înfățișându-ni-se o identificare deplină între ceea ce a învățat și viața Sa. Cu alte cuvinte, *a trăit pe viu învățătura Sa*. Iată cum vede, spre exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur această identificare pentru cei ce sunt chemați să-și asume misiunea învățătoarească: “Și după cum omul, oriunde s-ar arăta, trebuie să se vadă că se deosebește de animale, tot așa și învățătorul trebuie să arate că este învățător și când grăiește și când tace și când stă la masă și când face orice altceva; trebuie să se vadă că este învățător și din mers și din privire și din ținută, într-un cuvânt din totul!”⁵. Din aceste motive Mântuitorul trebuie socotit, așa cum inspirat a formulat savantul Simion Mehedinți (1868-1962), “Cel dintâi mare educator al omenirii și adevăratul mântuitor al copiilor”⁶. Pedagogului Suprem, profesorul-geograf dublat de profesorul-pedagog Simion Mehedinți, îi consacră aprecieri de mare frumusețe, dintre care mai spicuim: “Într-un sat din Galileea, s-a ivit acum vreo două mii

de ani un tânăr care purta pe fruntea Sa lumina unui mare ideal. Încă din pruncie pribeag prin Egipt, El simțise toate disonanțele vieții și nenumăratele scăderi ale oamenilor... Nazarineanul cel inimos se simțea atras nu spre cărturari, farisei și toată oligarhia care înconjura Templul din Ierusalim, ci pentru robii care lucrau în arșița soarelui, flămânzi, bătuți și schingiuiți, pentru paralizicii din Vitezda, pentru orbi, leproși, schilozi și alți dezmoșteniți ai sorții. Pe toți aceștia voia El să-i ridice din mizeria fizică și morală. Iar ca metodă de urmat, în nemărginita Lui milă față de scăderile omenești, a pus înaintea una singură: *iubește pe aproapele tău, ca pe tine însuși...* fie acela cine va fi și cum va fi, deoarece chiar în cea mai păcătoasă faptură omenească, tot se poate să găsești măcar un sâmbure de omenie și, cine știe, o privire prietenească, un cuvânt bun sau un sprijin cât de mic, la timp potrivit, va fi în stare să-l ridice din înjosirea în care se află... Greutatea cea mare pentru tânărul Nazarinean era deci să schimbe întâi sufletul dascălilor, adică al oamenilor maturi, înainte de a îndruma în alt chip creșterea copiilor...”⁷.

Mesager al noii porunci (“Poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul, **precum Eu v-am iubit pe voi...**”, Ioan XIII, 34, adică **total, până la jertfă dacă este nevoie...**), Mântuitorul a folosit, de fapt, o singură și supremă metodă: a iubirii depline, jertfelnice, susținută cu dumnezeiasca Sa smerenie (“S-a smerit pe Sine, făcându-Se ascultător până la moarte - și încă moarte pe cruce!” Filip. II, 8). Un aspect deosebit de edificator pe linia iubirii Sale totale, coroborate cu pilda supremă de prudență și înțelepciune, pe care este bine să le observăm, îl reprezintă atitudinea Mântuitorului față de ocupații romani. Să ne amintim că poporul iudeu se găsea sub stăpânirea deloc comodă a romanilor de aproape 100 de ani (în anul 63 î. Hr. generalul Pompei va cuceri Palestina, favorizat de interminabilele războaie fratricide iudaice). Pe vremea propovăduirii Mântuitorului, Țara Sfântă era condusă de regi locali supuși întru totul împăratului de la Roma, care rânduise și prezență militară spre a înăbuși orice tentativă de eliberare. Așa se explică existența unui sutaș (comandant peste 100 de ostași) în Capernaum, unde are loc minunea din Evanghelia după Matei VIII, 5-13 (*episodul cu vindecarea slugii sutașului*). Mântuitorul vedea zi de zi, desigur, situația umilitoare la care conașionalii Săi după trup erau supuși de jugul străin, cunoscând prea bine și așteptarea arzătoare a iudeilor în legătură cu venirea unui eliberator politic, bănuind de ei a fi chiar în persoana Lui. După logica omenească, ne-am fi așteptat ca El să reacționeze cam așa atunci când sutașul L-a rugat să-i vindece sluga: “Cum îndrăznești dumneata, un asupritor,

să-mi ceri o favoare, atâta timp cât accepți să fii plătit ca să-Mi ții în jug poporul căruia aparțin?”. Precum bine știm, nici vorbă de asemenea atitudine. Dimpotrivă, fără să-i pună vreo întrebare i-a spus simplu: “Venind, îl voi vindeca!”. De ce? Pentru că El a procedat după logica Sa dumnezeiască, vrând să spună tuturor: “N-am venit în lume ca un eliberator politic, ci ca un Mântuitor. N-am venit numai pentru poporul Israel, ci pentru întreg neamul omenesc. Cu puterea Mea dumnezeiască aș fi putut, desigur, să-i alung pe romani, dar n-am făcut-o, spre a-i face și pe ei părtași patimilor, morții și învierii Mele. Arma Mea nu a fost sabia, ci iubirea jertfelnică, iubire care, la urmă. i-a cuprins și pe ei. Nu ostașii romani au răspândit, alături de apostolii Mei, Evanghelia în cele mai îndepărtate locuri?...”. Și. într-adevăr, cercetând istoria aflăm rolul ostașilor romani încreștinați la vestirea Evangheliei, fapt descris și în cunoscutele romane pioase *Fabiola*, *Martirii*, *Cămașa lui Hristos*, *Ben Hur*, *Quo Vadis* etc. Să ne amintim că și pe teritoriul Daciei, după cucerire, romanii au adus din Palestina *Legiunea V-a Macedonica*, instalată mai întâi în Dobrogea, apoi la Potaissa (Turda) în care au fost, desigur, și mulți ostași încreștinați, care le vor fi vorbit strămoșilor noștri despre Iisus și Evanghelia Sa. Iată adâncul înțelepciunii lucrării Sale! Atitudinea Mântuitorului față de romani trebuie să fie o lecție și pentru noi vizavi de străinii care și-au găsit sălaș între granițele României: nu alungându-i sau arătându-le sabia (*pistolul...*) ci obligându-i, prin comportamentul nostru creștin, prin tact și înțelepciune, să respecte legea creștină și tradițiile noastre, chiar dacă ei nu sunt cu toții creștini. Acest exemplu de prudență și ospitalitate (în fond, expresia unei autentice iubiri izvorâtă din smerenie!), a fost întâlnit la strămoșii noștri cu mult înainte de îmbrățișarea creștinismului. Ne este cunoscută tuturor, credem, istoria lui Dromichete, conducător geto-dac din jurul anului 300 î. Hr. Atacat de Lysimach, conducător al Traciei, Dromichete îl face prizonier, dar îl tratează în cel mai curat duh creștin, *îngrădind cărbuni aprinși pe capul lui* (Romani XII, 20): îl așează la masă, pe el și-ai lui, servindu-le mâncare în vase de aur. Iar Dromichete și ceilalți ai casei au mâncat mai deoparte, în vase de lemn. Ce lecție extraordinară! Rezultatul? O pace rapidă, urmată și de o nuntă: Lysimach îi dă în căsătorie lui Dromichete pe fiica sa!

Dromichete, deși nu era creștin, știa că a dușmăni este o faptă omenească, iar a ierta și a iubi este ceva dumnezeiesc.

În același context, dacă am face, bunăoară, o analiză comparativă între pedagogia Mântuitorului și a filozofilor mari ai antichității, am observa fără

greutate că filozofii erau promotori ai rațiunii, în detrimentul evident al iubirii. Bunăoară Socrate (470-399), socotit îndeobște cel mai mare filozof antic, excela în exerciții raționale, în silogisme și finețuri dialectice, dar nu s-a priceput deloc să intre în sufletele contemporanilor, pentru că-i trata de sus, fără smerenie și dragoste, fapt care i-a atras în final dezaprobarea generală, exceptând atașamentul câtorva ucenici fanatici. În cazul său și al multora ca el se confirmă adevărul că *rațiunea îngâmfă, pe când dragostea smerește*. Rațiunea suficientă este soră bună cu mândria, iar iubirea deschisă cunoașterii și acceptării părerii celuilalt - soră bună cu smerenia. Așadar, nu cu rațiunea a operat Mântuitorul, ci cu iubirea, căci silogismele raționale, oricâtă admirație ar stârni din partea ascultătorilor, nu mișcă inima și nu determină, în final, săvârșirea faptelor bune. De aceea, Mântuitorul ne-a învățat și ne-a dat pildă că apelul la partea emotivă a sufletului omenesc este *pârghia cea mai puternică a oricărui învățământ*. Iar pentru cel care cumpănește bine realitățile este limpede că, de fapt, nu ideile conduc lumea, ci simțămintele. Evident, bune sau rele. Or, dacă Socrate n-a putut avea modelul hristic, fiind scuzabil, așadar, pedagogii care au cunoscut Evanghelia nu mai pot face abstracție acum de *cel mai prețios izvor al celei mai înalte și eficiente pedagogii*. O confirmare strălucită în acest sens o reprezintă atașamentul față de Evanghelia al celui socotit *cel mai mare pedagog modern, Johann Pestalozzi* (1746-1827). Cu prioritate, două elemente, dovedite esențiale, a desprins el din pedagogia divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos: iubirea nețârmurită și utilizarea maximă a intuiției. “O mare piedică în cunoașterea adevărului, mărturisește Pestalozzi, este știința de vorbe, de care nu se leagă, însă, o cunoaștere reală a lucrurilor... Când pasărea cântă... Când viermele se târâște pe o frunză, atunci tu, învățătorule, curmă lecția de vorbe, deoarece pasărea și viermele învață pe copil mai mult și mai bine. Taci!”⁸. *Tăcerea*, ne amintim, era, de fapt, una din metodele utilizate de Mântuitorul în anumite împrejurări (“Și din nou a intrat în pretoriu – Pilat, n. n. - și I-a zis lui Iisus: De unde ești Tu?... **Dar Iisus tăcea...**” – Ioan XIX, 9).

În literatura pedagogică românească laică, Iisus Hristos a fost recunoscut în mod constant ca Supremul Pedagog, exceptând perioada de tristă amintire 1945-1989, exceptând, de asemenea, cazuri izolate ale unor “pedagogi” ateți. Exemplul cel mai strălucit din perioada anterioară comunismului îl avem în scrierile pedagogice ale lui Simion Mehedinți, din care am citat deja mai sus. Interesant este că și în anii comunismului au fost minți luminate din domeniul pedagogiei și al filozofiei, care au avut curajul recunoașterii în scris a personalităților

lui Iisus, cel puțin ca neîntrecut Învățător. Iată un exemplu: “Hristos a fost un vorbitor cu totul peste nivel, iar parabolele Sale, chiar în traducere, impresionează și pe cel mai adânc adversar al creștinismului...”⁹. Afirmția este făcută în anul 1973, în plină epocă ceaușistă!

După anul de grație 1989, pedagogii laici creștini au ieșit din “catacombe” și au scris nestingheriți, acordându-I Mântuitorului locul pe care L-a avut din totdeauna în pedagogia românească autentică. Între aceștia în ultima vreme s-a remarcat în chip aparte profesorul de psihologie și pedagogie de la Universitatea din Iași, Constantin Cucoș, care, în cel mai recent volum al său cu privire la educația religioasă, consacră 15 pagini referitoare la pedagogia “hristică”, cum o numește domnia sa¹⁰. Dincolo de unele stângăcii de exprimare prea “laică”, C. Cucoș merită o atenție aparte, în acest demers deloc ușor al *observării impactului actual și concret al catehezei Învățătorului nostru suprem*. Iată, bunăoară, un fragment al descrierii consacrate Mântuitorului: “Iisus Hristos este norma fundamentală, paradigma esențială de la care se va inspira adevăratul creștin în acțiunile sale. În măsura în care noi ne livrăm Lui, și Dumnezeu coboară la noi. *Fiți dar următori ai lui Dumnezeu, ca niște fii iubiți* (Efeseni V, 1) - ne cheamă Sfântul Apostol Pavel. Și acest travaliu se cere a fi făcut pe cont propriu și în mod liber, *până vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos* (Efeseni IV, 13). Iisus Hristos este modelul formator prin excelență. Tradiția ne îndeamnă să-L imităm pe El, să-I urmăm exemplul și nu să fim egalii Lui. Hristos este un model care transcede omul; acesta din urmă pretinde și caută să-L egaleze, fără însă a atinge statutul Său. Vom face în acest punct următoarea precizare: observăm că modelul hristic îngăduie o perfecționare a atributelor umane reale și nu ne sperie prin intangibilitatea Lui. Spre El au acces toți indivizii, indiferent de slăbiciunile și căderile de circumstanță. Nimeni nu este împiedicat de nimic în acest urcuș...”¹¹. Iar la sfârșitul paragrafului, prof. Cucoș conchide: “Hristos ne oferă *chipul* cu generozitate, dragoste și înțelegere. Dar oamenii rămân responsabili de calitatea *asemănării*.”¹².

Așadar, făcând abstracție de anumiți termeni mai puțin compatibili cu limbajul teologic, prezentarea făcută Învățătorului Suprem de către acest tânăr profesor neteolog, ca de altfel și câtorva Sfinți Părinți mai cunoscuți¹³, este o dovadă exemplară a reîntoarcerii pedagogiei laice spre valorile perene ale catehezei creștine.

II. CATEHEZA SFINȚILOR APOSTOLI

Formați la “Școala Catehetică” a Mântuitorului Iisus Hristos, Sfinții Apostoli, ascultători poruncii Sale “*Mergând, învățați toate neamurile...*” (Matei XXVIII, 19), au continuat misiunea Sa catehetică, rânduind, totodată, episcopi, preoți, etc., pentru împlinirea slujirii învățătoarești. Factorul esențial în demersul catehetic apostolic nu se leagă, însă, de o anumită știință pedagogică (cu toate că ei erau *înțelepți* prin firea lor și *înțelepțiți* prin harul Sfântului Duh), ci de o *nețărnută dragoste față de Hristos și Evanghelia Sa, totodată față de cei cărora le făceau catehizare*. Așa se explică râvna lor jertfelnică, știut fiind faptul că numai iubirea totală poate determina sacrificiul. De aceea Sfinții Apostoli, în slujba lor învățătoarească, s-au dus la moarte ca la nuntă. Sf. Ap. Pavel exprimă în mod admirabil acest temei al iubirii de Hristos, ca mobil suprem al râvnei lor nelimitate: “Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foamea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau sabia? Precum este scris (în Ps. XLIII, 24, n. n.): “Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de junghieră”... Căci nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi... nu vor putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru...” (Rom. VIII, 35-39).

Înarmați cu această dragoste și întăriți cu puterea Sfântului Duh, primit la Cincizecime, Sfinții Apostoli au cutreierat trei continente (*Asia, Europa și Africa*), propovăduind Evanghelia și întemeind peste tot Biserici creștine. O dată cu întemeierea Bisericilor, ei rânduiau episcopi și preoți, cărora le porunceau să vegheze la păstrarea nealterată a învățăturii evanghelice. Misiunea catehetică s-a desfășurat parte în scris, consemnată parțial în cele 27 de cărți ale Noului Testament, parte oral consemnată sporadic în alte scrieri decât cele neotestamentare. În Noul Testament este menționat, de altfel, și termenul consacrat “a catehiza”. Spre exemplificare, notăm mai jos trei repere, din care se va observa fără greutate modul și contextul întrebunțării termenului. Activitatea catehetică propriu-zisă din Biserica primară se numea *κατήμις*, cuvânt pe care nu-l întâlnim sub această formă în Sfânta Scriptură. Întâlnim în schimb formele verbale *κατήχειν, κατήχεισθαι*, care se găsesc și la Iosif Flavius și la Filon. Iată cele trei repere:

- *Fapte XXI, 21: Și ei au auzit¹⁴ despre tine (despre Pavel, n. n.) că pe toți iudeii care trăiesc printre neamuri îi înveți să se lepede de Moise...*

(κατηχήθησαν δὲ περὶ σου οἱ διὰ ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπο Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους...);

● *Romani* II, 18: Și-I cunoști voia (lui Dumnezeu, n. n.) și, **învățat fiind de Lege** (κατηχούμεινους ἐκ τοῦ νόμου...) **știi să deslușești deosebirile;**

● *Galateni* VI, 6: **Cel ce primește cuvântul** (învățaturii) **să-i facă învățătorului său parte de toate bunurile** (Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχουντι ἐν πασιν ἀγαθοῖς).

După cum lesne se poate observa, utilizarea verbului accentuează mai ales caracterul predării orale al învățaturii creștine, conținute în Revelația dumnezeiască.

În ceea ce privește celelalte scrieri, altele decât cele nou-testamentare, pentru cateheza apostolică de cea mai mare utilitate sunt *Scrierile Părinților Apostolici*. Se numesc *Părinți Apostolici* scriitorii creștini care au trăit în a doua jumătate a secolului întâi și prima jumătate a secolului al doilea, care au fost ucenici ai Sfinților Apostoli, sau cel puțin i-au cunoscut¹⁵. Cele mai însemnate scrieri ale Părinților Apostolici sunt: *Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia), Epistola Sf. Barnaba, Epistola către Corinteni a Sf. Clement al Romei, Epistolele Sf. Ignățiu al Antiohiei, Epistola Sf. Policarp al Smirnei, Păstorul lui Herma, Epistola către Diognet* etc.¹⁶

O dată cu acestea, de mare importanță sunt și *Constituțiile Apostolice*, operă al cărei autor nu este cunoscut, apărută probabil în sec. III-V, alcătuită din opt cărți, ce conțin un rezumat al *întregii* învățături dogmatice, morale și cultice creștine a Bisericii primare.

*

Scopul prioritar al catehezei apostolice era pregătirea “catehumenilor” pentru Taina Sf. Botez. Obiectul catehizării: *cuvântul Domnului, Sfânta Evanghelie*. Mărturisirea Sf. Ap. Pavel este programativă, în acest sens, pentru toate timpurile de altfel: “Căci nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Hristos!” (II Cor. IV, 5).

Metodele și formele catehizării erau adaptate corespunzător situațiilor concrete. Bunăoară, Sf. Ap. Pavel, în convorbirile catehetice cu iudeii folosea argumente din Legea Veche, iar cu păgânii argumente raționale (uneori filozofice), intuitive etc., desprinse din viața, obiceiurile și gândirea lor. Învățământul catehetic se desfășura gradat, de cele mai multe ori *inductiv* (de la simplu la complex) așa cum mărturisește același Sf. Ap. Pavel, atunci când le

scrie corintenilor: “V-am hrănit cu lapte, iar nu cu bucate (tari), căci încă nu erați în stare; și nici chiar acum nu sunteți în stare, fiindcă sunteți încă trupești...” (I Cor. III, 2-3). Cu același înțeles le scrie, de asemenea, conaționalilor săi evrei: “Fiindcă voi, cei ce de multă vreme ar fi trebuit să fiți învățători, încă mai aveți nevoie ca cineva să vă învețe întâile gănguriri ale cuvintelor lui Dumnezeu; și ați ajuns să aveți nevoie de lapte, nu de hrană tare. Căci tot cel ce se hrănește cu lapte e un nepriceput în cuvântul dreptății, fiindcă e prunc; iar hrana tare e pentru cei desăvârșiți, care prin obișnuință au simțurile deprinse să deosebească binele și răul” (Evrei V, 12-14).

Râvna și tactul pedagogic al Sf. Ap. Pavel se vădesc, de altfel, din propria-i mărturisire, atunci când spune: “Tuturor toate m-am făcut, pentru ca-n orice chip să-i mântuiesc...” (I Cor. IX, 22). Metodele și formele de catehizare ale Sf. Ap. Pavel, cunoscute mai bine decât în cazul celorlalți apostoli, datorită scrierilor neo-testamentare, sunt, de altfel, emblematic pentru toți apostolii și ucenicii lor. Toți, fără excepție, s-au făcut tuturor toate pentru a-și împlini mandatul încredințat.

III. SLUJIREA HARISMATICILOR

Împreună cu Sfinții Apostoli, în Biserica primară au făcut misiune *profeții și didascalii*, ca purtători ai unor harisme speciale, specifice râvnei incandescente a slujirii apostolice. Mărturie despre acești misionari-cateheți depune Sf. Ap. Pavel, în Epistola I către Corinteni: “Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi **apostoli**; al doilea, **profeți**; al treilea, **învățători**...” (XII, 28). Că aceștia aveau un har misionar special ne încredințează tot Sf. Ap. Pavel, atunci când întreabă retoric: “Oare toți sunt apostoli? Oare toți sunt profeți? Oare toți sunt învățători? Oare toți fac minuni?...” (I Cor. XII, 29).

Dintre harismatici, cei care s-au ocupat în mod expres de catehizare au fost *didascalii*. Ilustrul nostru profesor de teologie, regretatul Teodor M. Popescu, a consacrat didascalilor un studiu cu totul excepțional, intitulat *Primii didascalii creștini*, apărut mai întâi în revista “Studii Teologice”¹⁷, iar relativ recent în volumul “Biserica și cultura”¹⁸. Iată cum distinge domnia sa slujirile celor trei harisme: “Pe când Apostolul era misionarul profesionist, iar Profetul organul inspirat, care prezice, revelează, ceartă și sfătuiește, Didascalul este, așa cum îl arată și numele, învățătorul propriu-zis al comunității, cel care o instruieste mai îndeaproape în cele ale credinței și moralei creștine, purtător al cunoștinței și

înțelepciunii. În triada de slujitori ai cuvântului dumnezeiesc, el este factorul special al învățământului creștin. Numai el are ca funcție determinantă învățătura. Pentru istoria teologiei creștine, didascalul are, de aceea, o importanță pe care n-au avut-o evanghelistul misionar și profetul...”¹⁹. Misiunea apostolilor și a profeților s-a stins de timpuriu, dar a didascalilor a continuat până prin secolul al V-lea, după cum ne încredințează istoricul bisericesc Socrate²⁰. Cum lesne se poate deduce, didascalii erau rânduiți de către Sfinții Apostoli în comunitățile în care așezau preoți. Astfel, în timp ce preoții se ocupau mai mult de săvârșirea cultului divin, didascalii aveau în grijă explicarea învățăturilor evanghelice propovăduite de Sfinții Apostoli. Tot ei erau cei care protejau aceste învățături de interpretări greșite, de atacurile ereticilor etc. Funcția didascalilor a fost preluată încet-încet de bărbați instruiți, care vor întemeia școli catehetice și alte instituții de învățământ. Toate, bineînțeles, cu binecuvântarea și sub ascultarea Bisericii.

Misiunea acestor didascali harismatici a fost preluată treptat de către dascălii școlilor catehetice și, mai apoi, al tuturor instituțiilor de învățământ religios. În țara noastră, activitatea învățătoarească religioasă s-a desfășurat aproape 19 secole exclusiv sub ocrotirea Bisericii și prin osteneala efectivă a slujitorilor ei²¹, preoți, dascăli de strană, profesori de teologie ș.a., osteneală cunoscută îndeobște. O atenție aparte merită, însă, observarea activității dascălilor de strană, care, multă vreme la noi, erau atât cântăreți bisericești, cât și învățători ai satelor, totodată ai parohiilor de orașe. În afară de mărturiile istorice obișnuite, în sprijinul edificării noastre vin un mare număr de predici-manuscris, aflate în custodia Bibliotecii Academiei Române. Se știe că până la înființarea școlilor teologice, seminarii și facultăți (secolul al XIX-lea) în multe parohii cântăreții știau tot atâta carte cât și preoții, întrucât erau și “dascăli” (adică învățători) în acele comunități, fiind absolvenți ai acelorași școli, în general. Nu este exclus, însă, ca pe alocuri dascălii să fi avut chiar mai multă știință de carte decât preoții. Așa se explică faptul că în timp ce preoții se ocupau cu precădere de săvârșirea sfintelor slujbe, *dascălii* citeau la strană din Cazanie, din Viețile Sfinților, sau din alte surse pe care le aveau la îndemână. Cum cărțile tipărite erau destul de rare, aceiași dascăli erau nevoiți, alături de preoți desigur, să copieze predici din cărți împrumutate, sau să le alcătuiască singuri. Așa se face că un număr apreciabil de manuscrise poartă semnăturile dascălilor (*dicilor*; cum le zice în Ardeal). Așadar, dascălii aveau efectiv și o misiune învățătoarească, nu numai ca învățători pentru copiii comunității respective, ci și în biserici. Ca să ilustrăm cele afirmate, amintim

mai întâi de necrologul scris de Toader Dascălușul, cu prilejul morții jupâneșei Sofronia Ciogolea. Este vorba de un “frumos cuvânt de înmormântare”, rostit la prohodul Jupâneșei Ciogolea, în Calafendești - Moldova, în anul 1639²². Aprecierile cunoscutului specialist în istoria literaturii române vechi, Nicolae Cartoian, asupra autorului acestui manuscris sunt foarte elogioase, considerându-l “dascăl iscusit”, calitate care explică, de altfel, de ce Toader Diacul a fost angajat de către boierul moldovean Pătrașcu Ciogolea “profesor pentru copiii săi”²³.

Iată și alte exemple²⁴: manuscrisul nr. 3509, care conține cazanii și omilii scrise în secolul al XVII-lea, la foaia 177 are următoarea însemnare: “*Am scris eu mult păcătosul Ilie dascăl Aron Popovici această carte > din Țara Moldovei din Iași v leat Rojdestvo Hristovo 1697*”; manuscrisul nr. 1365, care conține o omilie tematică, are la sfârșit, scrise pe verticală într-un spațiu gol, următoarele cuvinte: “*Scris-am eu diac Munte meseață (luna n. n.) iulie în două dni (zile) v leat 1785*”. Alteori, dascălii sunt intermediarii circulației de manuscrise, cum este cazul ms. nr. 1282, un miscelaneu religios, care cuprinde scrieri din anii 1801-1822. La foaia 177, citim însemnarea: “*Mulțămesc maiastre Miha, că ai dat această carte învățătorului nostru Constantin Șerban și de la el luat-o și am prescris-o această istorie...*”.

Iată, așadar, contribuția atât de prețioasă pe tărâm învățătoresc a dascăliilor (*dicilor*), ei continuând, de fapt, slujirea “didascalilor” din Biserica primară.

*

Făcând un arc peste timp, notăm, în încheiere, că în zilele noastre slujirea didascalilor harismatici de pe vremuri o desfășoară, pe de o parte, ierarhii și preoții în Sfintele Lăcașuri, pe de altă parte, profesorii de teologie din instituțiile de învățământ religios, dimpreună cu profesorii de Religie din școli. Răspunderea este la fel de mare ca atunci, cu diferența că acum modalitățile și mijloacele didactice trebuie corelate neapărat cu realitățile începutului de secol XXI. Cu toate acestea, demersul catehetic actual, oricât ar fi de adaptat la viața modernă și sursele ei de inspirație bibliografică, nu se va împlini fără o permanentă valorificare a catehezei Mântuitorului, a Sfinților Apostoli, a slujitorilor harismatici și a Sfinților Părinți ai Bisericii celei una.

Preot lect. dr. VASILE GORDON

NOTE

¹ Așa procedează, de pildă, scriitorii Ernest Renan și Friedrich D. Strauss, care nu văd în Iisus decât un Om deosebit, un fel de erou al umanității și, Care, din cauza excepționalei Sale personalități, a ajuns cu timpul să fie divinizat...

² Sterie DIAMANDI, *Fiul lui Dumnezeu - Fiul Omului*, Editura "Cartea Românească", București, 1942, vol. I, pp. 17-18.

³ Clement Alexandrinul, *Scrieri*, vol. 4 din PSB, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1982, trad. Pr. dr. Dumitru Fecioru, p. 198.

⁴ S-ar părea, la o analiză izolată a acestor cuvinte, că Mântuitorul înadins voiește ca numai unii să înțeleagă... Evident, nu poate fi vorba de vreo discriminare. Explicația o avem în versetul 15: "Căci inima acestui popor s-a învățat și cu urechile aude greu și ochii lui s-au închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și să audă cu urechile și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă și Eu să-i mântuiesc..." Așadar, este vorba de un act deliberat, nu din partea Domnului, ci din partea unor ascultători, potrivit voinței lor libere pe care El o respectă întocmai.

⁵ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, vol. 23 P.S.B., trad. pr. dr. Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994, p. 823 (tâlcuire la Matei XXIII, 6-7).

⁶ *Scrieri despre educație și învățământ*. Antologie. Ediție îngrijită de Dumitru MUSTER, Editura Academiei, București, 1992, p. 216. Simion Mehedinți, cel mai mare geograf român, trebuie socotit și unul dintre cei mai mari pedagogi pe care i-a avut țara noastră. A fost nu numai un savant ci și un creștin autentic, totodată un naționalist-patriot în cel mai bun sens al cuvântului. La instalarea comunismului pe meleagurile noastre el nu s-a "aliniat", asumându-și cu demnitate toate privațiunile prin care a trecut din această cauză. Notăm, fie și în trecut, câteva dintre cele mai cunoscute scrieri pedagogice ale sale: *Poporul (Cuvinte către studenți)*, București, 1921; *Altă creștere. Școala Muncii*, București, 1929; *Apropierea de Iisus prin Biserica noastră, prin alegerea educatorilor*, București, 1935; *Creștinismul românesc*, București, 1995.

⁷ *Ibidem*, p. 215.

⁸ *Ibidem*, p. 219.

⁹ Vasile Florescu, *Retorica și neoretorica*, Editura Academiei R.S.R., București, 1973, p. 91.

¹⁰ Constantin Cucoș, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Edit. "Polirom", Iași, 1999, pp. 75-90 (începând cu § *Iisus Hristos ca învățător suprem*, p. 75-78).

¹¹ *Ibidem*, p. 76.

¹² *Ibidem*, p. 78.

¹³ *Ibidem*, pp. 47-57.

¹⁴ Sensul, aici, este **au fost învățați (informați) despre tine...**

¹⁵ Termenul “Părinți Apostolici” nu a fost cunoscut antichității creștine. El a fost pus în circulație în secolul al XVII-lea de primul editor al acestor scrieri, J. B. Cotelier, în lucrarea sa “Patres aevi apostolici”, 2 volume, 1672. Vezi vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. 1 din colecția P.S.B., trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 9.

¹⁶ *Ibidem* - în cuprinsul a 350 p.

¹⁷ Nr. 2/1932 (și în extras)

¹⁸ Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 79-182

¹⁹ *Biserica și cultura...*, pp. 86-87.

²⁰ *Ibidem*, p. 124.

²¹ Pentru amănunte a se vedea studiul nostru, *Învățămintul religios românesc la cumpăna dintre milenii. Repere ale unui scurt excurs istorico-pedagogic*, în “Ortodoxia”, 3-4/2000, pp. 50-73;

²² Acestui manuscris inedit, părintele profesor Al. STAN îi face un interesant studiu, sub titlul *Trei vechi manuscrise inedite de cuvântări bisericești* (sec. al XVII-lea și al XVIII-lea) și locul lor în cultura noastră, B.O.R., nr. 11-12 / 1989, p. 51-67, considerându-l “drept un document cert privind preocupările cărturarilor noștri din secolul al XVII-lea de a alcătui o cuvântare bisericească de doliu, alegând cuvintele și expresiile cele mai potrivite și care, circulând, împodobeau limba...”, p. 51-52. Manuscrisul este semnalat de G. ȘTREMPEL în *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I, București, 1978, la nr. 167.

²³ N. CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi*, Editura “Minerva”, București, 1980, p. 190.

²⁴ Numerele manuscriselor sunt preluate din *Catalogul...* întocmit de G. Ștrempele. Sublinierile ne aparțin.





PREOTUL ORTODOX – SLUJITOR AL CUVÂNTULUI DUMNEZEIESC

“Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile...”
(Matei XXVIII, 19)

Omul, fiind creat de Dumnezeu într-un mod cu totul special față de celelalte creaturi, prin participarea directă a Ziditorului (Facere II, 7), a fost înzestrat de Dumnezeu cu grai articulat.

1. Importanța cuvântului dumnezeiesc

*Cuvântul*¹ este un mijloc de revelare, de descoperire, este o putere cu o capacitate deosebită². Prin cuvânt a binevoit Dumnezeu să se descopere oamenilor pentru a semăna împărăția Sa în sufletele și în conștiințele celor zidiți după chipul Său (Facere I, 27). Pentru aceasta, vestirea mesajului divin nu este un discurs despre Dumnezeu, ci este un cuvânt izbăvitor, salvator și apă vie a Logosului întrupat³.

Cuvântul lui Dumnezeu este hrană pentru ființarea noastră, este acea mână cerească oferită tuturor, căci *“nu numai cu pâine trăiește omul, ci omul trăiește și cu tot cuvântul ce iese din gura Domnului”* (Deut. VIII, 3; Matei IV, 4).

Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne-a descoperit nouă, în mod plener,

cuvântul lui Dumnezeu, El numindu-Se pe Sine *“Calea, Adevărul și Viața”* (Ioan XIV, 6) și învățând cu putere de la Sine adevărul absolut. Astfel, mesajul dumnezeiesc este o putere spre cunoașterea divină⁴, iar a cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a dobândi viața veșnică, precum ne-a descoperit Domnul în rugăciunea arhierescă: *“Aceasta este viața veșnică să Te cunoască pe Tine, singurul și adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis”* (Ioan XVII, 3). Există o legătură de nedespărțit⁵ între cunoaștere și viață: *“Ține cu tărie învățătura și nu o părăsi, păzește-o căci ea este viața ta”* (Pilde IV, 13), sau cuvintele Domnului, care sunt mult mai elocvente: *„Dacă cineva va păzi cuvântul Meu, nu va vedea moartea”* (Ioan VIII, 51).

Cuvântul cel dumnezeiesc, fixat și păstrat în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, se împărtășește credincioșilor în scopul mântuirii lor, prin propovăduirea bisericească. Propovăduirea este *“contemporaneizarea sau descoperirea Revelației”*⁶, este actualizare a lui Hristos în opera Sa mântuitoare. Ea are o dimensiune soteriologică indiscutabilă⁷, căci *“dumnezeiasca predică”*⁸ este izvor al credinței (Romani X, 17), ascultătorii fiind chemați în planul mântuirii și introduși în ordinea sacralului și a harului⁹.

Dar, cuvântul propovăduit în Biserică *“nu este numai un mesaj intelectual, ci cuvânt vădit în fapte, în împărtășirea de viață mântuitoare”*¹⁰. Cuvintele Domnului din finalul predicii de pe munte stau mărturie: *“Oricine aude aceste cuvinte ale Mele și le împlinește asemenea-se-va bărbatului înțelept care și-a clădit casa pe stâncă”* (Matei VII, 24-25), iar stâncă este Hristos (Efeseni II, 20) și temelie este pusă de El (I Cor. III, 11). Mântuitorul Iisus Hristos a confirmat întreaga Sa învățătură prin viața Sa pământească, fiind o adevărată pildă de viață desăvârșită. De fapt creștinismul este viață trăită în Hristos și cu Hristos, iar adevăratul teolog este cel ce se roagă și cel ce se roagă este un adevărat teolog (Sfântul Evagrie Ponticul).

Prin urmare, dată fiind dimensiunea soteriologică a propovăduirii cuvântului dumnezeiesc, ea are prioritate față de toate preocupările și grijile vieții pământești¹¹. Vestirea mesajului mântuirii și primirea lui sunt hotărâtoare pentru fericirea vremelnică, dar și pentru cea veșnică: *“Și a zis Domnul către altul: urmează-Mi. Iar el a zis: Doamne, dă-mi voie întâi să îngrop pe tatăl meu. Iar El a zis: Lasă morții să-și îngroape morții lor, iar tu mergi de vestește împărăția lui Dumnezeu”* (Luca IX, 59-60). În acest context morții sunt cei care nu au aflat viața împărăției.

Așadar, mântuirea - **scopul existenței umane** - depinde și de: modul în

care este adresat cuvântul mântuitor, de chipul în care este primit (Marcu XVI, 16) și de felul cum rodește el în viața credincioșilor¹². Acești trei factori: adresarea, primirea și rodirea cuvântului contribuie la realizarea și dezvoltarea adevăratei propovăduiri bisericești.

2. Temeiuri biblice, patristice și canonice privind dreptul și obligația clericului de a catehiza și a predica

După slăvita Sa Înviere, Mântuitorul i-a împuternicit pe Sfinții Apostoli¹³ să propovăduiască Evanghelia în toată lumea: “*Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile...*” (Matei XXVIII, 19; Marcu XVI, 15). Împlinirea misiunii cuprinde în mod clar, fără nici un echivoc, atât *dreptul de a predica, dar și obligația*¹⁴. Este un drept exclusiv al Apostolilor, fără a se face confuzie cu marea masă a credincioșilor care-L urmaseră pe Domnul. Evenimentul Pogorării Duhului Sfânt confirmă încă o dată această realitate, căci Sfântul Apostol Petru, în virtutea împuternicirii și a dreptului ce-l deținea, propovăduiește cu putere pe Domnul Cel înviat și înălțat.

Pe temeiul succesiunii apostolice și al Sfintei Taine a Hirotoniei, prin care se continuă în Biserică sub întreit aspect (*învățătoresc*, sfințitor și conducător) lucrarea de mântuire a Domnului, episcopii, mai întâi și apoi preoții au dreptul și îndatorirea de a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu, Sfânta Evanghelie¹⁵.

Dreptul de a propovădui al preotului și de la sine înțeles al episcopului, oferit de poziția sa ierarhică de a hirotoni și de a da dreptul la propovăduire, este atestat documentar, atât în Sfânta Scriptură (Matei XXVIII, 19; Marcu XVI, 15; Ioan XX, 21), cât și de Sfânta Tradiție și viața Bisericii creștine din primele veacuri (capitolul 67 al primei *Apologii* a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, precum și mărturia din *Peregrinatio Sylvae* din sec. IV - observându-se aici dreptul ce-l aveau numai preoții și episcopii de a propovădui, nu și mireni, mai ales în cazul de față când predica era legată de cult, de săvârșirea Sfintei Liturghii - Duchesne, *Originés du cult chrétienne*, Paris 1927, p. 59)¹⁶

Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale pastorale adresate ucenicilor săi Timotei (episcop în Efes) și Tit¹⁷ (episcop în Creta), oferă numeroase mărturii privind drepturile și obligațiile preotului de a propovădui, precum și importanța predicii în Biserică. Astfel, lui Timotei, Apostolul neamurilor i se adresează în prima epistolă: “*Când am plecat în Macedonia, te-am îndemnat să rămâi în*

Efes, ca să poruncești unora să nu învețe o altă învățătură, nici să ia aminte la basme și la nesfârșite înșirări de neamuri, care aduc mai degrabă certuri, decât lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, cea întru credință” (I Tim. I, 3-4).

Dreptul strict sacerdotal de a propovădui este susținut și de numeroase mărturii patristice expresive și pe înțelesul tuturor: *“Nimeni, în afară de preoții lui Dumnezeu Celui Prea Înalt, să nu îndrăznească a-și însuși dreptul de a învăța și a propovădui, fie monah sau mirean și chiar vestit prin învățături. Deși ar fi de drept ca toți fiii Bisericii să înțeleagă dogmele și adevărurile Domnului nostru Iisus Hristos, totuși, nu trebuie să îngădui nimănui din cei ce nu aparțin de tagma preoțească să-și însușească rolul de predicator. În Biserica lui Dumnezeu, ca un singur trup al lui Iisus Hristos, totul trebuie să se găsească în regulă, încât membrele cuprinse să-și împlinească îndatorirea cu sfințenie, iar membrele inferioare să nu lucreze nimic împotriva celor superioare”* (Sfântul Grigore cel Mare, Epistola 62 către Maxim).

Se cunosc cazurile celor mai străluciți predicatori ai Bisericii¹⁸, care în tinerețe, când erau doar diaconi, au predicat numai cu încuviințarea episcopului lor, așa cum se știe despre Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Efreem Sirul sau Fericitul Augustin.

Și canoanele Bisericii stau mărturie în acest sens. Canonul 64 al Sinodului VI ecumenic (a doua sesiune 691-692, Sinodul Trulan) este categoric: *“Nu se cuvine mireanului a porni cuvânt în public sau a învăța, însușindu-și de aici lui și dregătorie dascălească și a urma rânduiei celei predate de Domnul și a deschide urechea la cei ce au luat darul învățătorescului cuvânt și a se învăța de la dânșii cele Dumnezeiești. Că au doară toți sunt apostoli?¹⁹ Au doară toți sunt proroci? Au doară toți sunt tâlcuitori? Ce te faci pe tine pastor, oaie fiind? Ce te faci cap, picior fiind? Ce te apuci a comanda oști, fiind rânduit între ostași? Iar cine se va prinde strâmbând canonul acesta, patruzeci de zile să se afurisească”²⁰*. În acest canon se arată în mod explicit că nu este permis laicului să predice fără încuviințarea din partea celor care dețin puterea învățătoarească sau să rostească vreun cuvânt în public, însușindu-și puterea învățătoarească²¹. Nu-i este permis să trateze în public chestiuni de doctrină, decât cu aprobarea autorității bisericesti, căreia i s-a încredințat de Însuși Mântuitorul această putere (Matei XXVIII, 19; Rom. X, 15; I Tim. III, 2). Astfel, laicul cunoscător în cele ale credinței, poate să învețe cu aprobarea episcopului²² sau a preotului, de altfel toți credincioșii fiind obligați să mărturisească pe Hristos și adevărurile credinței la care ne-a chemat El (Matei X, 32).

Dar, cel mai elocvent canon care se pronunță în favoarea propovăduirii, a dreptului și a obligației clerului de a catehiza și a predica, este Canonul 58 apostolic: „*Episcopul sau presbiterul (neglijând) arătând nepăsare clerului sau poporului și neînvățându-i pe aceștia dreapta credință, să se afurisească*”²³, iar *stăruind în nepăsare și în lenevie, să se caterisească*”²⁴. Prin urmare, **preoții sunt datori să-i învețe pe credincioși adevărurile de credință** și să-i lămurească în toate nedumeririle pe care le au în legătură cu acestea. Astfel, ei trebuie să predice și să catehizeze după nevoile și împrejurările sau condițiile în care își pot desfășura activitatea lor preoțească.

3. Importanța și necesitatea catehezei și a predicii în contextul societății românești actuale

Venind în actualitate, această temă se impune cu necesitate dacă ținem seama și de intensificarea fenomenului sectar, atât în mediul urban, cât și în cel rural, unde cei amăgiți au o credință slabă, instabilă, pentru faptul că nu cunosc adevărurile de credință ortodoxe, ce pot fi însușite prin predică și cateheză²⁵. Din neglijență, din lipsă de pregătire teologică necesară sau din alte motive de ordin subiectiv, catehizarea credincioșilor și predicarea cuvântului celui dumnezeiesc sunt puse în umbră, uitându-se adesea că **predica este element constitutiv al serviciului divin public**²⁶.

Preotul ortodox de astăzi, fiind reprezentantul Chiriarhului în parohie, are dreptul și obligația, în virtutea harului²⁷ primit prin Sfânta Taină a Hirotoniei, de a duce la îndeplinire cele trei misiuni: *de a propovădui*, de a sfinți și de a conduce (administra). De aici reiese responsabilitatea preotului și necesitatea unei personalități impunătoare. În aceste condiții, i se cer: **cunoașterea învățăturii ortodoxe** - “*Cercetați Scripturile, căci acelea sunt care mărturisesc despre Mine*” (Ioan V, 39), reînnoirea metodelor și a mijloacelor pastoral-misionare ale vremii sale, cercetarea și respectarea legiurilor bisericești, a legislației actuale și a **principalelor puncte de doctrină controversate**, respectarea jurământului făcut la primirea Tainei Preoției, precum și exemplu personal în familie și societate²⁸.

Într-o societate aflată în tranziție, dar și într-o vădită sărăcie spirituală (din lipsă de educație permanentă în spiritul Ortodoxiei bimilenare), preoții Bisericii noastre, într-adevăr, se confruntă cu o multitudine de problematici contemporane, sporindu-se astfel responsabilitatea și datoria lor de a lupta împotriva acestora,

în Biserică, prin cateheză și predică. Amintim unele dintre acestea: “secularizarea, ateismul, indiferentismul religios, materialismul, evoluționismul, panteismul, pretinsele doctrine creștine, teosofia, orientalismul, lipsa de formație religioasă a oamenilor, superstiția, obscurantismul, formalismul religios, sectarismul, prozelitismul agresiv, satanismul, masoneria, violența, pornografia, delincvența, criminalitatea, drogurile, sărăcia economică, dar și spirituală și câte altele!” (P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Slătineanu). Toate aceste rele de ordin social nu pot duce decât la dezumanizare, la apariția ideologiilor de tot felul, dar și la fărâmițarea conștiinței noastre de neam, de țară și de credință²⁹.

Pentru înlăturarea acestor problematice actuale, trebuie să se insiste în plan educațional prin cei patru factori externi care influențează religiozitatea: familia, Biserica, școala și societatea.

Educația dobândită de tineri (aceștia constituind ținta sistemului educativ)³⁰ în familie este completată în școală și desăvârșită de Biserică, cea care e datoare să arate tinerilor calea ce trebuie urmată, precum și diferența dintre ceea ce e rău și ceea ce e bine și frumos de urmat înaintea lui Dumnezeu. Predica ținută de preot în Biserică, însoțită de actele liturgice de o înaltă semnificație, poate avea o mare influență asupra formării religiozității la vârsta criticismului exagerat și a dorinței de cunoaștere.

Ca urmare a acestui fapt, preotul trebuie să dea sfaturile necesare și în același timp nu trebuie să evite în nici un moment cuvântările ocazionale bine pregătite (botez, cununie etc.) sau predicile cu teme specifice (Vestea Nașterii - Crăciunul; sfințirea apei mari - Boboteaza, cu botezarea caselor; înmormântarea; binecuvântarea școlii și începutului de an școlar; evenimente speciale ale patriei și ale localităților ce alcătuiesc parohia)³¹, dar predica nu trebuie neglijată mai ales în duminici și sărbători în cadrul Sfintei Liturghii, pentru că “*Sfânta Liturghie este o școală a învățaturii creștine (...) o cateheză vie la îndemâna și pe înțelesul tuturor*”³². La sfârșitul Liturghiei, preotul îi trimite pe credincioși să răspândească Evanghelia prin viața, prin misiunea și prin slujirea lor: “*Cu pace să ieșim în numele Domnului*”. Dumnezeu vrea să lucreze în lume prin poporul Său³³.

Astăzi, preotul ortodox este slujitor al cuvântului dumnezeiesc nu numai în Biserică, dar și în școală, ca profesor de Religie. Educația exercitată de el este atât implicită, prin comportamentul său în Biserică și în afara ei, dar și explicită, ca profesor de Religie integrându-se corpului profesoral din școli. Prezența preotului și mai ales comportarea sa pilduitoare în Biserică și în școală, în familie

și în afara ei sunt de un real folos educației religios-morale a credincioșilor³⁴. Ca profesor de Religie, preotul trebuie să dețină temeinice cunoștințe teologice, psihologice și pedagogice, însușindu-și aparatul conceptual specific psihopedagogiei și limbajul comun pentru buna înțelegere cu ceilalți profesori. Nu numai preotul, dar și absolvenții școlilor teologice³⁵ trebuie să fie modele exemplare de conduită profesională, catehizând chiar și pe propriii colegi, știindu-se că nu toți profesorii acceptă ideea educației creștine în școli³⁶.

Cu toate acestea, Biserica rămâne locul de reală întâlnire duhovnicească cu Hristos, terenul de acțiune al harului divin, care se pogoară cu putere prin umanitatea îndumnezeită a Mântuitorului Hristos. Aici, predica își are cel mai potrivit loc, având și roadele cele mai bune. Ea este o transpunere a învățăturilor religioase în viață, trebuind să întrunească năzuințele ascultătorilor, proiectând asupra lor lumina învățaturii revelate. Trebuie să se ocupe și de omul concret, cu slăbiciunile, ideile și aspirațiile sale. După cum medicul nu pornește de la cunoștințele sale, ci de la starea bolnavului, la fel și preotul predicator trebuie să pornească în predică de la starea reală a vieții. Păstoriților trebuie să li se predice, avându-se în vedere toate genurile de predică, tot ceea ce privește mântuirea, iar nu considerații generale și abstracte asupra Revelației, căci învățătura nu se identifică cu teoria³⁷. Astfel, preotul într-o predică împărtășește următoarele: adevărul de credință, materia predicii și învățătura creștină despre lume, păcatul, mântuirea adusă de Hristos, date referitoare la Mântuitorul, învățăturile morale, istoria întemeierii Bisericii și a dezvoltării ei în lume, cultul ș.a. Neavând în vedere aceste elemente esențiale, unii au susținut că în predică se poate vorbi orice, cu excepția lucrurilor contrare Bisericii, iar alții au spus că în predică trebuie tratate numai lucruri pur religioase. Bineînțeles că ambele teorii sunt exagerate.

Dar, succesul sau rezultatul predicii depinde desigur de personalitatea predicatorului. Propovăduirea nu înseamnă o simplă transmitere a cuvintelor Sfintei Scripturi, ci și o pătrundere și o înțelegere a ei. Pentru o cât mai bună asimilare a textului sacru, el trebuie trecut prin filtrul rațiunii și al simțămintelor personale. În felul acesta, transmiterea adevărului de credință este pentru preot o mărturisire de credință. Predica nu este ceva juxtapus, ci face parte din cuvântul divin, preotul având datoria să predice corect învățătura de credință, iar credincioșii să facă și ei eforturi de a asculta cu atenție. Trufia, îngâmfarea, orgoliul blochează trebuința de a primi învățătura de la altcineva. Numai prin smerenie³⁸ predica poate fi înțeleasă.

Pe lângă cele menționate mai sus, pentru ca predica preotului ortodox de astăzi să se bucure de succes, el trebuie să aibă următoarele **însușiri sufletești**: inteligență, sensibilitate și imaginație vie, memorie bună și voință energetică; **calități religios-morale**: convingerea deplină în adevărul incontestabil al Evangheliei lui Hristos, dragoste, onestitate, bunătate și prudență; **calități profesionale**: pregătire profesională³⁹, talent oratoric (“*poeta nascitur, orator fit*” - *poetul se naște, oratorul devine*) și nu în cele din urmă cultură generală, care este de o reală importanță în contextul lumii contemporane⁴⁰. Preotul este dator să se mențină la nivelul cultural al vremii sale și să cunoască legile țării și normele internaționale de care, cu dibăcie, fac caz toți sectanții, el fiind un cetățean cu responsabilitate în societate⁴¹. Prin cultură, preotul Bisericii străbune a contribuit la tezaurul spiritual al neamului, iar noi avem datoria de a ne însuși atât cultura veche, cât și pe cea contemporană, pentru a înțelege situația concretă în care credincioșii își duc viața⁴². Cunoștințele teologice și laice, absolut necesare pentru întocmirea unei predici, nu trebuie limitate la cele dobândite în școlile teologice, ci trebuie completate și desăvârșite prin studiu permanent, avându-se în vedere și noile orientări culturale pro-occidentaliste, dar fiind prudenți în ceea ce privește dimensiunea religios-morală a lor.

Societatea actuală se află într-o derută ideologică străduindu-se să regăsească legătura între Evanghelie și cultura românească. Astfel, Biserica trebuie să practice o misiune activă prin preoți, ca slujitori ai cuvântului și iconomi ai Tainelor dumnezeiești, prin tineri, laici și profesorii de Religie, pentru că numai prin educația în spirit creștin și prin excelență ortodox, poporul român își va putea menține unitatea spirituală.

Considerații finale:

În cele expuse mai sus am evidențiat importanța cuvântului dumnezeiesc, păstrat și propovăduit de Biserică prin slujitorii săi sfințiți⁴³, precum și personalitatea preotului ca slujitor și mărturie văzută a cuvântului dumnezeiesc și iconom al Sfintelor Taine (I Cor. IV, 1; I Petru IV, 10).

Datoria și obligația preotului de a catehiza și a predica (predicatorul desăvârșește lucrarea catehetului - **nu se poate predica fără o catehizare prealabilă**) sunt dovedite cu temeuri biblice, patristice și canonice, mai ales când această lucrare învățătoarească (Matei XXVIII, 19; Marcu XVI, 15) se impune cu necesitate astăzi, în mijlocul avalanșei sectare care tinde să se

intensifice.

Pentru ca predica să aibă roadele ei binefăcătoare, trebuie ca preotul să confirme cele predicate prin propria sa viață⁴⁴, el fiind preot și adesea profesor de Religie.

Preotul - cu harul și ajutorul lui Dumnezeu - prin intermediul Sfințelor Taine și prin predicarea Evangheliei, poate contribui la nașterea de sus a credincioșilor⁴⁵. Ca părinte trebuie să se străduiască până ce Hristos ia chip în fiecare credincios (Gal. IV, 19), până când cei încredințați lui vor ajunge "*la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*" (Ef. IV, 13).

“Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru Care este în ceruri”

(Matei V, 16).

Prep. univ. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU

NOTE

¹ Marele nostru poet Mihai Eminescu nota că noțiunea de “cuvânt” vine de la latinescul *conventus* care înseamnă adunare de oameni. *CONVENTUS* este participiul perfect pasiv de la verbul *convenio, ire, veni, ventum* = *a veni cu toții, a se aduna, a se potrivi cu ceva*.

² Alexandru Vlahuță exprimă forța cuvântului în versul: “*Ca-n basme-i a cuvântului putere*” din poezia “Cuvântul”.

³ Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *La presence de L’Église dans le monde*, în “Procés verbaux du deuxième Congrès de Théologie orthodoxe”, Athènes 1978, p. 259.

⁴ Pr. Asist. Nicolae Dură, *Importanța propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu pentru mântuirea credincioșilor*, în “Biserica Ortodoxă Română, (1990), nr. 1-2, p. 83.

⁵ Prof. Dr. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, în “Studii Teologice”, (1954), nr. 1-2, p. 51.

⁶ Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Pregătirea morală a preotului pentru predică*, în “Telegraful român”, (1985), nr. 35-38, p. 6.

⁷ Pr. Prof. Dumitru Belu, *Preocupări și studii de pastorală, omiletică și catehetică*, în “Studii Teologice” (1968), nr. 5-6, p. 462.

⁸ *“Dumnezeiasca predică”* se află între temele generale propuse pentru viitorul “sinod ecumenic” (Teoclitos Stragkas) - Pr. Prof. Dr. Nicolae Dură, *Sfântul și Marele Sinod ecumenic, considerații eclesiologice privind textele redactate de comisia pregătitoare a celei de a III-a Conferințe panortodoxe presinodale*, în “Mitropolia Moldovei și Sucevei”, (1988), nr. 5, p. 34.

⁹ Pr. Prof. Ion Bria, *Slujirea Cuvântului*, în “Curs de formare misionară și ecumenică”, Geneva 1984, apud Pr. Asist. Nicolae Dură, *Importanța propovăduirii...*, p. 84.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Mărturisirea dreptei credințe prin Sfânta Liturghie*, în “Ortodoxia”, (1981), nr. 1, p. 25.

¹¹ Pr. Asist. Nicolae Dură, *Importanța propovăduirii...*, p. 87.

¹² Pr. Prof. Dr. P. Rezuș, *Principiile ortodoxe ale propovăduirii*, în “Mitropolia Olteniei”, (1969), nr. 1-2, p. 10.

¹³ Sfinții Apostoli i-au ales pe cei șapte diaconi, ca să slujească la mese, iar ei să poată stăruii mai mult *“în rugăciune și în slujirea cuvântului”* (Fapte VI, 4).

¹⁴ Pentru a-i cere cuiva să îndeplinească o îndatorire sau obligație este firesc ca mai întâi să-i dai și unele drepturi din domeniul obligațiilor impuse.

¹⁵ Pr. Lect. Dr. Ioan L. Băjău, *Curs de Omiletică*, Craiova, 1997, p. 72.

¹⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹⁷ *“Pentru aceasta te-am lăsat în Creta, ca să îndreptezi cele ce lipsesc și să așezi profeți prin cetăți”* (Tit. I,5).

¹⁸ Dintre marii predicatori ai Bisericii noastre, din prima jumătate a secolului al XX-lea, amintim: Patriarhul Nicodim Munteanu; Arhim. Iuliu Scriban; Pr. Toma Chiricuță; Pr. Marin C. Ionescu; Pr. Gheorghe Butnariu; Pr. Gheorghe Paschia; Pr. Constantin Dron (predicatori bucureșteni); Pr. Iconom Ioan Mălăescu (predicator din Mitropolia Ungro-Vlahiei); Mitropolitul Nicolae Bălan; Pr. Iosif Trifa; Pr. Gheorghe Secaș; Pr. V. Stoicanea; Pr. Spiridon Câdea și Zosim Oancea; Pr. Vasile Coman (predicatori din Arhiepiscopia Sibiului); Episcopul Grigore Comșa al Aradului.

¹⁹ I Cor. XII, 29.

²⁰ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe - note și comentarii*, Sibiu 1991, p. 135; Can. 33 Trulan; 14 Sin. VII ec.; 15 Laodicea.

²¹ *Idem*.

²² Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1991, p. 313; *Mireanul* nu poate îndeplini lucrarea de predicator sau catehet decât din încredințarea episcopului, ierarhul fiind responsabil pentru corectitudinea învățăturii propovăduite în eparhia sa.

²³ În canonul prezent ca și în alte canoane apostolice (5, 29, 51, 57), pedeapsa afurisirii (αφαίρεω, αφαίρεν) nu are sensul de excomunicare, ci acela de

suspendare din slujbă. Excomunicarea propriu-zisă și anatema nu se pot aplica decât după caterisirea prealabilă a celor în cauză (καθαιρεω -lipsirea de starea clericală).

²⁴ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p.36.

²⁵ Unii preoți, fără să conștientizeze responsabilitatea sacerdotală ce o au, îi privează, îi lipsesc pe credincioși de catehizare și de cele mai elementare învățături de credință creștin-ortodoxe.

²⁶ Citirea Cazaniei, fără implicarea personală a preotului prin predică, el deținând funcțiunea de a învăța, nu are aceleași efecte și nu creează aceleași dispoziții interioare, moralizatoare și binefăcătoare asupra credincioșilor, care trebuie nu numai să teoretizeze adevărul divin (în sens intelectualist, raționalist, fără coborârea minții în inimă), dar să-l și pună în practică în viața socială cotidiană. Sfântul Atanasie (+373) spune: *“Creștinismul nu se predă prin dovedirea raționamentelor; ci prin credință și prin cugetarea religioasă unită cu evlavia”* (Către Serapion, Epistola I, 20), iar evlavia privește tocmai relația dintre doctrina Bisericii și viața spirituală, morală și socială a credincioșilor (Evr. XII, 28).

²⁷ Sfântul Apostol Pavel se adresează ucenicului său iubit Timotei cu cuvintele: *“Nu fi nepăsător de darul care este întru tine, ce ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor preoției”* (I Tim. IV, 14); *“Te îndemn să ții aprins darul lui Dumnezeu care este întru tine prin punerea mâinilor mele”* (II Tim. I, 6), iar clericilor din Efes, adunați în Milet, le spune: *“Luați aminte de voi și de toată turma întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu sângele Său”* (Fapte XX, 28).

²⁸ † Anatomie, *Preotul în biserică, în lume și acasă*, apud Diac. P. I. David, *Invasia sectelor*, vol. III, Editura “Europolis”, Constanța 2000, p. 85.

²⁹ Iulian Mihai Constantinescu, *Conceptul creștin de educație - idealul românilor de pretutindeni*, în “Analele Universității din Craiova”, seria Teologie, V, (2000), nr. 6, Editura Universitaria Craiova, p. 137 (Studiu susținut la Simpozionul internațional, cu aceeași temă, desfășurat la Chișinău în data de 13 mai 2000).

³⁰ *Idem*, *Educația religioasă la anumite vârste (preadolescență, adolescență)*, în “Analele Universității din Craiova”, seria Teologie, V, (1999), nr. 5, Editura Universitaria Craiova, p. 205 (Studiu publicat cu avizul D-nei Lect. Univ. Dr. Irina Maciuc de la catedra de psiho-pedagogie - formarea și perfecționarea cadrelor didactice a Universității din Craiova).

³¹ Diac. P. I. David, *Invasia sectelor*, vol. I, Editura “Crist-1”, București 1997, p. 475.

³² Jean Delumeau, *Le christianisme, va-t-il mourir?* Paris, Hachette, 1977, p. 20; Asist. Diac. Ene Braniște, *Participarea la liturghie și metodele pentru*

realizarea ei, în “Studii Teologice”, (1949), nr. 7-8, p. 567.

³³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura “România Creștină”, București 1999, p. 15.

³⁴ Iulian Mihai Constantinescu, *Educația religioasă la anumite vârste...* p. 211; *Ibidem, Rolul educativ al Bisericii în societatea contemporană românească*, studiu în curs de apariție în rev. “Mitropolia Olteniei”.

³⁵ Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin s-a adresat cadrelor didactice din învățământul teologic: “Să fiți pregătitori ai clerului nostru prin stăruință, prin viața pe care o trăiți în școli. Să fiți exemplu permanent pentru elevi (și studenți) de cinste, corectitudine, dragoste profundă de Patrie, trăire creștinească. Să fiți potrivit învățăturii sfinte. Nu poate fi profesor cel care nu trăiește învățătura și nici cel care nu propovăduiește viața pe care trebuie să o propovăduiască. Fiți la înălțimea vremurilor noi, la înălțimea chemării Bisericii și a poporului”, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1984, p. 59.

³⁶ Unii dintre profesori au schimbat “socialismul” științific cu Biblia, alții au trecut de la “materialismul” dialectic și istorie la filocalie fără ca sufletul lor să se fi transformat (Diac. P. I. David).

³⁷ Pr. Lect. Dr. Ioan L. Băjău, *op. cit.*, p. 83. Teoria presupune subiect care gândește și care își formează o concepție proprie. Învățătura presupune un obiect superior celui ce-l învață pe altul, o disciplină căreia dascălul este obligat să i se supună. Și aceasta înseamnă a învăța, adică a preda în continuare ceea ce ai primit.

³⁸ “*Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor*” (Matei V, 3).

³⁹ Este o cumplită monstruozitate să vezi în Univers aștri fără lumină, care trebuie să lumineze. La fel de cumplit este și pentru un preot care nu poate să lumineze, deși aceasta este îndatorirea lui. (Sfântul Ioan Gură de Aur).

⁴⁰ Pr. Lect. Dr. Ioan L. Băjău, *op. cit.*, p. 76-80.

⁴¹ Diac. P. I. David, *Inviaza sectelor...*, vol. I, p. 454.

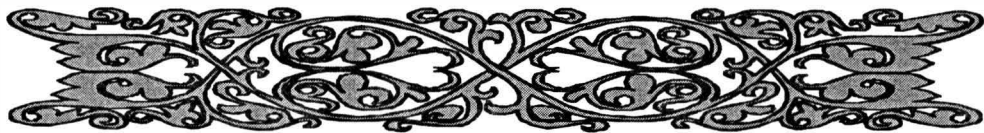
⁴² Daniele Hervieu-Leger, *Vers un nouveau christianisme?* Paris, Edition du Cerf, 1987, p. 7; Prof. I. G. Savin, *Creștinismul și cultura*, în “Biserica Ortodoxă Română”, (1943), nr. 10-12, p. 487-516.

⁴³ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964; Cultele neoprotestante de astăzi în acord cu vechiul protestantism, fac deosebire între sacerdotium (preoție) și ministerium (slujire preoțească), considerând că *sacerdotium* aparține de drept divin (jure divino) tuturor credincioșilor, iar *ministerium* este numai de drept uman (jure humano) - “Suprimarea ierarhiei a depozat lumea protestantă de darurile Cincizecimii...” (S.Bulgakov, *Ortodoxia*).

⁴⁴ *Taci tu, să vorbească faptele tale... De nu ai fapte să nu vorbești despre virtuți... Altul e cuvântul faptei și altul cuvântul cel frumos...*” (Sfântul Isaac Sirul, *“Filocalia...”*, vol. 10).

⁴⁵ Pr. Lector Dr. Nicolae Dură, *Propovăduirea și Sfintele Taine*, (Teză de doctorat în Teologie, susținută sub conducerea științifică a P. C. Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998, p. 164.





CREDINȚĂ ȘI MĂRTURISIRE

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE OM LA SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

Operele *Sfântului Ioan Gură de Aur*, prin anumite reflexii nicicum exhaustive, dezvăluie o învățătura despre om, luminoasă și extrem de actuală. „Biserica soarbe puteri binefăcătoare din omiliile, tratatele, scrisorile și liturghia sa, precum și din capitolele de frumusețe îngerească ale vieții sale. Este în aceste izvoare atâta viață, atitudine și puritate duhovnicească, este atâta apel la inima omenească pentru a și le însuși, atâta mângâiere pentru toate sufletele și în toate situațiile, încât nu se poate concepe viața bisericească și creștină fără *Sfântul Ioan Gură de Aur*. Lucrul se explică prin aceea că nimeni n-a trăit mai curat și mai din plin ca el, adevărurile evanghelice. Inima lui de apostol zelos nu putea să nu proiecteze în afară profilul luminos al acestor adevăruri pe care le voia *întrupate în fiecare om*. Scopul cel mare în jurul căruia el a conceput neîncetatele sale eforturi a fost transformarea fiecărui om într-un Hristos”¹.

Antropologia sa este cu precădere morală, fundamentată biblic și tocmai prin aceasta – eficiență și transformatoare de viață în Hristos. „Puțini sunt Părinții Bisericii care să fi consacrat *problemei omului* atâtea gânduri, frământări și soluții ca autorul nostru. El e obsedat de problema omului până într-atât, încât se poate spune că n-a scris o singură pagină în care să nu fi dezbătut sau să nu fi atins într-un fel sau altul această problemă. *Sfântul Ioan* este, în linii mari, unul din cei mai mari antropologi patristici, fără să fie un doctrinar propriu-zis, în genul *Sfântului Grigorie de Nyssa*.

El este un *antropolog practic, realist*. Nu-l interesează omul abstract, obiect de teorii filozofice, ci omul aievea, trăitor în carne și oase, membru al societății, element viu și activ în care, o dată cu sângele, pulsează roiul instinctelor, al frământărilor, al năzuințelor, al înălțărilor și pogorământelor. Concepția despre om a autorului nostru exprimă preocuparea creștinismului *secolului al IV-lea*

de a crea și de a impune stilul unei vieți autentice creștine; ea contribuie în același timp la orientarea și definirea unei asemenea vieți”².

Așa cum se va observa din referințele asupra învățaturii despre om a *Sfântului Ioan Gură de Aur*, aceasta demonstrează deasemenea actualitatea sa deosebită în înțelegerea corectă a sensului existenței umane, în comuniunea cu Dumnezeu.

1. Chip și asemănare

Sfântul Ioan nu pornește în a defini noțiunea de „chip”, înainte de a o fundamenta trinitar și de a preciza că biblicul „să facem” (Fac. I, 26), exprimă clar și identitatea de ființă între persoanele Sfintei Treimi.

„Căci Dumnezeu-Tatăl n-a spus poruncitor: „Fă, ca unui inferior sau ca unui mai mic după ființă, ci ca unuia care este de aceeași cinste”³.

Ca și Sfântul Vasile, el exclude orice antropomorfism din Dumnezeu (Arhetipul), și, implicit, din noțiunea de chip, cu referire expresă la unii eretici care nu înțelegeau semnificațiile expresiei biblice „după chipul Nostru” (Fac. I, 26). Cu intransigența-i cunoscută, el învață: „la auzul acestor cuvinte se năpustesc alți eretici care pângăresc dogmele Bisericii și zic: „Iată a spus: După chipul Nostru”. Și vor să spună că Dumnezeu are chip de om. Dar cea mai mare nebunie este să cobori la chip omenesc pe Cel fără de formă, fără de chip, neschimbător și să dai Celui fără de trup forme și mădulare”⁴. Această precizare care evidențiază înțelegerea transcendentă și personalistă a chipului este extrem de importantă pentru gândirea ortodoxă care accentuează în multitudinea caracteristicilor chipului pe aceea a *calității de persoană* ce împrăziată natura (ființa) după modelul trinitar al Arhetipului.

Omul, ca „chip al lui Dumnezeu” este, în același timp, persoana și natura (prosoyon kai physis) sau, mai exact, *persoana care face concretă și relevă natura* pentru că este Chip al Fiului care reprezintă un ipostat personal distinct al ființei unice și indivizibile, comună Tatălui, Fiului și Sfântului Duh.

Astfel, „omul este caracterizat în mod fundamental de misterul iubirii care împinge din interior persoanele spre o comuniune naturală; existență personală conștientă în timp: *unitate psiho-somatică* indisolubilă cu profunzime psihică incomensurabilă; liber, stăpân, creator, rațional, știutor, etc. – sunt atributele ce relevă în mod realist, conștiința adevărată a omului”⁵.

Ca și *Sfântul Vasile*, *Sfântul Ioan* stabilește noțiunea de „chip” în primul

rând, în capacitatea omului de a *stăpâni* creația: „deci prin cuvântul „chip“ trebuie înțeles stăpânire și nimic altceva, că Dumnezeu l-a creat pe om ca să fie stăpân peste toate cele de pe pământ; și nimic nu e pe pământ mai mare decât el, ci toate sunt sub stăpânirea lui”⁶.

Foarte atent la ortodoxia învățaturii, el delimitează dintru început distincția dintre Necreat și Creat, precum și corelativitatea dintre „chip” și „asemănare” în înțelegerea chipului: „Ați aflat... ce înțeles are cuvântul „chip“, că el nu înseamnă asemănarea omului cu Dumnezeu după ființă, ci asemănarea cu El în ce privește stăpânirea”⁷.

Se cuvine precizat de la început ca autorul nostru nu limitează chipul la capacitatea omului de „a stăpâni”. Chipul cuprinde o seamă de alte bunuri spirituale ce-l disting pe om de tot restul creației: „Sufletul tău, zice *Sfântul Ioan*, are și rațiune, are în el frică de Dumnezeu și mult ajutor în multe privințe”⁸.

Dacă *Sfântul Ioan* ar fi rezumat „chipul” doar la capacitatea „de a stăpâni”, cum s-ar explica „ajutorul în multe privințe”, și, în mod special, faptul că, din pricina neascultării, omul primordial pierde, nu în sensul unei dispariții totale, aceasta putere. „Când omul a pierdut îndrăznirea din pricina neascultării, i s-a tăiat și stăpânirea... Deci Dumnezeu, purtându-ne de grijă și îngrijindu-se de noi, ne-a luat această stăpânire”⁹.

Coordonatele chipului sunt, prin urmare, de natură spirituală în reciprocitate cu materialitatea omului. Înainte de toate, *Sfântul Ioan* învață că: „iubirea de oameni a lui Dumnezeu a voit ca omul acesta făcut din pământ, să aibă suflet rațional, ca să fie astfel o ființă întreagă și desăvârșită”¹⁰.

Omul, ca „chip” al lui Dumnezeu, înțeles ca „ființă întreagă și desăvârșită”, reflectă calitatea ce „chip” într-o varietate de daruri și puteri. Omul, încă de la creație, posedă *conștiință*. „Chiar de la început de când a făcut pe om, Stăpânul Cel iubitor de oameni a pus în om *conștiință*, acuzator nelipsit din om, care nu poate greși, nici nu poate fi înșelat”¹¹. Și în alte împrejurări *Sfântul Ioan* se întreabă: „ce este chipul?” și, răspunzând, adaugă definițiilor anterioare și alte coordonate de factură morală: „Dumnezeu este drept. Deci, dacă facem dreptate... dacă suntem iubitori de oameni, milostivi, suntem chip al lui Dumnezeu”¹². Asemenea Părinților anteriori, *Sfântul Ioan* învață că dacă Hristos este Chipul lui Dumnezeu și omul – Chipul lui Hristos, omul este Chip al Chipului¹³.

Sfântul Ioan așează printre însușirile chipului și *sufletul nemuritor*. „Tot așa a voit Dumnezeu, ca această ființă cugetătoare pe care a creat-o să aibă

stăpânire peste toate cele văzute. De asemenea i-a dăruit și suflet, vrând să fie nemuritor”¹⁴.

Dacă în noțiunea de „chip” ponderea o reprezintă facultățile spirituale ale omului, aceasta nu înseamnă că trupul este exclus din calitatea de „chip”. *Sfântul Ioan* învață că „chipul” cuprinde întreaga ființă umană prin perihoreza psihosomatică ce caracterizează omul, afirmând că numai omul – spre deosebire chiar de îngeri, ființe spirituale, este „după chipul” lui Dumnezeu. Fiind „după chipul Fiului” care se înomenește, omul este cinstit mai mult decât îngerii. „De ce deci îngerul nu este numit fiu, sau chip al lui Dumnezeu, ci doar omul? – De ce? Pentru că înălțimea naturii îngerești ar fi expus pe mulți oameni la greșeli grave. Aici, dimpotrivă, decăderea, lipsirea demnității naturii umane îndepărtează orice astfel de pericol și nu permite cui ar vrea să-și închipuie ceva de neasemănat și să abuzeze de astfel de expresii. De aceea Scriptura nu ezită să atribuie celei mai umile naturi, ceea ce este onorabil și nu o face pentru cea mai elevată. Apostolul spune: „Chipul Dumnezeului Celui nevăzut”. Dacă Dumnezeu este nevăzut, Chipul acestui Dumnezeu trebuie să fie la fel, fără de care acesta nu ar fi chipul său. Un chip, în fine, așa cum chipul trebuie să fie la fel, fără de care aceasta nu ar fi chipul său. Un chip, în fine, așa cum chipul trebuie să fie, chiar pentru noi, de o asemănare perfectă și în ce privește configurația și în ce privește asemănarea. Numai că în acest caz, aceasta nu poate să se întâlnească: arta omenească este adesea imperfectă, sau, mai degrabă, este întotdeauna, dacă priviți de aproape. Dar îndată ce e vorba despre Dumnezeu, el nici nu poate să se înșele, nici să comită vreo imperfecțiune. Or, dacă Fiul este o creatură, cum ar fi El chipul celui pe care l-a creat? Un cal nu ar ști să fie chipul unui om. Dacă chipul nevăzutului nu exprimă perfectă sa asemănare, de ce nu ar fi și îngerii chip? Căci ei sunt nevăzuți încă și se văd pe ei înșiși. Sufletul este, de asemenea, invizibil; fiind invizibil, el este într-un anume fel chipul lui Dumnezeu, însă nu cum este Fiul, „primul născut dintre toate”¹⁵.

Textul menționat este de o relevanță importantă în privința cuprinderii omului întreg în calitatea de „chip”, subliniind printr-o gândire teologică remarcabilă faptul că omul, prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, își probează – spre deosebire de îngeri, calitatea de chip al lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan este foarte clar în privința corelativității dintre chip și asemănare. De aceea el nici nu vorbește prea mult despre chip, în mod distinct ci, în majoritatea cazurilor, în relație directă cu asemănarea. Coordonatele chipului nu pot fi epuizate în definiții. *Sfântul Ioan* enumera unele dintre ele. Câtă

înțelepciune trebuie să fi primit omul în calitate de „chip”, încât primul om a putut da nume – și încă nume proprii, fiecărei specii de animale. „Așadar, când te gândești la înțelepciunea atât de mare a acestei ființe, și ramai uimit de puterea Creatorului! Dacă frumusețea cea nevăzută a cerului te face, pe tine, spectator cu judecata sănătoasă, să înalți slava Creatorului, apoi cu mult mai mult aceasta ființa cugetătoare, *omul*, te va face să lauzi neconținut pe Creator și să înalți, după putere, slava Stăpânului, când te gândești la propria făptură; la covârșitoarea cinste data ție de Creator, la mărețele daruri și la nespusele Lui binefaceri”¹⁶, conținute în calitatea de „chip”.

În definirea omului ca „chip”, eforturile rațiunii naturale se împletesc cu acelea ale credinței și harului. „Omul hisostomic este o sinteza de natură și supra-natură. Sfântul Ioan subliniază uneori cu elogii rezultatele filozofiei naturale: evitarea superfluului, mulțumirea cu necesarul, stăpânirea de sine, răbdarea, liniștea sufletească, rezolvarea tuturor situațiilor pe calea rațiunii; dar el critica pe filozofii naturali sau păgâni, pentru patima slavei deșarte și pentru lipsa generală de acord între teoriile și viața lor. Filozoful creștin care îmbină în el înțelepciunea naturii cu aceea a credinței și a harului, urmărește atingerea stării de puritate îngerească, de redobândire integrală a chipului lui Dumnezeu”¹⁷.

Redobândirea integrală a chipului înseamnă, de fapt, parcurgerea drumului de la chip la asemănare.

În reciprocitate cu noțiunea de „chip”, *Sfântul Ioan* definește pentru început și *asemănarea*: „După cum cuvântul chip înseamnă stăpânire, tot așa cuvântul asemănare înseamnă că noi să ajungem – atât cât ne stă în puterea noastră omenească – asemenea lui Dumnezeu; să ne asemănăm adică lui Dumnezeu în ceea ce privește bunătatea, blândețea, virtutea, precum zice și Hristos: „Fiți asemenea Tatălui vostru Celui din ceruri” (Mt. V, 45). După cum pe acest pământ larg și încăpător sunt unele animale blânde iar altele sălbatice, tot astfel și pe latul sufletului nostru sunt gânduri nesocotite și dobitocești, sălbatice și pline de cruzime. Pe acestea dar trebuie să le ținem în frâu, să le supunem și să le dam în stăpânirea rațiunii”¹⁸.

Dobândirea asemănării se realizează prin curățirea de patimi, prin puterea rațiunii. Lucrul acesta este posibil pentru că l-au împlinit sfinții, oameni ca și noi, dar care au pășit la asemănarea cu Dumnezeu. În acest sens, Arhiepiscopul Constantinopolului îndeamnă: „fiecare dintre voi deci, să se sânguiască roguvă, măcar de acum înainte, dacă n-a făcut-o pana acum, să taie din suflet, folosind, ca un cuțit duhovnicesc, gândul cel binecredincios, să taie păcatul care-l supără

mai mult decât celelalte, ca să scape de patimă. Ne-a dat Dumnezeu destulă minte, în stare – dacă vrem să deschidem puțin ochii – să ne facă biruitori asupra patimilor ce se nasc în noi. De asta harul Duhului ne-a lăsat în scris dumnezeieștile Scripturi viața și traiul tuturor sfinților, ca să vedem că ei, de aceeași fire cu noi, au săvârșit toate virtuțile și ca să nu ne mai trândăvim în îndeplinirea lor”¹⁹.

Efortul continuu în această direcție, după exemplul Sfinților, duce la asemănarea cu Dumnezeu, care va avea ca rezultat – îndumnezeirea. Culmea celei mai înalte virtuți este asemănarea cu Dumnezeu, „pe cât cu puțință”. Aceasta se obține, cum am văzut, imitând pe Hristos; iar a imita pe Hristos înseamnă a trai în dragoste și a face să lucreze dragostea, căci „Dumnezeu este dragoste”²⁰. Asemănarea cu Dumnezeu prin dragoste este cea mai însemnată particularitate a moralei creștine²¹. Aceasta este cea mai exactă definiție a creștinismului, împlinirea „Legii și a Proorocilor”²². Dar *Sfântul Ioan* distinge Legea iudaică atât de legea păcatului cât și de Legea Duhului, numind-o „duhovnicească” (Rom. VII, 14). „Lege a Duhului numește aici... pe Duhul – explică *Sfântul Ioan* – fiindcă, așa cum numește lege a păcatului, păcatul, așa numește lege a Duhului pe Duhul. Măcar că, chiar și Legea lui Moise a numit-o așa, zicând: „că știm că legea este duhovnicească”. Deci care este diferența? Multă și infinită pentru că aceea este duhovnicească iar această lege a Duhului... una a fost data numai de Duhul, aceasta a dat din belșug chiar și pe Duhul celor ce o primesc”²³.

Pentru dobândirea asemănării, omul slobozit de patimi, prin dragoste, se înalță până la cele mai alese stări²⁴.

Face aceasta, cu răbdare și înțelepciune, pornind de la cele mai ușoare spre cele mai grele, așa precum unuia care vrea să vadă palatul împărătesc i se arata mai întâi exteriorul și apoi interiorul²⁵. Mai toate virtuțile celelalte: postul, înfrânarea, privegherea, sunt însoțite de suferințe. Numai dragostea nu are nici o suferință. Ca o albină harnică adună de peste tot nectarul celor mai bune și-l strânge în sufletul celui ce iubește. Dragostea este creatorul virtuții. Ea dă omului puțința să trăiască pe pământ ca-n cer, tihnit, cu fruntea împodobită cu mii de cununi. Nici invidia, nici mania, nici răutatea nici trufia, nici plăcerile vinovate nu tulbură sufletul său. După cum nu și-ar face lui însuși nici un rău, tot așa nu va face nici aproapelui său²⁶.

Virtuțile în general, deci și dragostea, au și obstacole, care pot veni de pretutindeni. Acestea însă trebuie să o facă și mai strălucitoare²⁷. Așa cum sacii de nisip cu care fac exerciții, atleții, le dezvolta acestora puterea mușchilor, așa

cum stejarii bătuți de furtuni își adâncesc mai mult rădăcinile în pământ²⁸, tot așa dragostea împletită cu celelalte virtuți trebuie să fie neclintită în dobândirea asemănării.

În această înțelegere, omul își probează ontologia ființei sale. „L-ai făcut asemenea Ție atât cât omul poate să îi semene lui Dumnezeu”. „Să facem omul după chipul și asemănarea noastră” (Fac. I, 26) înseamnă: ceea ce Dumnezeu este în cer, suntem noi pe pământ. Nimeni nu este mai presus de Dumnezeu în cer, nici unul nu este egal în putere cu omul pe pământ²⁹ însă prin puterea lui Dumnezeu „de a stăpâni”.

Adevărata „stăpânire”, omul trebuie să o realizeze, cum am văzut, prin iubire de Dumnezeu, de semeni, de creație. Pentru că iubirea, ca „plinire a Legii” (Rom. XIII,13) depășește hotarele Legii, ea conduce pe om în spațiul libertății unde nu exista nici o îngrădire și nici o limită, afară de însuși conținutul libertății. Libertatea iarăși care, ca acord personal deplin al oamenilor cu Dumnezeu este opusul independenței individuale, are ca și conținut al ei tocmai iubirea și funcționează ca iubire.

Libertatea și iubirea sunt funcții și stări ale omului care au același conținut. Iubirea este libertatea³⁰. De aceea, libertatea lupta dar privește cu iubire Legea³¹.

În gândirea *Sfântului Ioan*, asemănarea este aproape sinonimă cu desăvârșirea. În raportul dintre chip și asemănare, după concepția *Sfântului Ioan*, omul, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este „expresia celei mai înalte valori care exista în lume. Valoarea omului se manifesta prin forța considerabilă a minții sale, prin suveranitatea necontestată pe care liberul său arbitru i-o acorda asupra întregii lumi, prin efortul virtuților sale, îndeosebi al dragostei de a ajunge la asemănarea cu *Dumnezeu*. Omul este cea mai minunată podoabă a lumii și nimeni nu-i poate uzurpa locul pe care i l-a asigurat Creatorul. Concepția aceasta despre om este de perfect acord, în liniile mari și în concluzii, cu cel mai înaintat umanism al zilelor noastre³². Pentru aceasta, în cele ce urmează, vom prezenta concepția despre om, ca o coroană a Creației, a *Sfântului Ioan Hristostom*.

2. Omul – coroană a creației

Fiind creat „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu, omul se bucura în mod firesc de o cinstire deosebită. Marele ierarh înfățișează o serie de argumente în susținerea acestui adevăr. *Ce este omul?* se întrebă el, „Cine este acesta care

are să fie creat, că Ziditorul are nevoie de atâta sfat și precauție pentru facerea lui? Să nu te miri dragul meu! Omul e mai de cinste decât toate ființele văzute, pentru el au fost zidite toate: cerul, pământul, marea, soarele, luna, stelele, târâtoarele, animalele și toate ființele necuvântătoare. Dacă omul e mai de cinste decât toate acestea, de ce a fost creat mai târziu? Pe drept cuvânt! După cum un stăpânitor pe punctul de a intra într-o cetate trebuie să fie precedat de garda și de toți ceilalți, pentru ca prin pregătirea palatului, conducătorul să intre în acesta, tot așa și acum. Cel ce avea să așeze pe om ca stăpân peste toți cei de pe pământ, a zidit mai înainte toată această podoabă și apoi a creat pe om, care avea să stăpânească, arătându-ne prin însăși faptul acesta cât e de cinstită aceasta ființă³³. Și încă „ființa cea mai de preț de pe pământ”³⁴.

Încă de la creație, omul primește „noblețea și rangul cel mai mare prin suflarea de viață a lui Dumnezeu. „Gândește-te la rangul creației omului! Gândește-te ce era cel plâsmuit înainte de a sufla Stăpânul în fata lui, înainte de a avea în el suflarea aceea care i-a fost suflare de viața și a ajuns viu! Ce era omul? Un simplu corp neînsuflător, nelucrător și la nimic folositor. Ceea ce i-a dat totul și l-a ridicat la o atât de mare cinste, a fost suflarea aceea a lui Dumnezeu. Și ca să vezi aceasta nu numai din cele făcute atunci, ci și din cele ce se întâmplă acum, în fiecare zi, gândește-te la trupul din care a ieșit sufletul. Cât este de urât și de neplăcut”³⁵.

Sfântul Ioan descrie măreția omului, pornind de la starea sa din rai: „ai văzut ce viețuire lipsită de nevoi și de necazuri? Ai văzut ce viață minunată. Ca un înger trăia omul pe pământ; era îmbrăcat cu trup dar nu era supus nevoilor trupești. Ca un împărat, împodobit cu purpura și diadema, îmbrăcat în porfiră, așa se desfată omul în rai, având cu înlesnire totul din belșug”³⁶.

În această stare, omul purta un vestmânt „țesut de Dumnezeu”, haina lui psihosomatică era țesută din harul, lumina și slava lui Dumnezeu. „Era mai presus de toate cele trupești; n-avea nevoie nici de casă, nici de acoperiș, nici de haine; de nimic din toate acestea... că nici nu știau că erau goi, pentru că îi acoperea Slava cea nespūsă, care-i împodobește mai bine decât orice haină”³⁷ comentând acest text al *Sfântului Ioan*, P. Nellas spune: „e vorba de vestmântul „chipului lui Dumnezeu” în om, de natura umană dinainte de cădere, alcătuită cu suflarea lui Dumnezeu și construită deiform. În acel vestmânt strălucea „asemănarea cu Dumnezeu: pe care o constituiau nu o „figură exterioară” sau o „culoare” ci „nepățimirea”, fericirea”, „nesticăciunea”, caracteristici în care se contempla frumusețea dumnezeiască”³⁸.

În starea primordială, omul era într-un dialog de iubire cu Dumnezeu: „La început, când a făcut Dumnezeu pe om, Dumnezeu vorbea cu oamenii, atât cât era cu putință oamenilor să-Laudă”³⁹. Avea însă și responsabilitatea sa, înzestrat fiind cu voie liberă, din bunătatea lui Dumnezeu. „Atâtea și atâtea binefaceri a făcut Dumnezeu omului pe care l-a creat! Mai întâi l-a adus din neființă în ființă; apoi l-a învrednicit de i-a făcut trup din țărână, apoi, ceea ce este mai însemnat, prin suflare, i-a dăruit suflet; apoi a poruncit să se facă raiul și a rânduit ca omul să locuiască acolo după aceasta, iarăși, ca un tată iubitor, îi dă omului, ca să nu alunece, ca unui copil tânăr care se bucura de toate libertățile și înlesnirile, și o mică și neînsemnată grijă: îi poruncește Stăpânul Dumnezeu lui Adam să lucreze și să păzească raiul ca, împreună cu desfătarea mare pe care o avea, împreună cu multă libertate și tihnă, să aibă și aceste două mici griji care să-l împiedice să meargă mai departe, spre rău”⁴⁰.

Elogiind darurile pe care le-a primit omul în stare paradisiacă, Sfântul Ioan precizează și vina omului, prin reaua întrebuițare a voinței. „Dumnezeu i-a dăruit omului dintru început, viața îngerească, l-a umplut de mii și mii de binefaceri și, pe lângă toate celelalte, l-a mai învrednicit și cu har profetic. V-am spus toate acestea ca atunci când veți vedea trândăvia omului după atâtea binefaceri să nu mai aruncați vina pe Dumnezeu ci să puneți totul în sarcina omului. El însuși a fost lui și pricina tuturor relelor, după cum veți afla mai târziu; el a fost pricina pierderii atâtor bunuri și a osândeii pe care a suferit-o din cauza neascultării”⁴¹.

Din mândria de a ajunge asemenea cu Creatorul, omul – prin neascultare, își agonisește osânda, căci: „nimic nu urăște Dumnezeu mai mult decât mândria. De aceea, de la început Dumnezeu a făcut totul ca să deștrăduieze din sufletul omului acest păcat. De aceea am ajuns muritori, înconjurați de lucruri neplăcute și dureri. De aceea suntem în osteneli, în sudori. De aceea muncim neconținut și muncim din greu și cu chin. Din pricina mândriei a păcătuim cel dintâi om, nădăjduind să ajungă egal cu Dumnezeu, de aceea n-a mai avut ceea ce avea. Așa e mândria. Nu numai că nu adăuga nimic bun vieții noastre, dar ne ia și ceea ce avem. Smerenia, dimpotrivă, nu numai că nu ne ia și ceea ce avem dar ne și adăugă ceea ce nu avem”⁴².

Sfântul Ioan învață că și pedepsirea omului este tot un act de bunățate din partea lui Dumnezeu. „Dumnezeu a făcut la fel ca un stăpân iubitor de oameni și purtător de grijă... a osândit pe păcătos, dar cu orice chip vrea să-i facă osânda mai ușoară; l-a osândit la sudoare și osteneala continuă, dar a făcut ca

multe feluri de animale să-l ajute la munca lui... pe toate le-a făcut cu multă înțelepciune, cu multă purtare de grija, cu multă iubire de oameni”⁴³.

Prin neascultare, omul primește pedeapsa morții, dar tot din bunătate, Dumnezeu le-a făcut îmbrăcăminte din piele, „tot așa și iubitorul de oameni Dumnezeu, când a văzut că Adam și Eva s-au arătat nevrednici de îmbrăcăminte aceea frumoasă și strălucitoare care-i împodobește și-i făcea mai presus de orice nevoie trupească, i-a dezbrăcat de toată slava aceea și toată fericirea pe care o aveau înainte de a cădea în acea grozavă cădere; dar și-a arătat marea Lui milă față de ei și i-a miluit în căderea lor; și văzându-i acoperiți de multă rușine că nu știau ce să facă pentru a nu mai fi goi și urâți, le-a făcut *îmbrăcăminte din piele* și i-a îmbrăcat. Așa sunt meșteșugurile diavolului. Când diavolul a văzut că Adam și Eva îl ascultă, i-a doborât cu o scurtă plăcere și i-a coborât în adâncul păcatului; iar după ce i-a umplut de rușine și necinste, *i-a lăsat să zacă jos*. Jalnică priveliște tuturora! Dar Purtătorul de grijă al sufletelor noastre, văzându-i cu totul neputincioși, nici așa n-a îngăduit să-i treacă cu vederea, ci le face îmbrăcăminte și le arată, prin îmbrăcăminte cea sărăcăcioasă, ce îmbrăcăminte merită”⁴⁴. „Caracteristic în aceste pasaje este faptul că nu este vorba de moarte (thanatos) ci demortalitate (nekrotos), de o nouă stare în care se găsește omul, de o viață în moarte (mia en thanato zoe). Schimbarea este mare, reprezintă o răsturnare deplină a lucrurilor. Omul nu mai are, ca înainte, viața ca o caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datorită vieții care țâșnește în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea. Ceea ce există în principal, acum, este moartea; viața (zoe) s-a schimbat în supraviețuire (epibiōse)”⁴⁵.

De aceea, *Sfântul Ioan* conchide: „pentru că din cauza călcării, omul s-a supus pedepsei morții... le-a făcut haine din piele, învățându-ne să fugim de viața umedă și care se dizolvă”. Prin urmare „hainele de piele” „sunt vestmântul cu care omul înfruntă moartea. Putem să le înțelegem ca organizarea nouă a vieții omenești, ca niște metode noi, ca o altă haină, am spune, corespunzătoare și indispensabilă, pentru a înfruntă condițiile diferite în care s-a aflat după cădere, planeta noastră”.

Sfântul Ioan învață că astfel se arată marea minune a înțelepciunii, iubirii și puterii lui Dumnezeu. Diavolul îl ademenește pe om și-l prăbușește în prăpastia stricăciunii, unde îl ține legat împreună cu moartea. Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii și cauzei acesteia: păcatul; și pune capăt prin ea, atât stricăciunii cât și păcatului. Limitează în acest fel însuși răul și relativizează căderea. „Prin amândouă acestea (prin moarte și prin chin,

Dumnezeu) a suprimat căderea și a făcut ca mama lor să piară ucisă de copii ei”⁴⁸. Planul inițial al lui Dumnezeu privitor la viața veșnică și fericită în El, a omului, rămâne astfel neschimbat. *Din această pricină, moartea nu trebuie să ne înspăimânte.* „Să stăm, deci, cu vitejie, răsând de moarte”, spune *Sfântul Ioan*⁴⁹. Apare astfel și căsătoria, ca modalitate de înmulțire a neamului omenesc dar și mai important, ca model de comuniune personală dintre bărbat și femeie, după modelul persoanelor Sfintei Treimi. Iată după cum descrie *Sfântul Ioan* aceasta realitate existențială: „după ce nu a ascultat de Dumnezeu și s-a făcut pământ și țărână, omul a pierdut împreună cu acea petrecere fericită și frumusețea fecioriei. După ce, ajungând robiți, au desbrăcat această haină împărătească și au părăsit lumea cerească, au primit stricăciunea morții și blestemul și durerea și viața chinuită, atunci, o data cu acestea a fost introdusă și căsătoria. Vezi de unde și-a luat obârșia căsătoria, unde s-a arătat a fi necesar?... Fiindcă acolo unde este moarte, acolo e și căsătoria, iar acolo unde nu este aceea, nu urmează nici aceasta... Căci ce fel de căsătorie, spune-mi, a dat naștere lui Adam și ce fel de dureri Evei?... Miliarde și miliarde de îngeri liturgisesc lui Dumnezeu... și nici unul din ei nu a devenit înger ca urmare al altora, nici din nașteri nici din dureri sau zămislire. Deci cu atât mai mult i-a făcut pe oameni fără căsătorie... Dar și acum nu puterea căsătoriei alcătuiește neamul nostru, ci cuvântul Domnului, Cel care a zis de la început: „creșteți și va înmulțiți și umpleți pământul”. La întrebarea: cum se va fi înmulțit neamul omenesc, oare nu prin actele raționale ale lui Adam și Eva, *Sfântul Ioan* răspunde în mod caracteristic: „nu pot să zic nici așa nici altfel, pentru că Dumnezeu nu avea nevoie de căsătorie ca să înmulțească oamenii de pe pământ”⁵⁰. Iar interpretând locul din *Facere*: „și Adam a cunoscut-o pe Eva, femeia lui”, scrie: „ia aminte când a avut loc aceasta după neascultare, după căderea din paradis; atunci au început și cele ale împreunării. Căci înainte de neascultare, ei imitau o viața îngerească și nu era vorba de nici un fel de împreunare”⁵¹. De acum femeia lui Adam este numită și *considerată* Eva (viața).

Totuși în acest cerc vicios – plăcere-durere (hedone – odýne), intervine Dumnezeu, căci, după Noul Testament, căsătoria este „Taină mare” (Efes. V,32). Teologul *P. Nellas* explică în felul următor: „intervenind tocmai în acest cerc, Dumnezeu a introdus cu iubire de oameni plăcerea în scopul reproducerii speciei și astfel a limitat-o și îmblânzit-o și, mai cu seama, i-a dat posibilitatea depășirii ei, prefăcând-o din scop în mijloc. Și există efectiv exemple în care plăcerea este depășită, cum este însoțirea fericită a lui Ioachim și a Anei, unde copilul lor

nu a fost un copil al plăcerii ci al rugăciunii”⁵².

Nu trebuie înțeleas că *Sfântul Hrisostom* era împotriva căsătoriei. Lucrare a iubirii de sine (philavtia), plăcerea trebuie depășită în căsătorie, pentru că, în cazurile în care iubirea de sine cedează locul iubirii agapice, să se transfigureze în plăcere și bucurie spirituală. *Sfântul Ioan* întreabă în acest sens dar și explică: „Ai femeie, ai copii, ce egalează această plăcere?... Căci ce este mai dulce decât pruncii, spune-mi, ce e mai dulce decât pruncii și femeia, dacă vrei să trăiești cuviincios”⁵³.

Prin aceeași mișcare iubitoare de oameni, Dumnezeu a moderat și durerea pe care o creează stricăciunea și moartea din momentul nașterii copiilor este „cea mai mare mângâiere în fata morții”⁵⁴. Pentru că într-adevar, „moartea este un rău inexorabil”⁵⁵, dar *Sfântul Ioan* adaugă: „nașterea de moștenitori a fost pentru ei cea mai mare mângâiere pentru pierderea nemurii. De aceea și iubitorul de oameni, Dumnezeu, îndată, chiar de la început, le-a ușurat greutatea pedepsei, a smuls masca înfricoșătoare a morții, dăruindu-le celor dintâi oameni, urmași. S-ar putea spune că prin asta Dumnezeu a schițat o imagine a învierii, rânduind ca în locul celor morți să se ridice alții”⁵⁶.

Iată de ce *Sfântul Ioan* a fost caracterizat cu o expresie cuprinzătoare: „apărător al căsătoriei și apostol al fecioriei”⁵⁷.

Am observat deja că în concepția *Sfântului Ioan*, chiar și în starea naturii căzute, omul rămâne totuși o coroană a creației, prin „pogorământul” lui Dumnezeu, în marea sa iubire de oameni. Ca nimeni altul, el nu conține să ilustreze scopul vieții umane și încrederea în realizarea lui cu ajutorul lui Dumnezeu; omul este iubit de Dumnezeu și în mărire și în smerenie.

În cele ce urmează vom puncta învățătura sa, din care reiese prin ce este omul mare cu adevărat. Spre a deveni un astfel de om învață neobosit marele ahripastor, ca un bun cunoscător al vieții omenești cu luminile și cu umbrele ei. Spunând că „păcatul face pe om nevrednic și de numele de om”⁵⁸, *Sfântul Ioan* învață, comentând textul din Facere VI, 12: „pentru că orice trup își stricase calea lui pe pământ”, *că omul adevărat este cel duhovnicesc*, prin antiteză cu omul trupesc. „Nici acum nu i-a învrednicit cu numele de om, ci prin cuvântul „trup”, vrea să ne arate că nu despre pământ este vorba ci despre oameni îmbrăcați în trup, care se istovesc pe ei înșiși *în faptele pământești*. Că are obiceiul Sfânta Scriptura, așa precum de multe ori am spus dragostei voastre, să numească „trup” pe cei cu gânduri trupești, pe cei care nu gândesc nimic înalt, precum spune și fericitul Pavel: „și cei ce sunt în trup nu pot să placă lui

Dumnezeu” (Rom VIII,8). Cel care grăiește cuvintele acestea nu era în trup? Dar Pavel nu vrea să spună că aceia care sunt în trup nu pot plăcea lui Dumnezeu, ci cei care nu spun o vorbă de virtute, cei care gândesc cele trupești, cei care sunt subjuogați de plăcerile trupului și nu se îngrijesc deloc de sufletul netruesc și spiritual⁵⁹.

Învățând despre biblicul Noe, *Sfântul Ioan* îl dă ca exemplu de virtute pe acesta și în același timp atenționează pe orice creștin că adevărata virtute este incompatibilă cu prețuirea din partea oamenilor. „Știind dar Stăpânul că este cu neputință ca omul, care face fapte de virtute și care așteaptă lauda numai de la El, să fie lăudat de toată lumea și vorbit de bine, de aceea îi nefericește pe cei care părăsesc calea virtuții de dragul laudelor tuturor oamenilor. Când ești lăudat de toată lumea, faci dovada deplină că nu pui mare preț pe virtute. Cum poate fi lăudat de toată lumea omul virtuos când el caută să smulgă pe cei nevinovați din mâna celor răi, pe cei asupriți din gheara celor ce vor să le facă rău? Și iarăși, dacă vrea să îndrepte pe cei păcătoși și să laude pe cei ce fac fapte de virtute, nu e firesc ca pe unii să-i laude, iar pe alții să-i țină de rău?... Cum, dar, să merite să fie lăudat și admirat dreptul acesta (dreptul Noe), când el a săvârșit, deplin, cu mult înainte, *învățat fiind de legea pusă în firea lui*, ceea ce a poruncit Hristos la venirea Lui, când el, disprețuind lauda de la oameni, caută prin faptele sale virtuozose să afle har de la Dumnezeu?”⁶⁰.

Omul cu adevărat virtuos nu așteaptă laudă de la oameni, ci caută să placă lui Dumnezeu. „Căci n-avem nici un folos nici de postim, nici de ne rugam, nici de facem milostenie, nici de săvârșim vreo altă faptă bună, dacă nu o facem numai pentru Acela Care știe și cele tainice și cele ce se află în adâncul cugetului nostru. Dacă aștepti, omule, răsplată de la Acela, pentru ce mai vrei să fi lăudat de oameni? De multe ori oamenii nu ne laudă ci ne pismuiesc. Sunt unii așa de răi că întorc pe dos și faptele cele bune făcute de noi... Ochiului celui neadormit nu-i este tănuțită nici una din faptele noastre... să nu disprețuim dar, mântuirea noastră. *Nimic nu este egal virtuții, iubitul!*”⁶¹.

Neacceptarea laudelor de la oameni conduce la un alt atribut prin care omul, în gândirea *Sfântului Ioan*, este, cu adevărat, mare. Omul trebuie să fie smerit. În nenumărate rânduri, marele arhipăstor învață aceasta. Iată ce spune el în *Omilia a IV-a a la Ozia*: „Cu cât ești mai mare, cu atât trebuie să te umilești, când atingi o înălțime, ai nevoie de un picior asigurat, ca să nu cazi. Iată de ce Domnul nostru spune: când veți fi făcut totul să ziceți: slugi netrebnice suntem” (Lc. XVII, 10). De ce să te înfumurezi, atunci când ești om, înrudit cu pământul,

consubstanțial cu cenușa și să nu te gândești la schimbările ce se întâmplă în natura (firea) ta, în gândul tău, în hotărârile tale practice. Astăzi bogat, mâine sărac, astăzi sănătos, mâine bolnav, astăzi bucuros, mâine trist, astăzi în slava, mâine în rușine, astăzi în tinerețe, mâine în bătrânețe. Există lucruri omenești care să nu se schimbe? De ce te mândrești omule care ești fum și vanitate. Omul, în sfârșit, a fost asemănat cu vanitatea, pentru că zilele sale sunt ca fumul. Iarba s-a ofilit și floarea sa a căzut. Spun aceasta nu pentru că osândesc firea, ci pentru că nu aprob înfumurarea. Este mare lucru, în sfârșit, ca omul, o ființă așa de mare preț, să fie smerit.”⁶²

Precizând că astfel de reflecții asupra efemerității vieții pământești au influențat vizibil iconografia creștină, adăugăm un alt pasaj ce cultivă cumpătarea ca virtute a creștinului, fata de bucuriile trecătoare ale vieții: „nu-mi vorbiți despre frumusețea fetei, nici despre acest cap mândru, nici despre hainele voastre scumpe... vedeți unde ajung toate acestea. Vorbiți despre lucruri pe care ochii voștri le îmbrățișează; vă voi vorbi eu despre alte lucruri... a căror strălucire este mare în alt fel. Până atunci, nu vă lăsați înșelați niciodată de aceste aparente strălucitoare, ci considerați că toate acestea sunt chipul unui trup de noroi. De ce vă orbiți așa de ușor cu fantasmе? Trupurile noastre sunt noroi și praf, chiar înainte de a cădea în descompunere. Arătați-mi acest om atât de măreț, în mâinile bolii și pe patul ultimelor sale dureri. Ce a devenit mândria sa, fastul său, lingușeala servitorilor săi? Unde sunt bogățiile și bunurile sale? Un vânt s-a ridicat și cu suflarea sa arzătoare a uscat totul.”⁶³

Omul este înzestrat de Dumnezeu cu înțelepciune, cu rațiune, dar aceasta trebuie luminată de harul Sfântului Duh, de credința lucrătoare prin iubire. Spre o astfel de înțelepciune și de rațiune îndeamnă *Sfântul Ioan*. Omul trebuie să se folosească *de rațiune în înțelegerea teonomă a acesteia*, căci adevărata ei lumină vine de la Dumnezeu, Creatorul ei, că Rațiune supremă. „Dumnezeu ne-a dat rațiunea, pentru ca ea să ne învețe și să primească ajutorul Său, nu pentru ca ea să se convingă că își este suficientă sieși. Ochilor nu le lipsește sigur nici utilitatea, nici frumusețea, dar dacă ei încearcă să vadă afară lumina, nici frumusețea lor nu le va servi la nimic, nici chiar puterea lor vizuala, aceasta putând chiar să-i deterioreze. Tot astfel și sufletul este atins și se deteriorează, când pretinde că vede în afara Duhului”⁶⁴.

Textul menționat este extrem de semnificativ, în privința *combaterii conceptului de rațiune autonomă*, ce implică consecințe nefaste, incalculabile, asupra vieții spirituale a omului.

Sfântul Ioan este categoric în această privință. Rațiunea (mintea) fără lumina Duhului, e ca ochiul, fără lumina razelor solare. Mai amintim în acest sens cuvintele pe care el, atunci când comentează textul de la *Facere XLI, 15*, i le atribuie lui Iosif: ”N-ai auzit și de la mine, i-a spus Iosif, că nu-i cu puțință înțelepciunii omenești, să tâlcuiască visele? Nu-i ține de rău, dar, pe înțelepții tăi... Nici n-ar putea ei pricepe vreodată *ceea ce are nevoie de descoperirea de sus*”⁶⁵.

Este arhicunoscută atitudinea *Sfântului Ioan* față de superfluu și de lucrurile care prisosesc. Omul adevărat este cel care se dezlipește de robia bunurilor pământești. Atunci el este într-adevăr „lumina lumii și sarea pământului”.

„Putere are sarea – iar Hristos vrea ca aceia ce-L urmează, să fie ca sarea – că sarea se păstrează și pe ea, dar păstrează și alimentele, peste care se presară. Aceeași putere o are și lumina: se luminează și pe ea și luminează și pe alții. Deci, pentru că Hristos te-a pus printre oameni „sare” și „lumină”, fii de folos și celui ce șade în întuneric. Învață-l că nici mai înainte, când a luat, n-a luat cu forță; convinge-l că nu ți-a fost făcut răul. Dacă îi arăți că i-ai dăruit și nu te-a jefuit, vei fi mai respectat, mai prețuit. Prefă, dar, cu blândețea ta, păcatul lui, în dărnicia ta”⁶⁶.

Este aproape imposibil de cuprins profilul omului ca și coroană a creației, în multitudinea operelor sale și a râvnei neobosite a marelui ierarh, spre a face din omul creștin, un adevărat următor a lui Hristos.

În gama extrem de diversă și multitudinea culorilor ce trebuie să întregască un asemenea portret, *Sfântul Ioan* mai adaugă și *calitatea răbdării* în nădăjduirea bunurilor viitoare. „Dacă sunt cu puțință de suferit și ușoare valorile și mărire pentru marinari, luptele și rănile pentru ostași, furtunile și gerurile pentru agricultori, loviturile cele dureroase pentru cei ce se luptă cu pumnii, din pricina nădejzii unor răsplăți trecătoare și pieritoare, cu mult mai mult cel ce nădăjduiește cerul, bunătațile cele nespuse și răsplățile cele veșnice nu va simți nici unul din necazurile și din oboselile de aici”⁶⁷.

Care om merită prețuit cu adevărat și se învrednicește de acest nume, ne spune *Sfântul Ioan* în ultimele sale omilii la Corinteni, printr-o frumoasă antiteză morală: „Nu recunosc omul după hlamida sa, centura sa, pornirile violente pe care le face să izbucnească în casă, după teama care o răspândește; îl recunosc după înțelepciunea sufletului, atunci când triumfă asupra patimilor sale și se ține la adăpost de funestele sale atingeri, atunci când stăpânește asupra casei sale interioare, le ascultă pe cele ale sufletului și când nu se lasă antrenat de

judecăți false. Iată mai ales ce alcătuiește omul. Dacă el se dedă poftelor dezonorante, își consumă zilele în beție și desfătare devenind atunci mai moale decât ceara sub focul pasiunilor, cum aş putea să-i dau numele de om? Astfel, nu văd în el decât un prizonier nefericit, sclav nedemn, jucăria și prada viciului, o ființă degradată, un obiect de repulsie și dezgust incapabil de a purta o luptă. Nu știți că noi avem de susținut războiul, că trebuie să înaintăm nu împotriva oamenilor, semenii ai noștri, ci tocmai împotriva puterilor nevăzute, falangele demonilor, așa cum învață fericitul Pavel: „Noi nu avem de luptat împotriva trupului și sângelui, ci împotriva începătorilor și stăpânilor” (Efes. VI, 12) celui rău⁶⁸.

În *înțelegerea teonomă a omului*, pentru care Sfântul Ioan nu scapă nici un prilej să evidențieze „pogorământul” lui Dumnezeu față de acesta, omul este mare în Hristos și prin Hristos pe care să-L avem în permanență, model și ajutor. „Că Însuși El, Dumnezeu fiind, nu pentru vreo altă pricină a îmbrăcat trupul nostru și s-a făcut om pentru mântuirea neamului omenesc. Dar pentru ce spun că a luat trupul nostru și a îndurat toate cele omenești, când a primit și crucea, ca să ne slobozească de blestem pe noi, care eram supuși păcatului... Așadar dacă El, Dumnezeu fiind și având ființa aceea care este mai presus de înțelegere, a primit, din pricina iubirii Lui nespuse de oameni, toate acestea pentru noi și pentru mântuirea noastră, ce n-ar trebui să facem noi pentru semenii noștri, pentru mădularele noastre, ca să-i smulgem din gâtlejul diavolului și să-i ducem pe calea virtuții? Cu cât sufletul e mai bun decât trupul, cu atât au dreptul la mai mare răsplată cei care ajută pe cei nevoiași, cei care și prin sfaturi și prin neconțință învățătură aduc pe cei nepăsători și pe cei căzuți pe calea cea dreaptă, arătându-le urâtenia păcatului și marea frumusețe a virtuții celei după Dumnezeu”⁶⁹.

Măreția omului constă în ultimă instanță din însăși *alcătuirea sa*: „Spuneți-mi, nu suntem alcătuiți din două părți, *din suflet și trup*? Pentru ce nu avem atâta grijă de amândouă, ci de trup ne străduim să-i dăm tot felul de îngrijiri, dăm bani la doctori, îl căutăm cu multă grijă, îl îmbrăcăm cu haine luxoase, îl hrănim mai mult decât trebuie, vrem să fie mai mereu odihnit și să nu fie supărat de nici o boală, iar de se întâmplă să sufere puțin, facem totul ca să-l însănătoșim?... Când ai, deci, de trup atâta grijă, pentru care pricină disprețuiești atât de mult grija pe care trebuie s-o ai de suflet? Pentru ce nu-i dai hrana potrivită, adică învățătura Dumnezeieștilor Scripturi?”⁷⁰

Chiar dacă sufletul trebuie prețuit în primul rând, *Sfântul Ioan* nu lasă să se

înțeleagă că trupul nu are demnitatea lui, ce conduce și ea la puterea Creatorului. În *Omilia către Antiohieni*, această învățătură se desprinde cu claritate: „Trupul a fost creat cum cerea noblețea sufletului și în condițiile care îndeplinesc aceste cerințe. Dumnezeu nu a alcătuit trupul omului fără un scop prealabil: El l-a organizat pentru sufletul căruia să-i fie colaborator. Dacă n-ar fi fost astfel, natura corporală n-ar fi făcut decât să împiedice lucrările de natură spirituală. Bolile arată aceasta în mod evident; căci este suficient ca trupul să fie atât de puțin în afara stării sale normale... pentru ca să facă lucrarea facultăților sufletului foarte grea. Trupul nostru se constituie deci în prilej de admirat pentru providența Creatorului. Admirația se dezvăluie și prin aceea că i-a conferit (trupului) o desăvârșire, pe care numai el o posedă și prin aceea că îi păstrează capacitatea de a îndeplini funcțiile pentru care el a fost destinat; și mai ales că, după înviere, îi pregătește o slavă mult mai strălucitoare”⁷¹.

Data fiind demnitatea omului ca și coroană a creației prin sufletul și trupul său, vom prezenta în cele ce urmează învățătura *Sfântului Ioan Hrisostom* despre cele două componente ale ființei umane.

3. Învățătura despre suflet și trup a Sfântului Ioan Gură de Aur

Promovând o învățătură despre om în general, atât de puternic ancorată în Revelația divină, era firesc ca învățătura despre suflet și trup a *Sfântului Ioan Gură de Aur*, să se ridice la aceeași altitudine. Deși nu a consacrat o operă specială în acest sens, întreaga sa învățătură consemnată în scris, face numeroase referințe la această temă. De remarcat că ori de câte ori vorbește despre cele două componente umane, o face corelativ, în interdependența lor. Numai logica expunerii permite prezentarea lor în mod cronologic. În foarte puține cazuri, *Sfântul Ioan* învață deosebit despre unul sau altul din cele două. *Sfântul Ioan* explică de ce trebuie lămurită în lumina Sfintei Scripturi, învățătura despre suflet și trup. „Tâlcuind aceste cuvinte (din *Facere* - n.n.), unii oameni nesocotiți mânați de propriile lor gânduri, fără să țină seama de pogorământul cuvintelor Scripturii și fără să aibă o judecată vrednică de Dumnezeu încearcă să spună că sufletul este din ființa lui Dumnezeu. Ce nebunie! Ce sminteală! Atâtea și atâtea căi de pierzare a gătit diavolul celor ce vor să-l slujească! Și ca să vezi, uită-te că cei ce slujesc diavolul, se contrazic între ei. Unii din ei, întemeiați pe cuvântul „a suflat”, spun că sufletele sunt din ființa lui Dumnezeu; alții, dimpotrivă, spun că sufletele se prefac în ființa celor mai necinstite animale. Poate fi oare o

prostie mai mare ca aceasta? Pentru că li s-a întunecat mintea, și nu mai înțeleg sensul adevărat al Scripturii, ca și cum li s-ar fi orbit privirile minții, se aruncă, contrazicându-se unii pe alții, în prăpastie: unii înălțând sufletul peste valoarea lui, alții coborându-l sub valoarea lui..." A suflat în fața lui suflare pe viață, „gândește-te iarăși că a hotărât că așa precum a adus la ființă puterile cele netrupești, tot așa a hotărât ca și acest trup făcut din țărână, să aibă suflet rațional, care să poată folosi mădularele trupului. Trupul creat... stătea ca o unealtă ce avea nevoie de cineva care să o miște; dar mai bine spus, stătea ca o liră care avea nevoie de cineva, care să poată, prin arta și priceperea lui, să înalțe prin mădularele trupului, ca prin niște coarde, cântarea cuvenită Stăpânului”⁷².

Sufletul provine printr-un act creator special al lui Dumnezeu și el este „putere de viață”. *Sfântul Ioan* învață că dacă la animal suflul de viață, după învățătura lui Moise „sângele animalului este sufletul animalului” (Lev. XVII, 11), este sângele lui, cu omul, lucrurile stau altfel. „Sufletul omului, însă, este netrupesc și nemuritor, mult superior trupului și atât de deosebit de el, cât este deosebit netrupescul de trupesc”⁷³.

Prin sufletul rațional, omul este o ființă întreagă și desăvârșită. *Sfântul Ioan* învață în acest sens: „Și a suflat, spune Scriptura, în fața lui suflare de viață! Prin această suflare, a dăruit celui din pământ putere de viață; *suflarea aceasta constituie ființa sufletului*. Și Scriptura a adăugat: „Și s-a făcut omul cu suflet viu”. Ce înseamnă „cu suflet viu”? Înseamnă lucrător, care prin lucrările lui, în slujba sa mădularele trupului, care urmează voinței lui. Dar nu știu cum s-a făcut că noi oamenii, am răsturnat ordinea aceasta; atât de mult s-a întins păcatul, încât sufletul a fost silit să urmeze voile trupului”⁷⁴.

Iscusit mănuior al analogiilor, *Sfântul Ioan* dă una din cele mai inspirate definiții ale minții, înțelegând ca „pisc” al sufletului, în sufletul său duhovnicesc. „Ceea ce este ochiul pentru trup, aceea este mintea pentru suflet. După cum n-ai prefera să porți bijuterii de aur, să te îmbraci cu haine de mătase, dar să îți scoți ochii, ci socotești sănătatea ochilor mai de preț decât o bogăție ca aceasta – deci, după cum atunci când ochii sunt orbiți, cea mai mare parte a lucrării celorlalte mădulare este pierdută, pentru că li s-a stins lumina, tot așa când mintea este stricată, sufletul se umple de nenumărate rele. Așadar, după cum căutăm să avem în trup, ochii sănătoși, tot așa și în suflet mintea. Cum vom mai vedea, deci, dacă vom strica tocmai organul care dă lumină și celorlalte mădulare? După cum cel care stârpește izvorul a secat și râul, tot astfel cel care strică mintea a tulburat toată activitatea sufletului în viața aceasta”⁷⁵.

Fiind nemuritor și imaterial, sufletul mai are și alte caracteristici. „Sufletul zboară cu îndrăzneală, dorind să dobândească chiar extremitățile lumii și să atingă cerul și nimic nu-l împiedică, atât de ușoare sunt aripile sale, acest dar al lui Dumnezeu. Dar nu i-a dat doar aripi ușoare, El l-a mai dăruit și *cu ochi* care văd cu mai multă pătrundere decât cei ai trupului. Căci dacă vederea corporală, traversează un spațiu liber, ea vede la o distanță mai mare, dar dacă se lovește de un corp cât de mic, este asemenea unui corp care se restrânge în elanul său și e respinsă. *Ochii sufletului* dimpotrivă, chiar dacă sunt pereți, întăritori, înălțimi muntoase, chiar bolta cerească în drumul lor, ei vor trece ușor acestea. Totuși, chiar dacă posedă atâta rapiditate și acuitate, sufletul nu este în stare prin el însuși să ajungă la cunoașterea celor cerești, *el are nevoie de Cineva să-l ducă de mână*”⁷⁶. El trebuie luminat de Dătătorul de lumină. El are nevoie să-i fie luminată haina sa. Care sunt hainele lui? – se întreabă și răspunde *Sfântul Ioan*: „Milostenia și dărnicia cu săracii. Aceasta-i cea mai frumoasă haină a sufletului; aceasta-i haina lui strălucitoare. Iar dacă vrei să-i dai nu numai haine, și vrei să-l împodobești cum îți împodobești trupul, adaugă-i și ajutorul rugăciunilor, mărturisirea păcatelor și nu conteni a-i curăța fața cu lacrimi înecurate. După cum în fiecare zi îți speli cu toată râvna fața ca să nu rămână pe ea nici pic de murdărie, grăbește și fă cu sufletul la fel! Spală-l în fiecare zi, vărsând lacrimi fierbinți. Sufletul ajunge mai strălucitor, după ce leapădă, cu apa aceasta, murdăria”⁷⁷.

Sfântul Ioan învață în privința sufletului o întărire a acestuia cu trecerea anilor, dar menționează că pot fi și excepții de la acestea. „Sufletul se întărește (fortifică) pe măsură ce înaintăm în vârstă. Tot așa cum trupul, când e asaltat de febră și de boli neîntrerupte, oricare ar fi vigoarea sa prin naștere, rămâne slăbit, dar își reîntărește îndată puterea, după ce este eliberat de asemenea asalturi; tot așa sufletul, este uneori slăbit în tinerețe de febra patimilor de dragostea de slavă și de plăcere, a gândurilor necuvioase a tuturor fantasmelor imaginației; și apoi când bătrânețea vine, el se eliberează, fie prin binefacerea vârstei, fie prin însulările credinței... Dar uneori vedem și bătrâni mai răi decât tinerii”⁷⁸.

Întotdeauna *Sfântul Ioan* evidențiază responsabilitatea sufletului și a facultăților sale de conducător al „casei sale” – trupul și astfel omul întreg devine „o casă” bine chivernisită, în care poate locui Dumnezeu. Numai în acest fel, omul poate stăpâni cu adevărat cosmosul, care a fost creat pentru el.

„Sufletul este chipul acestor trei lucruri: al casei, al cetății, al cosmosului;

există reciprocitate între unele și altele. Sunteți chemați să puneți ordine în această casă, să o conduceți bine, începând prin a conduce bine sufletul vostru; aceasta este adevărata voastră casă. Dacă nu ești în stare să dirijezi acest suflet unic, întotdeauna prezent, prin care poate face să domnească supunerea acolo unde trebuie, autoritatea acolo unde trebuie, acela va ști să conducă o casă, va ști să conducă o cetate, va ști să conducă cosmosul. Dar dacă nu știe să-și dirijeze sufletul, cum va putea el să conducă Universul”⁷⁹. Omul este o casă, lumea este o casă. Ca și odinioară *Tertulian, Sfântul Ioan* ridiculizează metempsihoza și după cum am văzut concepția panteistă despre suflet. „Dacă sufletul nostru este chiar din ființa lui Dumnezeu și dacă acest suflet trece prin diferite trupuri, în castraveți și cepe, substanța divină înseamnă că trece prin acestea deasemenea. Când spunem că Sfântul Duh a făcut un templu din sânul Fecioarei, ei râd de noi și încă mai râd când adăugăm că El poate locui într-un templu spiritual; dar nu roșesc de loc când infuzează divinitatea în legume, insecte și animale, fără a-i excepta pe măgari, găsind astfel taina unei noi idolatrii. Ceapa nu este în Dumnezeu, obiectează ei, Dumnezeu este acela care este în ceapă; căci în fine ceapa nu este Dumnezeu. De ce vă dați înapoi în fața metempsihozei divine? E rușinos să gândești? Doctrina voastră e și mai rușinoasă. Cum ar fi într-adevăr rușinos dacă ar fi vorba de noi? Aici se vede fondul însuși al nelegiurii. Dar în fine, de ce nu vor ei să reînvie trupul? Ce motiv au ei de pus în valoare? Acela că trupul este un lucru rău. Cum îl cunoașteți atunci pe Dumnezeu, vă rog? Cum cunoașteți voi, chiar creaturile? De unde îi vine filozofului filozofia sa, dacă trupul nu-i servește la nimic? *Distrugeți simțurile și apoi aflați ce trebuie știut*. Ce e mai insipid decât sufletul, dacă de la început, el nu are în ajutorul său decât simțuri viciate? E suficient ca doar o parte a trupului să fie altfel, spre exemplu creierul, ca sufletul să fie în întregime neputincios; dacă tot restul este astfel, ce va deveni el?”⁸⁰

De remarcat că *Sfântul Ioan* nu vorbește în mod special despre trup decât atunci când consideră necesar să corecteze anumite învățături greșite despre acesta. Întotdeauna despre trup tratează în reciprocitate cu sufletul, având în vedere scopul lor comun – nemurirea. Direcțiile în care *Sfântul Ioan* își orientează somatologia sa sunt două: *una* ce trimite la măreția și puterea Creatorului și alta la învierea trupului, în contextul acuzațiilor aduse trupului pentru perisabilitatea sa în viața pământească. Atât acuzațiile aduse trupului, cât și contracararea lor se dovedesc extrem de actuale. De aceea vom apela la paragrafe „in extenso” din gândirea *Sfântului Ioan*: : „Ceea ce v-am spus în legătură cu creația, voi

repetă despre trupul omenesc; acesta mă umple de admirație față de Dumnezeu din două motive: și pentru că el a fost supus stricăciunii dar și pentru că chiar în aceasta trupul ne arată înțelepciunea și puterea Creatorului său. Că dacă Dumnezeu ar fi putut să-l formeze dintr-o materie mai nobilă, a dovedit-o creând soarele și celelalte astre. Cel care a creat toate acestea în astfel de condiții ar fi avut în mod sigur puterea să creeze și trupul, dacă ar fi vrut, în condiții identice.

Nu există alt motiv al slăbiciunii trupului omenesc, decât cel enunțat mai devreme. Departate de a micșora opera Creatorului său, acest motiv o înalță și mai mult. Cu cât materia este mai puțin nobilă, cu atât mai multă artă, putere și înțelepciune i-au trebuit Creatorului pentru a face din pământ o operă atât de armonioasă și să o înzestreze pe acesta cu simțuri atât de diferite, de delicate și de capabile să ne conducă la cunoașterea unor adevăruri atât de remarcabile. În consecință, admirați cu atât mai mult arta minunată a Creatorului, cu cât grosimea materiei vă surprinde mai mult. În ce mă privește, eu acord mai puțină admirație sculptorului, când el modelează o statuie din aur, decât celui care prin puterea artei sale, reușește să formeze cu puțină argilă o statuie, ale cărei trăsături sunt impregnate artistului; în al doilea numai arta se arată descoperită. Amintiți-vă la ce este folosită argila: la izolarea cărămizilor și a vaselor de lut nu-i așa? Ei bine, Artistul suprem – Dumnezeu a făcut din această argilă... un ochi atât de frumos, că uimește admirația celor care îl observă: acest ochi El l-a dăruit omului”⁸¹.

Tocmai pentru că „de trup trebuie să ne îngrijim atât cât să putem trăi și săvârși cu râvnă faptele duhovnicești”⁸² și „înfrânându-ne săltările trupului, să-l facem plecat pentru împlinirea poruncilor”⁸³, trebuie să-i arătăm și trupului deosebită grijă. Aceasta știindu-se că duhul este osânditor, iar trupul neputincios”... „Chiar dacă – zice *Sfântul Ioan* – ai vrea să disprețuiești moartea, nu vei putea, atâta vreme cât Dumnezeu nu-ți întinde o mână de ajutor; că trupul trage în jos mintea”⁸⁴.

În primul rând trebuie evitată suprasolicitarea trupului în orice fel, căci atunci când „organele trupului nostru sunt silite să depășească hotarele lui firești și să lucreze peste măsură, atunci se nasc în trupul nostru nenumărate boli și moarte chinuitoare”⁸⁵.

O dovadă a prețuirii trupului o constituie combaterea practicii odioase a mutilărilor corporale. *Sfântul Ioan* învață că nu mădularele trebuiesc tăiate, din exces de zel, chiar duhovnicesc, ci „gândurile rele”, combătând cu acest prilej și fatalitatea ca implacabilitate a destinului: „Tăierea mădularelor a fost dintru

început fapta unei lucrări diavolești ... ca să defaime opera lui Dumnezeu și să pocească pe om; ca să pună totul pe seama naturii mădularelor și nu a voinței libere; din pricina aceasta mulți păcătuiesc fără teamă, pentru că se socotesc fără vină; aceștia își pricinuiesc o îndoită vătămare: *una* că-și ciuntesc mădularele; *a doua* că împiedică voința de a săvârși fapte bune. Diavolul le-a legiuit pe acestea! Dar în afară de lucrul acesta, diavolul a mai adus pe lume și o altă învățătură rea! A deschis drum învățaturii despre soartă și destin ca să pângărească libertatea dată nouă de Dumnezeu, ca să ne convingă că natura este rea; iar cu acesta a mai semănat și alte învățături rele, deși nu pe față... De aceea vă rog să fugiți de o nelegiuire ca aceasta, de tăierea mădularelor. În afară de acesta trebuie să vă spun că tăierea mădularelor nu stinge pofta, ci o aprinde mai mult. În altă parte își are izvoarele sămânța (rea- n.n.) care este în noi își înalță pofta valorilor sale. Unii spun că pofta trupului se naște din creier, alții spun că din coapse. Eu însă aș spune că nu se naște din altă parte decât *dintr-o voință desfrânată și dintr-o minte nesupravegheată*. Dacă sufletul ne este curat nu ne vatămă de loc mișcările trupului”⁸⁶.

Trebuie precizat că învățătorul nostru nu se referă la extirparea unor organe din rațiuni binecuvântate, ce se impun pentru salvarea organismului, practicate de medicina modernă.

În spiritul învățaturii biblice, *Sfântul Ioan* învață că și trupul este învrednicit de Dumnezeu cu nemurirea prin înviere.

„Amintiți-vă cum a creat Dumnezeu omul încă de la început și a oprit... îndoiala despre înviere. Oare nu a luat El pământ ca să modeleze trupul omenesc? Or ce este mai greu cu puțin pământ, carnea, venele, pielea, oasele, fibrele, nervii, arterele, organele, ochii, urechile, nările, picioarele, mâinile, și să le dea fiecăruia dintre aceste organe o funcție proprie sau chiar să facă nemuritor, ceea ce este stricăcios? Nu vedeți voi, deci, cât de uniform este pământul și cât de opus trupul, care are varietate și diversitate fie în lucrări, fie în culori, fie în alcătuirea sa, fie în firea sa și în tot restul? De ce, dar, această îndoială asupra lucrurilor viitoare?”⁸⁷.

Trupul nu poate și nu trebuie disprețuit după înțelegerea corectă a planului lui Dumnezeu cu el. Explicând pasajul „cei ce sunt în trup, nu pot plăcea lui Dumnezeu” (Rom. VII, 8), *Sfântul Ioan* scrie: ”Aici trup nu înseamnă corpul nici ființa corpului, ci viața carnală și lumească plină de desfătare și nebunie, și care îl face pe tot omul carne (trup)”⁸⁸. Iar în altă parte spune: „Cugetul trupului înseamnă aici gândul pământesc îngroșat, cel căzut în cele ale vieții și în faptele

rele”⁸⁹.

Nu trebuie confundată astfel înțelegerea trupului „carnal” cu demnitatea hotărâtă de Dumnezeu acestuia la sfârșitul veacurilor. De aceea o dată cu învierea finală a trupurilor pe care o va aduce la a doua Venire a Lui, Hristos va aduce și transformarea universului ca „pământ nou” și „cer nou” (Apoc. XXI). Atunci... spune *Sfântul Ioan*: „nesticăcioasă se va arăta bunăcuviința creației, pentru că va primi trupuri nesticăcioase, și ea se va schimba la chip întru mai bine”⁹⁰.

Așa cum s-a amintit, învățătura *Sfântului Ioan* despre suflet și trup poate fi înțeleasă în adevărata ei lumină în raportul dintre suflet și trup, despre care vom face câteva precizări în cele ce urmează.

Este evident faptul că trupul nu poate fi înțeles în adevărata lui valoare decât prin unirea cu sufletul. Ce ar face trupul prin el însuși? El nu este bun decât prin unirea cu sufletul... în sine el nu este bun, nici rău, el poate sluji binelui ca și răului... Trupul dovedește poftă, dar nu poate dori singur adulterul – el cere hrănirea și nu neapărat abuzul; el vrea să i se dea să bea și să nu fie îmbătat. Este evident că beția de exemplu ne este cerută numai de trup, el nu mai reține băutura când au fost depășite limitele; nu mai este atunci domeniul trupului, totul vine din sufletul care se amestecă în materie și se materializează el însuși. Trupul este bun, totuși nu așa ca sufletul. Chiar dacă plumbul este inferior aurului, nu înseamnă să spunem că el este nefolositor, el este chiar necesar, ca mijloc de coeziune. Întocmai este necesar trupul, sufletului. Un copil de origine oricât de nobilă ar fi, are nevoie de cineva să-l susțină: așa și sufletul are nevoie de trup. Să nu vă mirați că am recurs la asemenea comparație. Când spunem despre un lucru că e copilăresc, nu vârsta o condamnăm, ci aceea ce el arată în afara realității; astfel vorbim și despre trup. În rest, depinde de noi *să nu fugim de trup*; chiar pe pământ, noi putem să fim și în duh și în ceruri. A se găsi într-un loc sau altul, nu este atât o problemă de poziție, ci de dorință. Adesea un om este aici și noi îi declarăm contrariul”⁹¹.

Fin dialectician și folosind toate nuanțele argumentației, *Sfântul Ioan* întrebuințează și alte comparații în lămurirea interdependenței dintre suflet și trup, precum urmează: „Recunoaștem că sufletul este mai presus de trup, că îi este superior în demnitate, dar nu mărturisim totuși că trupul este dușman declarat al acestuia, sau că este rău; trupul ar trebui să asculte de suflet, la fel cum harpa de muzician, ca și corabia de cârmaci. Ori nu stăpânește nici o opoziție între harpă și corabie pe de o parte, cârmaci și muzician pe de altă parte; există mai

degrabă între ei un raport de analogie perfectă, încă demnitatea unora influențează mult asupra demnității altora. A pretinde că arta nu rezidă în harpă, nici îndemânarea în corabie, dar că trebuie raportată una la artist, cealaltă la cârmaci, nu înseamnă că te exprimi ca un defăimător, ci mai degrabă că subliniezi diferența care există între artist și harpă, de care se folosește.

Astfel Apostolul spunând că „binele nu sălășuiește în trupul meu”, departe de a înjosi trupul, face să reiasă măreția sufletului; căci sufletului îi este păstrată grija de a folosi și cânta la harpă”⁹².

Ca nimeni altul până la el, *Sfântul Ioan* descrie printr-o neîntrecută iscusință a analogiilor, modul în care sufletul trebuie să-și exercite conducerea trupului, în reciprocitatea lor. Robustețea logicii și frumusețea comparațiilor nici nu mai lasă loc de comentarii. Concluziile se trag de la sine. „După cum locuitorii munților înalți nu văd și nu aud nimic dintre cele ce se petrec jos, în cetate, sau cel mult nu aud decât zgomote confuze și monotone asemănătoare zumzăitului viespilor, tot așa și sufletele care, detașându-se de grijile lumii, s-au înălțat pe culmile spirituale, nu mai percep ce se petrece în lumea noastră. Atât cât sufletul se ocupă de lucrurile pământești, trupul și simțurile lui, îl încarcă cu dorința legăturilor și ridică în jurul lui, în toate direcțiile furtuna teribilă a plăcerilor trecătoare. Auzul, vederea, pipăitul, mirosul, limba (gustul) fac să pătrundă până la el, din afară, o infinitate de ispite. Dar îndată ce el a ajuns în sferele înalte și a consacrat plăcerile sale lucrurilor spirituale, el închide prin aceasta, chiar orice intrare a închipuirilor sale. Nu pentru că anulează funcțiunea simțurilor, ci el dă o finalitate înălțătoare. Așa cum o stăpână severă și temută, care propunându-și să pregătească un parfum frumos mirositor a cărui pregătire cere multă cheltuială și grijă, însuflețește râvna slujitoarelor sale și le cheamă lângă ea; poruncește uneia să treacă prin sită ingredientele care nu sunt încă folosite; alteia să cântărească exact cu balanța în mână, cantitatea ce trebuie pusă pentru a nu strica proprietățile cuvenite, alteia să fiarbă aceasta, uneia să macine aceasta, alteia să facă un amestec, alteia să ia un vas de alabastru, alteia să ia un vas diferit, și în fine să facă un lucru sau altul, așa încât, ocupându-le simultan spiritele și mâinile, ea (stăpâna) veghează ca nimic să nu strice și nici nu suferă că se merge afară și nici că se duc și în altă parte; *tot astfel sufletul* care pregătește parfumul prețios al sfințeniei, cheamă la el simțurile și le rapete de la orice nepăsare periculoasă. I se întâmplă să se dedice lucrării virtuții și lucrărilor lui Dumnezeu, atunci el privează simțurile de toată energia lor, de teamă că, răspândindu-se într-un mod nefolositor, ele ar putea să tulbure liniștea,

care ar trebui să domnească în interior. Iată de ce astfel, sunetele care lovesc uneori auzul, un spectacol oarecare, privirile, dar nimic nu pătrunde înăuntru, pentru că sufletul schimbă lucrarea fiecăria dintre simțuri. Dar ce vorbesc de sunete și de spectacole? Mulți oameni în situații asemănătoare, nu observă dar, ce se petrece sub ochii lor și nici nu simt zguduirile care îi mișcă. Astfel este puterea sufletului, care ne poate ușura, dacă vrem, ca locuind totuși pe pământ, să rămâneam insensibili la tot ce se întâmplă la suprafață, ca și cum am locui în cer”⁹³.

Sfântul Ioan descrie de asemenea, interdependența dintre suflet și trup, lămurind clasică formulare din imnografia Bisericii a păcatului săvârșit „*cu lucrul, cu cuvântul și cu gândul*”. Și iată cum: „Trebuie să închidem urechea (auzul), la cuvinte nefolositoare; nu este un rău făcut fără urmări; toate celelalte rele pot decurge din aceasta. Dacă am fi exersat înțelegerea noastră ca să dăm toată atenția cuvintelor dumnezeiești, ea nu ar mai vrea să asculte altele; și neascultându-le pe cele din urmă, nu ar mai ajunge până la lucrări (fapte) rele; căci cuvântul este calea care conduce la lucrare; *gândul, cuvântul și lucrul* – iată cei trei termeni succesivi. S-au văzut adesea oameni înțelepți, trecând de la aluzii rușinoase la fapte rușinoase. Nu este în firea sa ca sufletul să îmbrățișeze binele sau răul, alegerea este determinată de liberul arbitru. La fel cum pânza urmărind direcția în care suflă vântul, dă impuls corăbiei, sau mai bine cum cârma o îndreaptă într-o direcție sau alta, cu concursul vântului; tot așa și rațiunea noastră, când urmează vorbe înțelepte, va naviga fără pericol sau dimpotrivă, va eșua. *Ceea ce suflarea vântului este pentru corabie, cuvântul este pentru suflet*; el îl dirijează și îl face să se facă după voia sa.

De aici sfatul pe care ni-l dă Scriptura: „Toate vorbirile voastre să le faceți după legea Celui Prea Înalt”⁹⁴. Sufletul adevărat, cântărește grijile lumești și trebuie să oprească ceea ce îi este folositor și nu-i produce vătămare. Nu vezi că și ochii trupului lăcrimează mereu dacă-i ținem la fum; dar dacă stau la aer curat, în livezi, lângă izvoare, în grădini, sunt mai pătrunzători și mai sănătoși? Tot așa și cu ochiul sufletului; dacă se hrănește în livada cuvintelor duhovnicești, va fi curat, limpede și ager, dar dacă umblă în fumul grijilor lumești, va scoate nenumărate lacrimi și va plânge și acum pe pământ, dar și atunci pe lumea cealaltă. Da, cu fumul se aseamănă grijile lumești!”⁹⁵

Prin analogia dintre „*ochiul trupului*” și „*ochiul sufletului*”, *Sfântul Ioan* subliniază responsabilitatea sufletului, în comparație cu trupul „*Ochiul sufletului*”, are îndatorirea să îndrepte vederea spre ceea ce îi este folositor

omului întreg. Acel ochi trebuie „scos dacă ne smintește”, nu cei care ne-au fost dați să „slăvim pe Făcătorul” lor, prin frumusețea creației. „Nu este de vină ochiul că a ajuns pricina căderii, ci *trândăvia voinței și neînfrânarea poștei*. Ochiul pentru asta a fost creat, ca prin el să vedem creaturile lui Dumnezeu și să slăvim pe Creatorul lor. Lucrul ochiului este să vadă; dar văzul rău vine de la gândul care conduce pe om. Stăpânul a creat mădularele, ca să ne folosească la săvârșirea faptelor bune; conducerea mădularele însă, a dat-o în seama sufletului. Când sufletul se trândăvește și slăbește frâurile, pățește ca un vizitiu care, neputând stăpâni săriturile fără rânduială ale cailor, scapă frâurile și caii se prăvălesc în prăpastie, târând cu ei și trăsura și vizitiul; tot așa și cu voința noastră; când nu știe să întrebuițeze cum trebuie mădularele, se, plecându-se în fața poftelor rușinoase”⁹⁶.

Din cele spuse anterior, se poate înțelege mai bine opoziția paulină dintre omul „carnal” sau „psihic”, în contrast cu cel „spiritual” (duhovnicesc) (I Cor. II, 14; III, 3; Efes. IV, 22; Rom. VIII, 8). Interdependența dintre suflet și trup, atunci când sufletul nu se achită corespunzător de responsabilitățile sale, cugetul omului devine „trupesc”. Este vorba deci de „înjugare” generală a omului cu materialitatea, cu neîncetata curgere a elementelor ce alcătuiesc lumea materială, cu continua mișcare și schimbare care-l fac pe om împătimit și „carnal”, în întregul lui. Iată cum explică învățătorul nostru această situație: „Fiindcă așa cum cei înaripați în Duhul, fac duhovnicesc și trupul, așa și cei ce fug de aceasta făcându-se robi pântecelui și plăcerii: fac „trup” și sufletul, nu transformând ființa acestuia, ci pierzând noblețea lui”⁹⁷.

S-a putut constata astfel că așa-zisul trihotomism paulin nu poate fi antropologic ci duhovnicesc. În această lumină îl explică și *Sfântul Ioan*.

Subordonarea trupului față de suflet nu este ușoară, implică eforturi susținute din partea omului întreg, anumite privațiuni și înfrânări, care în aparență ar violenta trupul. „Căci dacă se aduce înfrânare trupului molatic, sufletul în plină vigoare se bucură. Nu-mi vorbi despre căldura arzătoare, nici de sudoare: dacă trupul îl faci să transpire, îți ștergi sufletul. Cei tei tineri erau în vâltoarea flăcărilor, dar ei nu simțeau nimic și dogoarea a devenit rouă (Dan. III, 49-50). Când te gândești la sudoare, gândește-te și la răsplată și la compensație. Și într-adevăr, scufundătorul nu are curajul de a se arunca în apele adânci decât pentru perle, răsplata luptei sale. *Să se înțeleagă, nu condamn materia, ci gândul păcătos, (vinovat)*”⁹⁸.

Ca un corolar al măiestriei, cu care *Sfântul Ioan* descrie reciprocitatea dintre

suflet și trup, adăugăm un pasaj în detaliu, din *Omilia XXXIV la Matei*, ce impresionează prin realismul și actualitatea lui și îndemnă la prețuirea sufletului: „Nu trupul e frumos (în sine), ci alcătuirea și înflorirea cu care sufletul colorează trupul. Iubește, dar, sufletul care face ca și trupul să fie frumos!... Îți voi arăta că chiar atunci când trupul este viu, toată frumusețea lui se datorește sufletului. Dacă sufletul se bucură, înfloresc trandafirii în obraji; dar dacă suferă, frumusețea aceea piere și obraji se îmbracă în haină de doliu. Dacă sufletul se bucură mereu, înflorește și trupul; dar dacă suferă mereu, ajunge mai slab și mai plăpând, ca pâza de păianjen. Dacă sufletul se mânie, trupul ajunge dezgustător și fără de rușine; dar dacă se uită cu ochii liniștiți, fața e plină de farmec.

Dacă sufletul pizmuiește, paloarea și gălbeneala îi inundă fața, dar dacă iubește, chipul strălucește de multă frumusețe. Din pricina aceasta, multe femei, deși nu sânt frumoase la chip, au mult farmec; pentru că sufletul le dă acest farmec; altele dimpotrivă, nespuse de frumoase pierd din frumusețe, tocmai pentru că sufletul lor e urât. Gândește-te cum se înroșește un chip nevinovat! Cât de plăcut, cât de frumos se face când, cuprins de rușine, se împurpurează cu fel de fel de culori! Când, însă, este nerușinat, atunci fața e mai urâtă ca fața unei fiare, nimic nu-i mai frumos, *nimic nu-i mai plăcut ca frumusețea sufletului*. Dragostea trupească este însoțită de durere, cea sufletească însă e curată și neînvăluită. Care este omul, care să admire pe crainic și nu pe împărat. Care este omul care se minunează de tâlcuitor și nu de filozof? *Ai văzut niște ochi frumoși? Caută să afli cum sunt ochii sufletului!* Dacă aceia nu sunt frumoși, disprețuiește-i pe aceștia! Niciodată n-ai să te îndrăgostești de o femeie urâtă, care și-a pus pe față o mască frumoasă, după cum n-ai să suferi că o femeie frumoasă și cu un chip plăcut să-și acopere cu mască frumusețea ei, ci îi dai masca la o parte și vrei să-i vezi frumusețea ei în toată splendoarea ei. Așa fă și cu sufletul și caută să-l cunoști pe el, mai întâi.

Sufletul e acoperit de trup ca și cu o mască. Tocmai din pricina aceasta, trupul rămâne ceea ce este; sufletul însă, chiar dacă este lipsit de frumusețe, poate să ajungă frumos. Dacă ochiul sufletului este urât, aspru și întunecat, poate să ajungă frumos, potolit, liniștit, dulce și prietenos. Această frumusețe deci să o căutăm”⁹⁹.

Înainte de a prezenta învățătura *Sfântului Ioan despre desăvârșire*, captivați de frumusețea analogiilor sale, privitoare la raportul dintre suflet și trup, încheiem tot printr-o analogie, după care: „Omul, prin sufletul și trupul său, e

ca o vioară, care deși nu e compusă dintr-o infinitate de coarde, are posibilitatea să redea nesfârșitele și mereu mai perfecționatele melodii, pe care un progres muzical al omenirii, niciodată terminat, le poate descoperi în neconținută ei ascensiune artistică. Vioara poate reda și zgomotele cele mai țipătoare și dezacordate. Dar nu aceasta este posibilitatea ei cea mai proprie și nu pe linia ei poate reda armonii tot mai perfecte, potrivit cu ridicarea neconținută a artistului, la o sensibilitate tot mai rafinată. Omul este o vioară creată de Dumnezeu, pentru *a reda treptat armoniile tot mai perfecte ale realității Lui*. Nu e mai puțin adevărat că omul, asemenea viorii, redă într-un mod propriu, armoniile divine.

Dar Dumnezeu însuși face să se producă aceste armonii pe coardele omului și le recunoaște ca redându-L pe El¹⁰⁰. *Așadar, omul nu poate fi înțeles decât iconic și teonom.*

4.Desăvârșirea – sinergie a sufletului și a trupului

După cum am observat, dacă „Chipul este întipărit în însăși ființa omului, „asemănarea” rămâne o țintă, un ideal, la care se ajunge prin strădaniile de a dobândi virtuțile (sau sfințenia) ce strălucesc în Dumnezeu.

Sfântul Ioan arată efortul pe care trebuie să-l facă omul ca să ajungă „atât cât stă în puterea noastră omenească, asemenea lui Dumnezeu; să ne asemănăm adică cu Dumnezeu în ce privește bunătatea, virtutea, precum zice și Hristos: „Fiți asemenea Tatălui vostru cel din Ceruri” (Mt.V, 45). După cum pe acest pământ larg și încăpător sunt unele animale blânde și altele sălbatice, tot astfel și pe *latul sufletului nostru* sunt gânduri nesocotite și dobitocești, sălbatice și pline de cruzime. *Pe acestea dar trebuie să le ținem în frâu, să le supunem și să le dăm în stăpânirea rațiunii...* Supunem leii, le îmblânzim instinctele lor și te îndoiești dacă poți îmblânzi sălbăcia unui gând? ... animalul nu are rațiune, ... *pe când sufletul tău este rațional*, are în el frica de Dumnezeu și mult ajutor în multe privințe¹⁰¹.

Asemănarea cu Dumnezeu este „culmea cea mai înaltă a virtuții”, este adevărata desăvârșire. Căci „Domnul... a poruncit să fim mai presus de patimi ne-a ridicat chiar la cer; ne-a poruncit să ne poruncim să ne străduim să fim asemenea, nu îngerilor, nici arhanghelilor, ci, atât cât e îngăduit firii omenești, să fim asemenea chiar Stăpânului întregii lumi¹⁰²”.

Desăvârșirea, ca drum spre asemănarea cu Dumnezeu, implică omul întreg, *sinergia sufletului și a trupului*, într-un efort comun cu ajutorul hramului Sfântului

Duh. „Având, dar în minte, spune *Sfântul Ioan*, toate acestea și gândindu-ne la noblețea sufletului nostru, să nu facem nici o faptă nevrednică de el, să nu-l murdărim cu fapte urâte. Să nu-l coborâm supunându-l trupului. Să nu ne purtăm fără inimă și fără judecată sufletul nostru atât de nobil și învrednicit cu un rang atât de mare. Prin el, noi, care suntem îmbrăcați cu trup vom putea, dacă voim, să ne luăm la întrecere cu puterile cele netrupești; vom putea, mergând pe pământ, să trăim în cer, cu nimic mai prejos decât puterile acelea, ba poate chiar mai mult cu ceva. *Și vă voi spune eu cum*. Cum să nu fii învrednicit de mai mult ajutor de la Dumnezeu, când vei fi găsit că tu, care ești îmbrăcat cu trup stricacios, duci aceeași viață ca și puterile cele de sus, că ți-ai păstrat noblețea sufletului, deși este supus nevoilor trupului?... Dar dacă vrei să afli că trupul acesta nu-i cu neputință, gândește-te la cei care de la început și până acum au bineplăcut Stăpânului!”¹⁰³.

Sfântul Ioan atenționează în toate împrejurările, că lucrarea desăvârșirii este o sinergie a armoniei dintre suflet, trup și harul Sfântului Duh, care vine în ajutorul omului spunând: „Dacă ne îngrădim așa toate mădularele noastre, vom putea săvârși fapte de virtute: vom putea să ne învrednicim limba cu doxologii și laude spre slava Dumnezeului universului, auzul cu ascultarea și învățarea cuvintelor dumnezeiești, mintea cu înțelegerea învățăturilor dumnezeiești, mâinile nu cu răpiri și lăcomie, ci cu milostenie și faceri de fapte bune, picioarele nu la teatru și la hipodrom și spectacole vătămătoare, *ci la biserică, la mănăstiri, la raclele sfinților mucenici*, dacă suntem cu atâta luare aminte... vom putea atrage și mai mult ajutor de sus, pe care face Dumnezeu ca noi toți să-l dobândim cu harul și iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos”¹⁰⁴.

Preocuparea pentru desăvârșire, trebuie să fie primordială în înțelegerea corectă, după Dumnezeu, a sensului vieții omenești.

Și în privința acestui adevăr de credință, *Sfântul Ioan își probează actualitatea*. El nu învață numai pe creștinii vremii sale, ci pe oamenii din toate timpurile. Învățăturile sale sunt de o prospețime neegalată. Râvna sa deosebită împotriva celor care desconsiderau lucrarea duhovnicească în favoarea grijilor lumești, e *extrem de valabilă și astăzi*. „Acum în cele ale vieții, fiecare este mai tăios decât e sabia și cei ce practică meșteșugurile și cei ce acționează făcând fapte politice; dar în cele necesare și duhovnicești suntem mai zăbavnici decât toți, folosindu-ne de lucruri secundare ca de lucruri propriu-zise, iar pe cele care ar trebui să le avem ca mai necesare decât toate lucrurile, le socotim că sunt lucruri secundare”¹⁰⁵.

Desăvârșirea cuprinde totalitatea virtuților în general, ajunse la gradul cel mai înalt. Între virtuți, se disting ca „*propriu zise*” și „*necesare*”, cum le numește *Sfântul Ioan, detașarea de toate cele trecătoare (imposibilitatea), stăpânirea de sine și dragostea*. Dumnezeu fiind „o natură indestructibilă și imuabilă, o mărire neschimbătoare și nemuritoare, noi ne asemănăm cu El, când suntem dezlipiți sufletește de toate și nu ne tulburăm”¹⁰⁶.

Mai toate virtuțile celelalte: postul, înfrânarea, privegherea, sunt gândite ori însoțite de suferințe și umbriri. Numai dragostea nu are nici o suferință. „Ca o albină harnică adună de peste tot nectarul celor bune și-l strânge în sufletul celui ce iubește. Dragostea e creatorul virtuții. Ea dă puțință omului să trăiască pe pământ ca-n cer, tihnit, cu fruntea împodobită de mii de cununi. Nici invidia, nici mânia, nici răutatea, nici trufia, nici plăcerile vinovate, nu tulbură sufletul său... Astfel fiind cu el va călători pe pământ, Arhanghelul Gavriil”¹⁰⁷.

Desăvârșirea trebuie să fie începută de la o *vârstă fragedă*, din copilărie, deoarece: „Omul este și trebuie să fie un „compus“, ori un complex armonios, un microcosmos în macrocosmos. A „ordona” sau a „a ritmiza” viața, sufletul său copilul cum zice *Sfântul Ioan* nu poate însemna decât șlefuirea migăloasă a elementului uman, ca a unui diamant care să fie așezat în colierul existenței. Concepție eminent greacă, dar și creștină; greacă prin postulatul soteriologic al educației, ca drum de suire la „frumusețea cea dintâi” a chipului lui Dumnezeu, *educația este un capitol fundamental, în umanismul hrisostomic*”¹⁰⁸. „Nu încetez de a vă îndemna, zice *Sfântul Ioan*, și de a vă ruga ca înainte de toate celelalte lucruri să vă educați copiii”¹⁰⁹.

Desăvârșirea cuprinde pe tot parcursul nelimitat al ei, sufletul și trupul. *Sfântul Ioan* învață că trebuie supravegheate cu atenție, cele cinci simțuri „porțile prin care intră și prin care ies cetățenii sufletului, adică judecățile”¹¹⁰.

Unii au afirmat că *Sfântul Ioan* concentrează desăvârșirea în iubirea de Dumnezeu¹¹¹. Alții, dimpotrivă, spun că *Sfântul Ioan* când vorbește de desăvârșire, se gândește la iubirea aproapelui¹¹². „Discuția aceasta pornește de la abordarea unilaterală a problemei. Ea este ușurată de faptul că *Sfântul Ioan Gură de Aur* nu-și expune concepția în mod sistematic, ci o prezintă fragmentar, odată relevând unele aspecte, altădată alte aspecte, după cum era nevoie. Numai luarea în considerație a tuturor acestor aspecte duce la prezentarea integrală a *concepției Sfântului Ioan despre desăvârșire*”¹¹³. Aspectul urmărit de noi în privința desăvârșirii incubă ambele orientări. În reciprocitatea dintre suflet și trup se realizează și dragostea de Dumnezeu și cea de aproapele. Comentând

cuvintele: „Fericiți cei curați cu inima...” (Mt. V, 8), *Sfântul Ioan* spune: „Iată și aici tot o răsplată duhovnicească. Prin „cei curați cu inima”, Domnul înțelege sau pe cei care săvârșesc toată virtutea și nu au în cugetul lor nici un pic de răutate sau pe cei care trăiesc în curățenie *trupească și sufletească*. Căci de nici o altă virtute nu avem atâta nevoie, pentru a vedea pe Dumnezeu”¹¹⁴. Pe drumul desăvârșirii, în primul rând trebuie să înceapă prin armonizarea dorințelor sufletești și trupești spre binele adevărat, să avem conștiința harului și în mod special să-l facem lucrător în fapte. „... fiind copiii unui astfel de Tată, ne purtăm uneori ca fiarele și dacă, fiind chemați să fim locuitori ai cerului, avem gânduri pământești și lumești. Că trebuie să fim copii Lui nu numai prin har ci și prin fapte. Nimic nu ne face asemenea lui Dumnezeu ca iertarea”¹¹⁵.

Cu conștiința harului lucrător, prin fapte trebuie purtată lupta cu patimile, în care și sufletul și trupul trebuie să conlucreze unitar. „Mulți își ațâță mânia, își deșteaptă poftele, își aprind flacăra. Împotrivește-te patimilor, rabdă cu eroism durerile *sufletului*, ca să le poți răbda și pe cele ale *trupului*. Că și fericitul Iov, de nu s-ar fi exersat cum trebuie, înainte de a veni peste el luptele, n-ar fi strălucit atâta în timpul lor”¹¹⁶.

Temelia oricărei hotărâri pentru desăvârșire este *pocăința*. „Căci nimeni nu poate vedea soarele dacă doarme, și nici nu-și poate bucura privirile cu frumusețea razei sale ... Dar, pentru ca să ne putem deștepta, avem nevoie de *pocăință adâncă* și de multe lacrimi, ca să dobândim iertare, pentru că „am păcătuit – dar am simțit păcatul – și pentru că păcatele noastre-s mari, mai mari decât iertarea... Nu-i de ajuns pentru însănătoșirea noastră, să scoatem numai săgeata din trup, ci trebuie să punem și leacuri pe rană”¹¹⁷.

Deși de multe ori nu simțim păcatul, crezând că el nu doare, acesta aduce în realitate multă durere și o seamă de consecințe nefaste, atât *sufletului cât și trupului*.

Deoarece „păcatul e un rău de care trebuie ținut seama, el reprezintă pierderea și ruina sufletului. Adesea lucrarea sa distrugătoare atinge prin loviturile sale și trupurile. Mai întotdeauna ni se întâmplă, la început, să nu simțim nici o durere, chiar dacă sufletul e în cea mai tristă situație, și în loc să punem totul în mișcare ca atunci când trupul vrem să-l vindecăm de cea mai mică neplăcere ce îl apasă, pentru că pedepsește uneori trupul din cauza păcatelor sufletului, pentru a face din aceasta, sănătatea cel mai prețios dar... Uneori boala trupului folosește la a stagna creșterea bolii sufletului”¹¹⁸. Astfel se întâmplă, când sufletul este bolnav, sau chiar mort în sens duhovnicesc, nu se

întâmplă astfel când omul este sănătos. „Astfel sunt încă și astăzi oameni nemiloși și cruzi. Sufletul lor este mort cum era cel al bogatului. Toată această căldură, care vine din iubirea de aproapele, este stinsă și sufletul este mai afundat în moarte decât un trup lipsit de suflet. Nu era astfel cel al săracului; el strălucea pe cea mai înaltă culme a credinței. Chiar dacă a fost în bătaia continuă a asalturilor foamei, el nu a pronunțat nici cea mai mică blasfemie împotriva lui Dumnezeu, el suporta totul cu răbdare. Or, aceasta nu e semnul unui suflet obișnuit, ci dovada cea mai clară a unui *suflet sănătos și tare*. Când aceasta lipsește, este clar că sufletul însuși este mort. Este mort într-adevăr, vă întreb, acest suflet pe care diavolul îl atacă, lovindu-l fără întrerupere, sfâșiindu-l cu dinți mari, călcându-l în picioare cu furie, în timp ce el nu scoate măcar un suspin? Dușmanul nu încetează a-i face rău, el nu trădează însă nici o teamă... Îndată ce frica de Dumnezeu nu mai este acolo, trează și la post, această stare nu trebuie să mai mire că în mod necesar, sufletul acela e mai de plâns decât însăși moartea sa. În sfârșit, sufletul nu se descompune în putreziciune și praf ca trupul, dar el devine astfel mai respingător decât orice ... pradă patimilor”¹¹⁹.

Desăvârșirea urmărește, prin urmare, *viața sufletului și a trupului* și aceasta este posibilă, după încredințarea *Sfântului Ioan* prin tăria voinței susținută de har, deoarece „atunci când o ființă purtătoare de trup, supus stricăciunii se află totuși imitând aici jos, viața puterilor cerești și de aceea el primește harul lui Dumnezeu, păstrând astfel nealterată noblețea sufletului în ciuda legăturii cu materia”¹²⁰.

Omul trebuie să aibă însă această *conștiință* care explică necesitatea desăvârșirii, *sensul existenței sale în Dumnezeu*, deoarece numai astfel merită și numele de om.

„De aceea nu trebuie să disperăm niciodată, ci mai degrabă să lucrăm cu încredere sfântă, că așa cum suntem aici jos să tindem către binele așezat în fața noastră și nu ne trudim să dobândim biruința nemuritoare pe care Dumnezeu ne-a făgăduit-o. Spre acest scop trebuie să nădăjduim și pentru aceasta să căutăm a înțelege, înainte de toate, numele care înfățișează darul ceresc care ni s-a făgăduit. Când se nesocotește măreția unei demnități, ea e primită cu nepăsare; când dimpotrivă o cunoaștem ea trezește deodată și recunoștința și râvna. Nu ar fi altfel un lucru rușinos a fi primit (omul) o atât de mare cinste de la Dumnezeu, fără chiar să știe înțelegerea denumirilor prin care ne este înfățișată această măreție? Dar de ce să mărginim această observație doar la această taină. Gândiți-vă chiar la numele care ne distinge de alte creaturi și veți găsi aici o regulă de

virtute demnă de urmat și în același timp un puternic exemplu de a trece la fapte. *Să nu mergem să cerem străinilor (să ne învețe) sensul acestui nume: OM; să-l înțelegem din sfintele învățături ale Scripturii. Un om nu este pur și simplu cineva cu mâini și picioare, nici chiar cineva care are rațiune; om este cel care trăiește încrezător în credință și virtute*¹²¹.

Comentând cuvintele din *Evangelhia după Matei X, 16*: „Fiți înțelepți ca șerpii...”, *Sfântul Ioan* învață că desăvârșirea se poate urma prin deslipirea de bunurile materiale de prisos! „Șarpele expune tot restul trupului, pentru a păstra capul; faceți și voi la fel: dacă trebuie să sacrificați banii, trupul, viața prezentă, toate bunurile trecătoare, ca să salvați sufletul, nu dați înapoi”¹²².

Este evidentă, din textul anterior, preponderența datorii față de suflet, care trebuie să fie prioritate în viața noastră. *Sfântul Ioan*, cu arhicunoscuta-i ușurință de mânător abil al analogiilor, dar și cu severitatea-i de fier înroșit în foc, cu care cauteriza rănilor infectate ale păcatelor, adaugă: „Ne ocupăm de toate fără să ne ocupăm de noi înșine, acoperindu-ne astfel de dispreț. Dacă ni se aruncă în față calificativul injurios de „câine”, suntem răniți cu cruzime; dar când ne aducem aceleași defăimări, nu în vorbe, ci prin propria noastră purtare? *Când acordăm mai puțină grijă sufletului nostru decât câinelui nostru?* Socotim lucrul acesta ca indiferent. Ce umbre întunecate apasă asupra noastră! Se văd mulți oameni *veghind ca și câinii lor; să nu depășească atunci când mănâncă, limitele lor, ca și imboldul foamei să piardă repeziciunea și instinctele necesare la vânătoare și ca acestea să se dezvolte*; dar ei înșiși nu se ocupă de acestea, ei au grijă să nu-și oprească plăcerile care înmoaie; astfel ei înșiși cad în plăcerile animalității, *impunând doar animalelor măsura înțelepciunii*. Într-adevăr să nu mai înțelegi nimic! Unde vedeți voi aceste animale-filosofi despre care vorbiți? - vom fi întrebați. Nu este aceasta filosofia adevărată despre comportarea unui câine care nu devorează vânatul, chiar dacă foamea îl încolțește, și își așteaptă stăpânul? Roșiți de voi înșivă și formați-vă pântecul după o filozofie asemănătoare. Ce justificare ați putea aduce: dacă ființele lipsite de rațiune, care nu pot să vorbească și să gândească sunt capabile de o înfrânare ca aceasta, cu cât mai mult noi? Este sigur că aceasta nu e firea (câinelui), ci dresajul omului, care transformă astfel animalele... Dar cel puțin ridicăți-vă la cumpătarea acestor animale”¹²³.

Folosindu-se de toate argumentele posibile, *Sfântul Ioan* dorea cu orice preț desăvârșirea omului. El mostra, îndemna, mângâia, lauda atunci când era cazul. Cuvintele adresate, când era în exil, diaconiței *Olimpiada*, sunt

concludente, în înțelegerea drumului anevoios spre desăvârșire: „Și cu cât viața e mai plină de dureri, cu atât vei avea de câștigat, mai mult dacă o înduri cu mulțumire. Aduc nespuse cununi nu numai durerile trupești pricinuite de lovituri ci și durerile sufletului; și durerile sufletului mai mult decât ale trupului”¹²⁴.

Dacă modele ale desăvârșirii sunt sfinții, în persoana și viața Mântuitorului Hristos, avem prezența concretă a desăvârșirii. Prin Întrupare, idealul desăvârșirii a luat chip de om, a petrecut între noi, dându-ne modelul inegalat pe care trebuie să-l urmăm. „Căci pentru noi și mântuirea noastră... ne-a deschis calea unei viețuiri îmbunătățite și ne-a dat o învățătură îndestulătoare în trupul pe care l-a luat”¹²⁵.

Sinergia dintre suflet și trup în procesul desăvârșirii se realizează teandric prin lucrarea Duhului lui Hristos, din voia Tatălui și a voinței omului.

Comentând textul de la *I Tim. II, 4-6*, *Sfântul Ioan* lămurește că planul divin pentru mântuirea omului, nu putea fi realizat nici numai de om, nici numai de Dumnezeu, ci era nevoie de o *Persoană care să unească în sine și pe om și pe Dumnezeu*. „Mijlocitorul trebuie să se afle în comunicare directă cu ambele părțile, al căror mijlocitor se găsește... Apoi de necesitate pentru că trebuie să stea de vorbă și cu Dumnezeu; iar Dumnezeu n-ar fi putut să fie mijlocitor fiindcă nu ar fi putut să-L primească pe Dânsul, cei pentru care mijlocea”¹²⁶.

Toate tainele Bisericii sunt dătătoare de har și conduc la unirea credincioșilor cu Hristos pe drumul asemănării. Dar „începutul bunurilor spirituale îl avem prin botez; prin el luăm iertarea păcatelor, sfințirea, înfierea, împărtășirea Sfântului Duh și viața veșnică”¹²⁷.

Îndumnezeirea firii omenești începe cu botezul, dar continuă cu toată desfășurarea vieții pământești și cerești. Comentând cuvintele pauline din *Romani VIII, 19-20*, *Sfântul Ioan* spune: „Adică s-a făcut stricăcioasă... pentru tine omule. Fiindcă ai luat trup muritor și supus prefacerii, de aceea și pământul a primit blestemul și a produs spini și pălămidă. Cum că și cerul împreună cu pământul se zbuțuie spre a trece la o soartă mai bună... zice că „se va slobozi din robia stricăciunii”.

Căci după cum și ea a devenit stricăcioasă (făptura) în urma stricării trupului, tot așa și atunci (la înviere), trupul devenind nesticăcios, întreaga zidire îi va urma, adică va deveni și ea nesticăcioasă. Că Hristos va prefăce trupul tău (în nesticăciune) și împreună cu trupul, întreaga zidire”¹²⁸. Această prefăcere este așteptată ca „ceruri noi și pământ nou” (I Pt. III, 13).

Logosul Răscumpărător este și Logosul Creator, în concepția Sfântului

Ioan. Nu numai prin creația inițială din care omul a căzut, ci prin noua „plăsmuire” prin mijloacele harnice ale Bisericii așa cum am văzut. Mai mult, el adaugă „Credința și harul Sfântului Duh, înlăturând inegalitatea condițiilor omenești, i-a turnat pe toți (robi și liberi) într-o singură formă și i-a modelat (ἐπλασεν) după chipul Său într-un caracter împărătesc al lui Hristos”¹²⁹ obținut prin Taina Botezului și celelalte Taine.

Sfântul Ioan arată că desăvârșirea nu e un privilegiu al monahilor ci o îndatorire a fiecărui creștin, nemaifiind necesară viața în pustie, ci detașarea sufletului de tot ce-i este periculos pentru rostul său¹³⁰.

Cu toate acestea el recomandă ca mijloace folositoare pentru suflet și trup în vederea desăvârșirii un mod de viață propriu creștinilor din toate timpurile. „Copilăria ne este plină de nevinovăție (ignoranță); bătrânețea ne vestește simțirea; vârsta de mijloc, puțină câtă este, este singura care mai poate să se bucure în chip conștient de bucuria de a trăi; *dar mai bine spus, nici aceasta nu ne bucură curat de viață*, că e întinată de nenumărate griji și de osteneți. De aceea, vă rog, să căutăm bunătățile cele veșnice și nemuritoare, să căutăm viața care nu îmbătrânește niciodată. Poți trăi în oraș și să duci viața care pe care o duc monahii în pustie, să pui în practică filozofia lor; poți avea și soție, poți locui în casă și în lume și să te rogi, să istorisești (cele sfinte) să fii cu inima zdrobită. Cei de la început, care au fost învățați de Apostoli învățătura creștină, locuiau în orașe, dar aveau aceeași evlavie ca și cei ce locuiesc în pustie; alții au avut ateliere, ca Priscila și Acvila; toți profeții au avut soții și case, ca Isaia, Iezechiel, Moise; și aceasta nu le-a dărmănat cu nimic virtutea. Să-i imităm și noi pe aceștia, să mulțumim necontenit lui Dumnezeu... să trăim *în curățenie sufletească și trupească* și să ne îngrijim și de celelalte virtuți”¹³¹.

Așadar „umanismul hrisostomic e una dintre cele mai înalte și mai complete învățături din câte cunoaște istoria. Puțini sunt scriitorii profani și bisericești în paginile cărora omul apare atât de pregnant în toată mizeria dar și în toată măreția lui. Nu e omul fictiv, ci omul real așa cum se desprinde el din viața obișnuită, cu toate defectele și calitățile lui; e omul care luptă înverșunat împotriva patimilor din el și din frații lui și pe care le biruie dacă stăruie neîncetat; el poate zidi o viață nouă, mai bună și pentru trup și pentru suflet. Râvna pe calea virtuții și a desăvârșirii duce la îndumnezeire... Omul ca chip al lui Dumnezeu nu se realizează decât în comuniunea de înalt nivel moral”¹³², având drept fundament comuniunea cu Dumnezeu, cu semenii și cu cosmosul.

Învățătura sa despre om este extrem de actuală.

Parfumul duhovnicesc al operelor sale străbate veacurile, înmiresmând sufletul oricărui oricărui creștin din toate timpurile, deoarece: „Cu calitățile sale, Ioan entuziasma și atrăgea la sine, umplea bisericile, zidea sufletește, atesta și ilustra în chip admirabil prezența creștinismului în lume. . . Peste larma vulgară, peste mizeriile și turpitudinile timpului, peste înnoirări și eclipse morale, se ridică figura sa impunătoare, eroică și sublimă”¹³³. Succinta noastră expunere și-a propus să ajute la aceeași prețuire și folos duhovnicesc, cules din vastele sale opere și acum și întotdeauna.

Pr. Dr. MARIAN D. CIULEI

NOTE

¹ Pr. Prof. I. G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în “S.T.”, IX (1957), nr. 9-10, p. 595.

² Idem, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în “S.T.”, VII (1955), nr. 7-8, p. 410.

³ *Omilii la Facere* (presc. O.F.), VIII, 3, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 21, E.I.B., București, 1987, p. 101.

⁴ *Ibidem*, p. 101.

⁵ P. Nellas, *op. cit.*, p. 10.

⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁷ *O.F.*, IX, 2, p. 109.

⁸ *Ibidem*, 3, p. 110.

⁹ *Ibidem*, IV, pp. 110-111.

¹⁰ *O.F.*, XII, 5, p. 145.

¹¹ *Ibidem*, XVII, 1, p. 189.

¹² *O.F.*, V, 4, P.G., LVI, 475.

¹³ *Omilia la Coloseni*, VIII, 2, P.G., LXII, 353, cf. și *La Evrei*, II, 2-3, P.G., LXIII, 22-23.

¹⁴ *O.F.*, XXI, 2, pp. 246-247.

¹⁵ *Om. la Coloseni*, III, P.G., LXII, col. 343.

¹⁶ *O.F.*, XIV, 5, P.G., LIII, 116-117, în P.S.B., 21, p. 164.

¹⁷ Louis Meyer, Saint Jean Chrysostome, *Maître de perfection chrétienne*, G. Beauchesne, Paris 1933, p. 185 și urm. la Pr. Prof. I. G. Coman, *Actualitatea...*, p. 412.

¹⁸ *O.F.*, IX, 3, p. 110.

- ¹⁹ *O.F.*, XI, 4, p. 133.
- ²⁰ Vezi Pr. mag. Marin M. Braniște, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în "S.T.", IX (1957), nr. 9-10, pp. 632-649.
- ²¹ *Om. XXXI, 1 la Evrei*, P.G., LXIII, col. 213.
- ²² *Om. Romani*, XXIII, 4, P.G., LX, col. 619.
- ²³ *La Romani*, XIII, 4, P.G., LX, 513, comp. cu *La II Corinteni*, VI, 2, P.G., LXI, 438.
- ²⁴ *Om. I Cor.*, XXXIII, 4, P.G., LXI, col. 281.
- ²⁵ *Om. I Cor.*, XXXIII, 6, P.G., LXI, 284.
- ²⁶ *Ibidem*, XXXII, 6, P.G., LXI, 272.
- ²⁷ *Om. I, 11 către Antiohieni*, P.G., XLIX, 31-32.
- ²⁸ *Om. XIX, 2 la Evrei*, P.G., LXIII, 142.
- ²⁹ *Om. Ps.*, XI, 3, P.G., LV, col. 121-122.
- ³⁰ P. Nellas, *op. cit.*, p. 44-45.
- ³¹ *La Romani*, XII, 6, P.G., LX, 503. Din aceasta se arată și superioritatea harului față de lege: *superioritatea nu lupta*.
- ³² Pr. Prof. I. G. Coman, *Actualitatea...*, p. 413.
- ³³ *Om. VIII, 2 la Facere*, P.G., LIII, 71, în P.S.B., 21, p. 100.
- ³⁴ *Om. la Matei*, XXII, 1, trad. Pr. D. Fecioru, în P.S.B., 23, E.I.B., București 1994, p. 282.
- ³⁵ *O.F.*, XII, 5, p. 145.
- ³⁶ *Ibidem*, XIII, 4, p. 153.
- ³⁷ *Ibidem*, XVI, 1, p. 176-177, P.G., LIII, col. 123 și 131.
- ³⁸ P. Nellas, *op. cit.*, p. 30.
- ³⁹ *O.F.*, II, 2, p. 39.
- ⁴⁰ *Ibidem*, XIV, 3, p. 159.
- ⁴¹ *Ibidem*, XV, 4, p. 173.
- ⁴² *Omilia LXV, 6 la Matei*, P.S.B., 23, pp. 758-759.
- ⁴³ *O.F.*, IX, 5, p. 112.
- ⁴⁴ *O.F.*, XVIII, 1, p. 208-209.
- ⁴⁵ P. Nellas, *op. cit.*, p. 27.
- ⁴⁶ *La II Corinteni*, I, 4, P.G., LXI, 387.
- ⁴⁷ P. Nellas, *op. cit.*, p. 55.
- ⁴⁸ *Om. La statui*, 5,4, P.G., LXIX, 75.
- ⁴⁹ *La Evrei*, 4, P.G., LXIII, 42. A se vedea și: I. Romanidis, *To protopaterikon hamartema* (în grec.), Atena 1957, pp. 145-155.
- ⁵⁰ *Despre feciorie*, 14-17, P.G., XLVIII, 544-546.
- ⁵¹ *O.F.*, XVIII, 4, P.G., LIII, 153, în P.S.B., pp. 213-214, cf. și om. XV, col. 123-124.
- ⁵² P. Nellas, *op. cit.*, p. 49.

- ⁵³ *Om. la Matei*, XXXVIII, 6, P.G., LVII, 428.
- ⁵⁴ *Ibidem*, XLVIII, 3, P.G., LVII, 490.
- ⁵⁵ *Ibidem*.
- ⁵⁶ *O.F.*, XVIII, 4, p. 214.
- ⁵⁷ *Vezi: A. Moulard, S. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1923.
- ⁵⁸ *O.F.*, XXIV, 2, p. 288.
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 288-289.
- ⁶⁰ *O.F.*, XXIII, 3, p. 277.
- ⁶¹ *Ibidem*, VIII, 6, p. 105-106.
- ⁶² *Omilia IV la Ozia*, trad. J. Durmontier, în S.C., 277, Paris 1981, p. 161.
- ⁶³ *Om. II Cor.*, XXIII, P.G., LXI, col. 602-603.
- ⁶⁴ *Om. la Martiri*, P.G., L, col. 656-657.
- ⁶⁵ *O.F.*, LXIII, 3, p. 295.
- ⁶⁶ *Om XVIII, 3 la Matei*, P.S.B., 23, p. 235.
- ⁶⁷ *Ibidem*, Om. XXIII, 5, p. 301.
- ⁶⁸ *Om. ultime la Cor.*, cap. 4, trad. J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, Paris 1867-1872, vol. XX, p. 540.
- ⁶⁹ *O.F.*, III, 4, p. 52.
- ⁷⁰ *Ibidem*, XXI, 6, p. 255.
- ⁷¹ *Om. către Antiohieni*, XI, 4, P.G., XLIX, col. 120-121.
- ⁷² *O.F.*, XIII, 2, p. 149-150.
- ⁷³ *Ibidem*, 3, p. 50.
- ⁷⁴ *Ibidem*, XII, 5, p. 145.
- ⁷⁵ *Om. XX, 3 la Matei*, P.S.B., 23, p. 266.
- ⁷⁶ *Om. II, I la Ozia*, trad. cit. p. 87.
- ⁷⁷ *O.F.*, XXI, 7, p. 256.
- ⁷⁸ *Om. la Evrei*, VII, P.G., LXII, col. 76-77.
- ⁷⁹ *Om. la F.A.*, LII, P.G., LX, col. 395-396.
- ⁸⁰ *Om. la F.A.*, II, P.G., LX, col. 21-22.
- ⁸¹ *Om. către Antiohieni*, XI, P.G., XLIX, col. 118.
- ⁸² *O.F.*, X, 3, p. 118.
- ⁸³ *Ibidem*, X, 2, p. 116.
- ⁸⁴ *Om. LXXXIII, I la Matei*, P.S.B., 23, p. 939-940.
- ⁸⁵ *Om. X, 5 la Matei*, p. 129.
- ⁸⁶ *Om. LXII la Matei*, p. 129.
- ⁸⁷ *Om. despre învierea morților*, P.G., L, col. 43.
- ⁸⁸ *Interpretare la Ep. către Romani*, Om. XIII, 7, P.G., LX, 517.
- ⁸⁹ *Ibidem*, XIII, 6, P.G., LX, 516.
- ⁹⁰ *Către Teodor*, I, 11, P.G., XLVII, 291.

⁹¹ *Om. la Efeseni*, V, P.G., LXII, col. 37-38.

⁹² *Om. la Romani*, XIII, P.G., LX, col. 559.

⁹³ *Despre căință*, II, P.G., XLVII, col. 142.

⁹⁴ *Om. la II Tes.*, II, P.G., LXII, col. 520-521.

⁹⁵ *Om. II, 5 la Matei*, P.S.B., 23, p. 34.

⁹⁶ *O.F.*, XXII, 3, p. 262-263.

⁹⁷ *Interpretare la Ep. către Romani*, *Om. XIII*, 7, P.G., LX, 517.

⁹⁸ *Om. la Ozia*, IV, ed. J. Durmontier, p. 156-157.

⁹⁹ *Om. XXXIV, 5 la Matei*, p. 428-429.

¹⁰⁰ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în "O.", IX (1957), nr. 4, p. 563.

¹⁰¹ *O.F.*, IX, 3, p. 110.

¹⁰² *Om. XXIII, 3 la Matei*, p. 297.

¹⁰³ *Om. XII, 5*, p. 145-146.

¹⁰⁴ *Ibidem*, XV, 5, p. 175.

¹⁰⁵ *Om. XXX, 3 la Ioan*, P.G., LIX, col. 175.

¹⁰⁶ *Om. III, 4 la Romani*, apud Ierom. Prof. N. Mladin, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Despre desăvârșirea creștină*, în "O.", IX (1957), nr. 4, p. 569.

¹⁰⁷ *Om. XXXII, 6 la I Cor.*, P.G., LXI, col. 272.

¹⁰⁸ Pr. Prof. I. G. Coman, *Personalitatea...*, p. 605.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ La S. Joannes Chrysostomi, *De mani gloria et de educandis liberis*, edidit. Francisus Schultze, Progr. Gaesdonk, nr. 627, Monasterii Guestfalomum 1914.

¹¹¹ Cf. P. Chrysostomus Baur, *Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem Heiligen Joh. Chrysostomus*, în "Teologie und Glaube", 6, Paderborn 1914, pp. 564-574.

¹¹² Louis Meyer, *op. cit.*, p. 212-218.

¹¹³ Ierom. Prof. N. Mladin, *op.cit.*, p. 571.

¹¹⁴ *Om. XV, 4 la Matei*, p. 180.

¹¹⁵ *Om. XIX, 10 la Matei*, p. 257.

¹¹⁶ *Om. XXXIII, 6 la Matei*, p. 416.

¹¹⁷ *Om. X, 6 la Matei*, p. 128.

¹¹⁸ *Om. la Sf. Ioan Ev.*, XXXVII, P.G., LIX, col. 216.

¹¹⁹ *Om. II, Cor*, VI, P.G., LXI, col. 477-478.

¹²⁰ *Om. la Geneză*, XII, P.G., LIII, col. 97-98.

¹²¹ *Cateheză către Antiohieni*, II, P.G., XLIX, col. 235-236.

¹²² *Om. către Antiohieni*, IV, P.G., XLIX, col. 56.

¹²³ *Om. la F.A.*, XXXIV, P.G., LX, col. 265.

¹²⁴ *Către Olimpiada*, Scrisoarea VIII, 13 b, trad. Pr. D. Fecioru, în *Cuvioasa Olimpiada diaconița*, Ed. Deisis, Sibiu 1997, p. 133.

¹²⁵ *O.F.*, XXIII, 6, p. 284.

¹²⁶ *Om. VII la I Tim.*, trad. Arh. T. Ploeșteanu, București 1911, p. 62-63.

¹²⁷ *Om. II la F.A.*, P.G., LX, col. 85.

¹²⁸ *Om. XV la Romani*, trad. Arhim. Th. Atanasie, București 1909, p. 236-237, 239.

¹²⁹ *Om. XI la Ioan*, P.G., LIX, col. 75.

¹³⁰ *Explicare la Ps. CXI, 5*, la Ierom. Prof. N. Mladin, *op. cit.*, p. 579.

¹³¹ *Om. LV 6 la Matei*, pp. 643-644.

¹³² Pr. Prof. I. G. Coman, *Personalitatea...*, p. 615.

¹³³ Prof. Teodor M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în "O.", IX (1957), nr. 4, p. 553.





LOGOS ȘI EVOLUȚIE ÎN CERCETAREA ANTROPOLOGICĂ¹

Poate că niciodată nu s-a investit atât de mult timp și efort pentru chestionarea identității omului, așa cum s-a întâmplat în epoca modernă. Desigur, timpurile anterioare au cunoscut o asemenea problematică, însă niciodată dezbaterile poetilor, filozofilor și teologilor nu au cunoscut dramatismul și implicațiile pe care discuția modernă le are, în contextul apariției științelor, un fenomen cu totul nou în istoria culturii. Vorbind despre implicații, mă gândesc la criza omului modern privind conștiința, sensul și valorile. De fapt, pentru mine – ca preot creștin și, de asemenea, ca reprezentant al unei tradiții ecleziale – tocmai aceste implicații solicită intrarea teologiei în arena discuției.

Intervenția mea încearcă: (1) să rezume unele aspecte importante ale controverselor dintre teologi și oamenii de știință privind originea și natura omului, descifrând câteva cauze ale conflictului celor două tabere; (2) să distingă între cercetare și ideologie, punând în discuție legitimitatea controverselor creaționism-evoluționism; (3) să expună câteva din problemele antropologiei științifice de astăzi, așa cum apar din perspectiva noii cosmologii; (4) să prezinte câteva repere ale antropologiei ortodoxe; (5) să propună o cale de soluționare a conflictului amintit.

¹ Textul de față este o formă extinsă a referatului pe care l-am susținut în cadrul simpozionului internațional „*Știință și religie: antagonism, sau complementaritate?*” (București, 8-11 noiembrie 2001), organizat de Academia Română, Universitatea interdisciplinară din Paris și Centrul pentru teologie și științe naturale (Berkeley).

1. Despre conflictul antropologilor și cauzele acestuia

Ceea ce caracterizează cultura modernă este, la un nivel foarte evident pentru toți, conflictul între știință și teologie, o manifestare a rupturii – proprie culturii noastre – între secular și religios. Această ruptură constă în faptul că acum, în lumea seculară, știința pare singura cunoaștere posibilă, singura cu pretenția de obiectivitate în sfera publică, religiei revenindu-i situația modestă de opțiune privată, subiectivă, fără relevanță privind adevărul. În acest context, antropologia științifică și cea teologică se situează pe poziții diferite, lăsând a se înțelege că între ele nu există nici o punte previzibilă.

Deși discuția ar impune descrierea unui câmp mai larg, cel al cosmologiei, aspectele de bază ale conflictului sunt foarte evidente și în cadru strict antropologic. Mă refer la faptul că, privit în afara unui *logos* și chiar a istoriei universului, fenomenul uman apare cercetării științifice ca produs pur natural, nu cel mai reușit și desigur – pentru școli cum este aceea a lui Stephen Jay Gould – întâmplător. Într-o asemenea evaluare, ceea ce contează sunt mai degrabă fundamentele chimice și jocul șanselor, mecanismul genetic și aspectele morfologice ale evoluției speciei noastre. Totul pare măreț de simplu: suntem produsul unei îndelungate istorii a materiei și a vieții, un produs al selecției naturale. Nu avem motive pentru a ne mândri cu vreun statut aparte în cadrul lumii biologice, iar viața noastră – fie că ne place, fie că nu – este lipsită de sens. Originea cu totul smerită a speciei umane implică relevarea existenței în om a unui singur nivel de realitate, biologicul, de unde și inconsistența oricărei pretenții de evidențiere a unui scop care să fie altceva decât instinctul supraviețuirii. Aceasta poate părea o imagine reduționistă, însă, în linii mari, cred că antropologii care nu acceptă să vorbească și de factori culturali nu pot adăuga ceva semnificativ împotriva acestei descrieri.

De cealaltă parte, teologii, preocupați de afirmarea planului lui Dumnezeu privind creația în general și omul în special, caută să prezinte originea omului prin evocarea unei intervenții divine supranaturale. Privit în afara istoriei universului și a vieții, omul apare ca ființă superioară, mai mult în ce privește modul creării decât în cel al situației și al rolului său în această istorie. Chiar dacă ar fi posibil ca până la om lucrurile să fi decurs așa cum le prezintă diversele științe, privind originea speciei umane, cred teologii, lucrurile sunt clare: nu există altă explicație decât aceea a unui act divin complet diferit. E ca și când, fie universul ar fi fost creat dintr-o dată în stare de perfecțiune, și o dată cu el

omul, în fruntea tuturor făpturilor, fie universul ar fi cunoscut niște etape, o evoluție chiar, omul aflându-se însă în afara acestei istorii. În aceste condiții, în om există două niveluri de realitate, indiferent cum le-am numi, însă, pentru marea dificultate de a le articula, pare că el este mai puțin trup și mai mult suflet. Sensul său, așadar, se realizează independent de natură, dincolo de biologie. Sunt convins că teologii care n-au legătură cu mișcarea neopatristică nu pot, în esență, aduce elemente care să propună o altă descriere a situației, iar convingerea mea are de data aceasta mai multă îndreptățire decât atunci când am schițat liniile antropologiei științifice.

Cred că este limpede pentru toată lumea că ceea ce am descris aici este conflictul dintre interpretarea evoluționistă și cea creaționistă a speciei umane. Iar pentru a concentra discuția, în primul caz e vorba de o istorie autonomă a omenirii, în afara prezenței divine, fără dimensiune teologică și fără finalitate, în timp ce în al doilea de o situație “extraterestră” a omului, referit unilateral la Dumnezeu. Or, ceea ce trebuie spus acum este faptul că, pentru Biblie și pentru tradiția Părinților Bisericii, omul este la fel de înrudit cu Dumnezeu și cu pământul/lumea animală (*vide infra*).

Înainte însă de a analiza cele două poziții, consider necesară o scurtă atenționare privind cauzele acestui conflict, necesitatea venind din faptul că numai cunoscând aceste cauze suntem în măsură să identificăm factorii ideologici aflați în discuție, factori care obturează dialogul celor două domenii.

Dacă ceea ce separă antropologia științifică de cea teologică este *viziunea naturalistă* a celei dintâi și *viziunea supranaturalistă* a celei de a doua, înseamnă că fenomenul trimite la modul în care cultura occidentală – spațiul în care s-a produs această ruptură – înțelege raportul între natural și supranatural. În principiu, este vorba de faptul că această cultură este caracterizată, din zorii Evului Mediu, de un “dualism instinctiv”, după expresia istoricului francez Georges Duby, dualism care implică nu doar o distincție între natural și supranatural, ci și o anumită dificultate în a le articula². Faptul apare cu evidență în soluția epistemologică a teologiei occidentale, de a desemna un cadru al competenței credinței, supranaturalul, și, respectiv, unul al competenței rațiunii, naturalul. Desigur, filozofia scolastică nu opunea cele două domenii ale realității și nici cele două metode de cunoaștere, opoziția apărând numai în filozofia modernă.

Științele moderne s-au prevalat însă de ideea separației, renunțând la competența credinței, mai ales că, în contextul noii cosmologii, a paradigmei

universului infinit, domeniul supranaturalului ieșise din vizorul metodei empirice de verificare a cunoștințelor. Se contura acum, la începuturile modernității, posibilitatea unei reprezentări a universului și a vieții fără referire la Dumnezeu. Treptat, modernitatea a încetat orice apel la “ipoteza divină”, încercând să descrie totul fără a mai pune problema unui Dumnezeu creator și proniator, de asemenea, excluzând orice finalitate a realității cosmice și umane.

Esențială, în această direcție, a fost contribuția unei noi filozofii, care încerca să dea seama de universul infinit. Alexandre Koyré vorbește de criza adâncă a conștiinței europene, produsă în momentul în care a dispărut modelul cosmosului limitat și supraetajat cu care omul era obișnuit³. Într-un univers conceput ca vid de orice prezență a lui Dumnezeu – și de aceea fără semnificație spirituală, fără Logos – într-o lume cu neputință de judecat sub specia valorilor, fără perfecțiune și finalitate⁴, omul s-a aflat dintr-o dată fără repere în fața imensității cosmice, apariție întâmplătoare și cantitate neglijabilă. Evident, nu se mai putea sustrage nici el explicației naturaliste pe care a aplicat-o realității, ajungând în cele din urmă să renunțe la pretenția de ființă caracterizată cultural (sau, teologic zicând, întemeiată spiritual). Antropologia construită pe această viziune despre lume trebuia să fie în mod necesar naturalistă și nefinalistă.

Teologia, desigur, nu putea accepta o asemenea viziune. Din păcate însă, antropologia teologică (și mă refer la cea eterodoxă, spre deosebire de cea neopatristică) nu a fost redefinită în noul context, rămânând îmbrăcată în haina celui antic. De aici, conflictul.

Cred că această succintă rememorare a fost utilă, permițându-ne să înțelegem drumul de la preeminența supranaturalului la aceea a naturalului în cultura europeană. Făcând abstracție de aceste aspecte, nu mai putem înțelege de ce astăzi majoritatea oamenilor de știință sunt reticenți nu numai față de necesitatea implicării lui Dumnezeu în discuție, ci și față de posibilitatea sesizării unui *logos* al istoriei universului și vieții. Deasemenea, fără ele nu putem înțelege de ce teologiei i se contestă locul între domeniile care cercetază competent realitatea, umană și cosmică.

2. Creaționism *versus* evoluționism sau Cercetare și ideologie

Vorbeam mai sus de faptul că cele două antropologii, științifică și teologică, au ajuns la divergență în forma evoluționismului și a creaționismului. Vreau să atrag atenția asupra faptului că, într-o judecată matură, evoluționismul și

creaționismul trebuie denunțate ca două ideologii care parazitează știința și, respectiv, teologia. Din punctul meu, nu e vorba de un conflict între antropologia științifică și cea teologică, ci între două interpretări reducționiste ale datului antropologic: *interpretarea supranaturalistă*, în cazul creaționismului, și *interpretarea naturalistă*, în cazul evoluționismului. Din perspectivă hristologică – cheia prin excelență a tradiției ortodoxe –, cele două ideologii sunt versiuni diferite ale unei singure erezii, *monergismul*. Astfel, supranaturalismul este o versiune a monergismului teologic (în Hristos e activă numai dumnezeirea), în timp ce naturalismul reprezintă o versiune a monergismului antropologic (în Hristos e activă doar firea umană). Cele două interpretări sunt marcate de unilateralitate, sunt extremiste în egală măsură⁵. Hotărârea dogmatică a sinodului al șaselea ecumenic, întemeindu-se pe viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, privește implicit și aceste extensii moderne ale ereziei.

Este evident că ideologia creaționistă, preocupată de afirmarea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să vorbească de un om adus la existență în stare de perfecțiune dintru început, printr-un act supranatural fără echivalent în istoria universului (act care îl face pe om străin ansamblului creației). Această concluzie se susține astăzi, dinspre unii teologi ortodocși, printr-o lectură *ad litteram* a Bibliei și prin considerarea interpretărilor patristice din primele secole ca răspunsuri general-valabile, indiferent de context. Cu durere, trebuie să menționez aici demersul unui om de mare elevație spirituală, părintele Serafim Rose (creștin ortodox de origine americană), care, prins în controversă, a încercat să respingă ideologia evoluționistă prin utilizarea – într-o manieră complet străină Sfinților Părinți și teologiei neopatrstice contemporane – unei argumentații patristice literale în favoarea ideologiei creaționiste⁶.

În principiu însă, susținătorii ideologiei creaționiste sunt majoritatea protestanți, idealul lor fiind acela de a transforma Biblia într-o carte de știință, care, luată literal, ar oferi o știință mult mai obiectivă decât cea profană, de origine pur divină (de obicei, literalistii trec cu foarte mare ușurință peste numeroase aporii biblice, cum e aceea a tensiunii între ziua a patra a creației și Iov XXXVIII, 7, care nu se pot soluționa *ad litteram*, aporii care pun între paranteze ideea “științei biblice”). În ideea susținătorilor, Dumnezeu, fiind atotputernic, nu ar fi avut nevoie de prea mult timp (cronometrat de către cine?) pentru crearea universului și a omului, așa încât lumea ar fi fost adusă la existență mult mai recent decât susține știința profană. Stephen Jay Gould prezintă un caz trist, al britanicului Henry Gosse (contemporan cu Darwin), potrivit căruia Dumnezeu

a “trucat” straturile geologice pentru a părea că a fost străbătută o îndelungată istorie, când totuși lumea a fost făcută în doar câteva mii de ani...⁷.

Întrebarea care se impune este dacă slava lui Dumnezeu – cel care lucrează dintru început kenotic, acomodându-se iubitor posibilităților făpturii sale – pălește în perspectiva unei istorii îndelungate și, de asemenea, dacă sporește în perspectiva unei istorii limitate a creației. Înțelepciunea creaționiștilor uită că “Dumnezeu le-a ales pentru sine pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari” și că “fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, e mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor, iar ceea ce pare a fi slăbiciune a lui Dumnezeu e mai puternică decât tăria oamenilor” (I Cor. I, 25-27).

Lectura literală nu are nici o legătură cu erminia filocalică a tradiției ortodoxe. Dacă se poate vorbi de o coerență internă a Bibliei în sine și a Bibliei cu Tradiția eclesială, nu se poate evita recunoașterea demersului duhovnicesc al spiritualității filocalice ca o adevărată “cheie” interpretativă – corespunzând hristologiei eclesiale – pentru Scriptură. Or, acest demers nu este preocupat de nici o tehnologie a creației, urmărind numai să evedențieze dimensiunea duhovnicească a mesajului biblic și, deci, implicațiile existențiale ale acestuia: renașterea omului în Hristos.

Orice insistență asupra așa-zisului creaționism științific este de prisos; poate mai trebuie spus doar atât că această ideologie conduce la discreditarea Scripturii și a tradiției patristice, făcând abstracție – paulin zicând – de duhul care dă viață pentru a se cantona în litera care ucide. Și este evident, sper, că nu se poate face confuzie între *creație*, ca perspectivă teologică asupra originii omului, potrivit căreia existența umană este condiționată de planul și prezența lui Dumnezeu, și *creaționism*, ca ideologie care face abstracție de dinamica vieții (proiectată chiar de Logosul divin), încercând să descrie o mitologică tehnologie dumnezeiască⁸.

Semnificativ e faptul că Sfântul Vasile cel Mare nu le reproșa filozofilor contemporani numai diversitatea modelelor contradictorii pe care aceștia le propuneau (lăsându-i să se certe între ei, de fapt), ci și – sau mai ales – ignorarea Logosului, a “cauzei raționale” a lucrurilor⁹.

La rândul său, ideologia evoluționistă – pornind dintr-o poziție filozofică pe care Ioan Petru Culianu o numește nihilism antimetafizic, și preocupată de interpretarea naturalistă a realității – neagă orice implicare a factorului divin în dinamica speciei noastre și astfel orice posibilitate de a interpreta teologic și teleologic realitatea. Din păcate, purtați de sentimente, antropologii nu se mai

gândesc să distingă între cercetarea pură și propriile lor convingeri filozofice, care duc spre propunerea rezultatelor cercetării în ambalajul ateismului și al nihilismului. Astfel, ironizând “ipoteza divină” (cum face și Stephen Hawking în cosmologie), Richard Dawkins vorbește despre râul genelor – pornind dintr-un Eden “mult mai sigur” decât cel biblic – care traversează omenirea fără ca asta să aibă alt sens decât supraviețuirea fondului genetic¹⁰. De altfel, Dawkins crede că știința se poate face în afara oricărei interpretări, convingere de care Karl Popper ar râde în hohote. Oricum, pe această convingere se întemeiază atitudinea lui împotriva relativismului cultural, care tinde să pună semn de egalitate între știință și mit. Deasemenea, din această convingere reiese excluderea de către el a lumii înțeleșurilor, în numele tehnostiinței¹¹.

În aceeași linie, se remarcă între antropologi o atitudine quasi-generală de refuz față de interpretarea teologică, chiar dacă, paradoxal, sunt propuse diverse interpretări pe care aceștia – din rațiuni pur subiective – le acceptă. Oricum, prinși încă în capcana pozitivismului, antropologii contemporani preferă interpretările care apelează mai puțin la factori de ordin cultural, insistând pentru explicațiile de ordin biochimic ale stadiilor evoluției¹². Fenomenul era semnalat de Husserl din 1953¹³.

Revenind, este clar că supranaturalismul creaționist pune totul pe seama lui Dumnezeu, ignorând faptele și nefiind preocupat de evaluarea pozitivă a mișcării naturale, iar naturalismul evoluționist, refuzând orice Logos, orice plan preelaborat și orice prezență dumnezeiască, pune organizarea universului și a vieții pe seama “miracolului” natural al hazardului și al unei cauzalități imanente, autonome. Or, folosind termenii Sfântului Pavel, Dumnezeu este Cel care “dă tuturor viață și suflare și toate” (Fapte XVII, 25). Aș îndrăzni să afirm că, după cum creaționiștii discreditează Biblia, interpretările evoluționiste discreditează faptul științific al evoluției, așa încât, și în acest caz, este nevoie să disociem hotărât între *evoluție*, ca fapt științific dovedit, și *evoluționism*, ca interpretare ateistă și nihilistă a istoriei omenirii.

Din cele spuse până acum reiese că teologia nu are nici un motiv pentru a contesta descrierea științifică a istoriei speciei noastre, iar știința nici un motiv pentru a se bloca în reducționismul interpretărilor ideologice ateiste, care n-au nici o relevanță obiectivă. Dar amândouă, știința și teologia, trebuie să denunțe riscurile implicate în ideologiile care le parazitează (despre care nu e locul să vorbesc acum¹⁴).

În încheierea acestei secțiuni, aș vrea să amintesc faptul că, vorbind de

conflictul modern – în eseu “Știință și religie”¹⁵ – Albert Einstein afirma că, între cauzele acestuia un loc de frunte ocupă depășirea competențelor. Atât știința, cât și teologia, au vrut mai mult decât li se cuvenea: cea dintâi legitimitatea interpretărilor sale reducionista, iar cea de a doua dreptul de a descrie realitatea. Or, știința trebuie să se limiteze la a cerceta, la a descrie lumea, la explicații, uzând de instrumentarul său teoretic și tehnologic, lăsând teologiei dreptul de a interpreta modelele propuse, din perspectiva revelației dumnezeiești. Astfel înțelese raporturile, cum observă părintele Teilhard de Chardin, înseamnă că “Religia și Știința sunt cele două fețe ori faze conjugate ale unui act complet de cunoaștere”¹⁶ (într-o viziune transdisciplinară, pentru a folosi termenul lui Basarab Nicolescu, știința și teologia sunt două viziuni complementare). O atitudine asemănătoare are astăzi teologia romano-catolică, recunoscând autonomia cercetării științifice, dar rezervându-și dreptul de a interpreta rezultatele cercetării potrivit criteriilor sale tradiționale¹⁷.

Anticipând puțin, vreau să atrag atenția asupra faptului că soluția teologiei neopatrifice constă în înțelegerea faptului că adevăratele raporturi nu sunt acelea de ciocnire între două ideologii. Știința nu e totuna cu naturalismul pozitivist sau cu scientismul, după cum nici teologia nu se confundă cu pozițiile intransigente ale supranaturalismului dualist medieval. În esență, din acest punct – și voi reveni asupra lui – nu se mai poate vorbi de o contradicție între *logos* și evoluție, între creație și devenire. Alternativa acestui conflict, de-a dreptul distructiv pentru conștiința europeană, este imaginea (deloc obișnuită în mediile teologic inculte) unui Dumnezeu care își manifestă atotputernicia kenotic (de unde și insistența asupra facerii prin Logos), prin acomodare cu posibilitățile, cu dinamica internă a universului și a vieții, care – *prin natură* sau în virtutea planului divin – se mișcă teologic. În acest punct, de reamintit afirmația paulină că în Dumnezeu “trăim și ne mișcăm și suntem” (Fapte XVII, 28).

3. Noua cosmologie, principiul antropic și așteptata revoluție din câmpul antropologiei științifice

Fizicianul cuantist Henry Stapp spune că știința clasică, mecanicistă, ale cărei postulate au pătruns și în științele umane, nu au oferit vreo concepție superioară despre om¹⁸. Ar fi de așteptat, astfel, ca în contextul unei noi cosmologii, antropice și teleologice, fenomenul uman să poată fi privit într-o altă lumină. E necesară, așadar, o scurtă prezentare a direcțiilor noii cosmologii.

Reprezentarea științifică a universului angajat într-o expansiune care, potrivit estimărilor de acum, durează de cca. 15 miliarde de ani – de la formarea primelor particule elementare până la viață și până la creierul uman¹⁹ – deschide perspectiva unei istorii a lumii și a vieții. Pentru Hubert Reeves, această istorie presupune doi termeni: că universul nu este veșnic și că e “transparent spre viitor”²⁰. În acest context, afirmă J. P. Lonchamp, se pot formula două întrebări: (1) mișcarea universului are cumva o direcție, un sens?; dacă da, (2) care este acesta? Deja punerea acestor probleme depășește mai vechile preocupări descriptive (asumat non-metafizice) ale științei, implicând o atitudine filozofică (în sensul antic) față de realitate.

Lonchamp consideră că știința nu poate să mai evite astăzi răspunsul afirmativ pentru prima întrebare, drumul parcurs de la haosul cuantic al primelor momente ale universului până la om prezentându-se ca proces constant de “complexificare crescândă” (*complexification croissante*). La rândul său, Alfred Kastler afirmă că omogenității fizico-chimice a universului îi corespunde o unitate biologică ce trebuie înțeleasă, dincolo de reticențele noastre, ca *finalitate* ori *sens* al celei dintâi. Din moment ce un organ oarecare al unei ființe vii există pentru a împlini o anumită funcție, pentru a servi unui scop, ce legitimitate are refuzul oricărei discuții despre finalitate la nivel macrocosmic?, se întreabă Kastler²¹.

Privind răspunsul pentru a doua întrebare, mulți oameni de știință refuză să se pronunțe, pretextând că e o problemă de ordin metafizic, așadar dincolo de competența științei riguroase. De fapt, notează Lonchamp, această atitudine de refuz se circumscrie unei opțiuni de ordin subiectiv, neavând justificare științifică²². Or, universul este, în ochii cosmologilor, o idee transpusă fizic, o structură informatică concretizată într-o sumă de posibilități care tind spre actualizare, iar dacă factorul actualizării este chiar prezența noastră – cum sugerează ontologia cuantică a lui Heisenberg – suntem constrânși să formulăm o nouă reprezentare a realității, situație despre care încearcă să dea seama principiul cosmologic antropic.

Simptom al unei noi mentalități, al unei alte culturi – în măsura în care se dovedește a fi încercarea de reintegrare a domeniilor uman și cosmic, strict delimitate în epoca modernă – principiul antropic se propune ca instrument pentru o abordare mai nuanțată a realității, făcând loc, în anumite formulări, intenției și prezenței divine²³. Implicațiile filozofico-teologice ale diverselor sale expresii – deși susținătorii principiului insistă că aserțiunile acestuia sunt întemeiate științific – deschid posibilitatea întrevederii unui destin al universului

în care omul și lumea valorilor morale ocupă un loc privilegiat, chiar esențial. Aceste implicații sunt evidente în expresia finalistă a principiului (*Final Anthropic Principle*), elaborată de John D. Barrow și Frank J. Tipler, potrivit căreia, dacă spiritul uman, conștiința, trebuia să vină la ființă, ea trebuie să și supraviețuiască la nesfârșit, indiferent de forma ultimă a universului²⁴. Fiind o afirmație de ordinul fizicii – neavând așadar un explicit conținut moral – principiul finalist este însă organic legat de valorile morale, pentru că, afirmând nemurirea ființei inteligente (purtaătoare a acestor valori) și de vreme ce valorile morale sunt imposibile într-un cosmos nebiotic și lipsit de conștiință, apare ca o condiție pentru continuitatea nesfârșită a valorilor. Din această perspectivă, principiul finalist implică pare-se un univers destinat perfecționării, melioristic, un univers al nemuririi, al vieții veșnice.

Fără a mai insista, trebuie amintit numai faptul că azi cosmologii nu se mai feresc să vorbească despre un proiect al universului și despre un Proiectant, cu sau fără referire la principiul antropic.

O asemenea perspectivă ar trebui, cum afirmam la începutul acestei secțiuni, să se repercuteze și în antropologie, de vreme ce nu se mai poate vorbi cu relevanță științifică despre om în afara universului. Basarab Nicolescu afirmă că “aparitia fenomenului uman evolutiv pe Pământ este una din etapele evolutive ale istoriei Universului, la fel cum nașterea Universului este una din etapele evoluției umane”²⁵. Imaginea este compatibilă cu viziunea biblică, succesiunea zilelor/erelor creației trimițând către un *logos* și un *telos* al întregii organizări a lumii: pământul și apele (mineralul) sunt activate spre rodirea viului (vegetalele, animalele), iar biologia devine suport pentru evenimentul uman al conștiinței, toate decurgând ca și cum nivelurile anterioare sunt pași/condiții pentru realizarea celor ulterioare, în fiecare pas regăsindu-se, concentrat, tot ceea ce urmează.

Din păcate, noua cosmologie pare a rămâne fără implicații în biologie și antropologie. Biologii par a rămâne ciudat de anacronici, blocați pe de o parte în dualismul cartesian *res cogitans-res extensa* (din păcate, un asemenea dualism ignar se mai regăsește și printre teologi), iar pe de alta în separația clasică dintre știință și filozofie/teologie. Spre exemplu, în linia lui Dawkins, paleontologul american Stephen Jay Gould arată că evoluția vieții nu are nici o noimă, fiind caracterizată numai de succesive apariții și dispariții de specii, așa că metafora arborelui vieții (filogenia comună tuturor speciilor), scumpă darwinismului clasic, nu are nici o semnificație.

„Este poate dificil să recunoaștem aceasta – spune el – de vreme ce noi ne

considerăm ființele cele mai evolute, dar faptele sunt acestea: nu există nici o logică a viului care să ducă la inteligența omenească. [...] [Și] dacă umanitatea nu a apărut decât ieri, pe o minusculă creangă (a arborelui evoluției), viața nu poate în nici un fel să aibă drept sens pregătirea venirii noastre”²⁶.

Mostră de încălcare a principiului formulat de Einstein privind competențele științei și religiei (prima descrie, a doua interpretează), comentariul de mai sus vrea să interpreteze, apelând facil la factorul *selecție întâmplătoare*, dar refuză perspectiva unui proiect care să facă posibile selecțiile și desigur o finalitate care să descifreze rostul acestora... E un exemplu merit să reamintească faptul că oamenii de știință nu-s conduși numai de rațiune, ci și de sentimente, de subiectivism, cum observă Richard Leakey²⁷.

4. Proiectul divin, devenirea și principiul sinergiei

Interpretările ateiste ale devenirii speciei noastre sunt așadar dictate de opțiuni subiective și nu au caracter științific. Asemenea interpretări nu trebuie să determine teologia către o atitudine de refuz față de ideea evoluției, a istoriei devenirii umanității, istorie ce nu mai trebuie demonstrată, ci interpretată corect. O atitudine teologică responsabilă față de rezultatele cercetărilor antropologice presupune încercarea de resemnificare a acestor rezultate din perspectiva Logosului, nu contestarea lor. Așa au procedat Părinții, în tradiția bizantină, transferând mesajul teologic al antropogenezei din limbajul mitic propriu culturii semite în contextul raționalist al culturii elenistice.

Dintr-o perspectivă tradițional-ecclesială, Biblia nu intenționează o știință, ci o relatare teologică și teleologică, o evaluare a lumii și a omului *dinspre* și *înspre* Dumnezeu (nu întâmplător, Mântuitorul se numește pe sine Alfa și Omega). În acest context, metaforele textului din *Cartea Genezei* trebuie privite cu mai multă atenție, în sensul afirmării unei istorii exemplare, a unei chei teologice pentru descifrarea misterului existenței omenești²⁸. Scriptura oferă două versiuni ale antropogenezei. Potrivit cheii amintite, perfect exprimată în literatura filocalică, a doua versiune – imaginea plămăuirii omului din pământ prin suflarea de viață (Gn. II, 7) – semnifică doar la nivel literal un act creator: este evenimentul transfigurării omului care a făcut experiența conștientă a energiilor necreate ale prezenței lui Dumnezeu, afirmă Sfântul Grigorie Palamas²⁹. Prima versiune (Gn. I, 26-27), la rândul său, e doar o descriere de ordin general a ființei umane (avertizează sfântul Grigorie al Nyssei³⁰), care trebuie

evaluată pe două niveluri: cel iconic/teologic (“l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său”) și cel biologic (“bărbat și femeie i-a făcut”).

Această interpretare este calea aleasă de teologia neopatristică, care nu s-a lăsat antrenată în tentativa inutilă și contraproductivă de a apăra cadrul științei antice, în care Părinții Bisericii și-au formulat viziunea despre om. Teologia răsăriteană a evitat astfel să repete afaceri de tipul procesului lui Galileo Galilei, care au condus conștiința occidentală spre criza profundă a trecerii de la paradigma antică la cea modernă. De altfel, Vladimir Lossky atrage atenția că teologia nu are de apărut vreo filozofie ori știință, ci propriul său mesaj spiritual, indiferent în ce haină este acesta prezentat într-un context determinat³¹. Pentru a exemplifica această cale, de remarcat că – pe marginea viziunii sfântului Maxim despre Logosul diversificat în rațiunile/structura informatică a creației – părintele Dumitru Stăniloae vorbește de faptul că “o anumită evoluție a animalelor se poate explica prin implicarea potențială a unor specii noi în cele vechi”³². De asemenea, autorii occidentali ai unui catehism ortodox afirmă că: „pe om, Dumnezeu nu l-a creat plecând de la nimic; El l-a creat din *pământ* și din tot ce conține acesta. Aceasta înseamnă că pentru a-l înfăptui (*réaliser*) pe om, Dumnezeu S-a folosit de întreaga natură și de evoluția ei – fără a exclude maimuța, nici peștele, care, și ei, sunt din pământ – căci omul este desăvârșirea creației și în el regăsim rezumată, recapitulată toată creația. Dar, mai mult, a însuflit omul din propria Suflare, din propriul Duh. Prezența lui Dumnezeu – care luminează omul, făcând să strălucească asupra lui lumina Feței Sale – e ceea ce deosebește omul de maimuță și de toate celelalte făpturi”³³.

Afirmația nu are nimic insolit pentru tradiția ortodoxă. Deja, în secolul patru, Sfântul Grigorie, episcopul Nyssei, vorbea de „pământul trupului nostru“, arătând că omul este înrudit deopotrivă cu Dumnezeu și cu animalele³⁴. La rândul său, marele antropolog ortodox Panayotis Nellas afirmă că diversele aspecte ale descrierilor patristice ale omului nu se îndepărtează foarte tare de „concluziile cele mai serioase ale cercetărilor antropologice“ și că pentru „concepția patristică despre originea omului, teoria evoluției nu este o problemă”³⁵. Poate însă că cea mai curajoasă interpretare teologică a evoluției, perfect integrată spiritului tradiției patristice, este aceea a dr. Al. Kalomiros:

„Harul lui Dumnezeu ne-a făcut să urcăm treptele care ne-au dus din țărână spre organismele unicelulare din apă, apoi spre trilobiți, după care Dumnezeu a luat de mână o creatură goală și tremurătoare, ce căuta hrană și încerca să scape de fiarele sălbatice, și a binecuvântat-o insuflându-i Duhul Vieții Sale și a

făcut-o suflet spiritual viu [...]. Nu există nici o demnitate în originea omului. Demnitatea e în Creatorul omului, nu în om. Suntem scandalizați atunci când auzim că strămoșii biologici ai omului au fost animale antropoide inferioare, și uităm că Sfânta Scriptură aruncă în fața trufiei noastre un adevăr încă și mai umilitor: acela că omul a fost creat din lutul pământului, din pulberea unei materii inerte și neînsuflețite”³⁶.

Chiar dacă omul a străbătut o evoluție, faptul se explică – din punctul teologiei patristice – printr-un principiu al sinergiei, proiectat de Logosul dumnezeiesc mai înainte de a fi universul. În cele ce urmează, voi încerca o succintă descriere a articulațiilor care fac posibilă funcționarea acestui principiu. În esență, e vorba de faptul că omul, viața și lumea sunt așa cum sunt nici pentru o determinare exclusiv supranaturală și nici pentru una exclusiv naturală. Evident, în această viziune sunt excluse bazele ideologice ale conflictului dintre creaționism și evoluționism. Pentru Sfântul Maxim, ultima întemeiere a faptului este hristologică: Tatăl creează lumea privind chipul lui Hristos. Și pentru că Hristos e teandric, înseamnă că nici un moment al istoriei creației nu se desfășoară în afara acestei paradigme sau altfel decât printr-un act al sinergiei, al întâlnirii energiilor divine cu cele cosmice (în sensul prezenței divine active în tot traseul devenirii universului, vieții și omului), așa cum în Hristos energiile celor două firi se manifestă simultan și unitar. În Hristos se descoperă deodată acest principiu și forma ultimă a lumii³⁷.

Rațiunea de a fi a speciei umane s-a activat treptat, potrivit înțelepciunii și în prezența Creatorului, prin succesive mutații morfologice – în termenii științei de acum, evoluție în cadrul speciei (și e locul să spun că, atâta vreme cât imaginea dinamismului vieții este paradigma științifică, teologia nu are de ce să discute în contextul altei paradigme, dacă vrea să transmită mesajul teologic către conștiința omului contemporan³⁸) – de fapt revelații ale conținutului proiectului divin. Fiind vorba de un drum îndelungat, de milioane de ani (potrivit estimărilor științifice), omenirea și-a realizat și manifestat treptat identitatea, dată fiind slăbiciunea *pământului* care am fost și mai suntem (pentru tradiția ortodoxă, lupta ascetică nu este cu trupul, ci cu “pământescul” din noi)...

În gândirea sfântului Maxim, universul și orice parte a lui, inclusiv omul, au *logos phuseos (tou einai)*, o rațiune de a fi, care constituie definiția și sensul ființei, care o determină să fie ceea ce e și care face posibilă contemplarea ființei. Elaborată pretemporal, rațiunea de a fi este modelul/paradigma ființei, dar nu însăși ființa, deși nu este separată de aceasta. De fapt, rațiunea de a fi

este o intenție divină (în forma căreia operează Dumnezeu însuși) care se concretizează într-un model dinamic, activ temporal, o structură informatică pe care se constituie sau din care provine ființa, care determină posibilitățile de ființare și care descrie sensul mișcării acesteia. Rațiunea de a fi este spațiul în care se realizează drumul *natural* (fără conotația occidentală a unei firi golite de har) al ființei. Rațiunea de a fi este, la propriu, o sumă de posibilități privind structura, ființarea și sensul; starea de potențialitate sau posibilitate (*dunamis*). Ființa *poate* fi tot ceea ce este înscris în *logos phuseos*, posibilitățile sale concretizându-se prin *tropos huparxeos* (modul ființării) sau *kinesis phusike* (mișcarea fizică, naturală). Devenirea tropică sau mișcarea ființială duce la actualizarea sau deplina realizare a posibilităților ființei (*energeia*), la starea și forma sa perfectă, proces realizat prin înțelepciunea și în prezența Logosului organizator³⁹.

Trebuie reliefate aici două aspecte. Primul este că această devenire nu-i operată nici numai „de sus“ și nici numai „de jos“. Față de supranaturalismul creaționist, sfântul Maxim vorbește de o reală posibilitate a ființei de a se mișca, de a deveni (chiar morfologic), în virtutea unei structuri și aspirații ființiale. Față de naturalismul evoluționist, el afirmă că *mișcarea fizică* nu este niciodată autonomă, ci întemeiată mereu pe acțiunea divină susținătoare, fără de care nimic din ce e nu poate fi⁴⁰. Al doilea aspect e că drumul *tropic* spre forma ultimă – a ființei particulare și a universului – presupune anumite schimbări morfologice, lărgire/dezagregare (*diastole*) și îngustare/compunere (*sistole*), indiferent ce înseamnă acestea (sfântul nu insistă). Oricum, este vorba de un drum al conformării depline a ființei cu rațiunea sa de a fi.

Tema poate fi exploatată pentru depășirea conflictului între creaționism și evoluționism, în sensul că realitatea schimbărilor morfologice nu exclude, ci presupune un *logos* care să dicteze acest comportament.

Desigur, drumul spre forma ultimă – învierea, transfigurarea – privește numai speciile („purtate“ de Logosul proniator), nu și persoanele. Acestea din urmă, beneficiind de punctul în care sunt aduse la ființă, sunt chemate să realizeze, în Hristos, saltul duhovnicesc al „participării necreate“ la viața lui Dumnezeu (II Pt. I, 4), realizare dincolo de posibilitățile firii create, dincolo de orice evoluție.

Dacă nu-i vorba de un act supranatural – în sens scolastic, de suspendare a ordinii naturale, potrivit principiului *Deus ex machina* – nu înseamnă însă că evoluția s-a derulat în absența lui Dumnezeu. Iar fiind Dumnezeu pretutindeni și mereu implicat prin energiile prezenței sale, potrivit logosului sau proiectului

pe care El însuși l-a elaborat, este vorba de o evoluție cu *telos* ori finalitate.

Sensul insistenței teologiei ortodoxe asupra planului dumnezeiesc privind omul („să facem om după chipul nostru“) și asupra implicării divine în tot parcursul antropogenezei („și a suflat în fața lui suflare de viață“) e tocmai descoperirea finalității existenței umane, așa cum se descoperă aceasta în lumina intenției și prezenței Creatorului. Am insistat cu altă ocazie asupra faptului că orice efort întru descrierea originii (ca plan divin) și a începutului (ca eveniment fizic) umanității rămâne inutil dacă nu se întrevede și nu se judecă dinspre finalitatea omenirii⁴¹.

Sfântul Maxim utilizează schema *arche - mesotes - telos*, o trilogie care descrie aspectele și etapele ființării făpturilor. Avându-și originea (*arche*) în Dumnezeu, mai precis în modelul preelaborat de acesta, ființa există ca expresie a iubirii divine. În *logos phuseos* sau *arche* e postulată și modalitatea „tropică“ a ființării sale (*mesotes*), și sensul acestei ființări (*telos*), atât ca direcție (spre Dumnezeu) cât și ca rezultat (forma perfectă). Epistemologic, orice limitare la *mesotes* și orice investigație a lui *mesotes* din perspectiva rupturii natural-supranatural înseamnă ratarea șansei de a cunoaște cu adevărat ființa. La nivel uman, posibilitățile „tropice” solicită ca *mesotes* să nu fie doar ființare, devenire, ci „buna ființare” (*eu einai*), astfel încât *telos* să fie forma perfectă și veșnică de ființare (*aei eu einai*), realizată prin asceză, contemplație și îndumnezeire⁴². Înțelegând însă omul ca un adevărat accelerator al devenirii cosmice⁴³, sfântul întrevede în reușita omului îndumnezeit un pas mai departe al creației întregi spre forma ei ultimă.

Așa cum știința (dincolo de orice explicație cauzală) nu poate vorbi cu relevanță despre origine – taina omului fiind în arhetipul său, nu în natura sa⁴⁴ – ci despre început (în cel mai bun caz), tot astfel (dincolo de orice interpretare literală a Scripturii) teologia nu se poate exercita în descrierea începutului și nici în privința drumului parcurs de om până la forma de acum, ci în evidențierea originii acestui drum în proiectul Logosului divin. Însă ambele perspective rămân grozav de unilaterale atâta vreme cât fac abstracție de finalitatea acestui drum, de realitatea lui *homo viator*, a celui chemat a fi întru îndumnezeire, a animalului chemat să devină Dumnezeu, potrivit expresiei Sfântului Vasile.

Întru depășirea conflictului

S-ar putea zice că modernul conflict între antropologia științifică și cea

teologică, de fapt între evoluționism și creaționism, este o istorie a proastei înțelegeri a situației. Dacă, pentru tradiția Părinților, omul trebuie evaluat la cel puțin două niveluri, iconic și biologic, atât oamenii de știință cât și teologii se înșeală, fiecare considerând că se află în posesia întregului adevăr. De fapt, se poate admite că fiecare are un bun punct de vedere, însă aceasta nu înseamnă că ne putem rezuma la vreunul din ele. Înrudit cu Dumnezeu și cu animalele, omul este și ceea ce spun oamenii de știință, și ceea ce spun teologii.

Spre exemplu, nimeni nu poate respinge serios (cu excepția științei însăși) faptul științific al evoluției speciei noastre, dar nimeni nu poate afirma, de asemenea cu seriozitate, că această istorie este guvernată de factori nonraționali. Interpretarea evoluției umane prin selecția *naturală* – și termenul pe care-l incriminez aici este atributul *naturală* (înțeles ca natură autonomă față de Dumnezeu, concept de origine pelagiană, reiterat în epoca modernă de cardinalul Bellarmin) – nu este o afirmație de ordin științific, ci ideologic. Teologii, la rândul lor, încearcă să afirme că specia noastră a fost creată de către Dumnezeu direct, *i.e.* prin cauze supranaturale, în afara istoriei vieții pe Terra. Dacă acest ultim punct trădează o perspectivă unilaterală și o opțiune ideologică, această viziune nu poate fi respinsă total, pentru că e vorba de a mărturisi implicarea prezenței active a lui Dumnezeu și a unor cauze raționale în istoria vieții, expresii ale Logosului.

Până la urmă, vorbim despre cauze (naturale și, respectiv, supranaturale), este evident că ceea ce frământă atât de mult ambele tabere este *problema începuturilor*. Or, concentrându-se asupra acestei probleme, ambele tabere greșesc, și ar trebui să recunoaștem că în acest moment nu putem dezbate această problemă. Ceea ce știi este că, dacă acceptăm: (1) că universul se mișcă simultan în expansiune și în complexificare, și că (2) istoria umană este o parte a acestei mișcări, nu putem (3) respinge cu ușurință perspectiva unui sens al întregii realități, umană și cosmică. Cum ar spune Sfântul Maxim, originea și începutul se luminează numai dinspre finalitate (*en to telos*).

În acest punct, teoria patristică a Logosului se poate constitui și azi într-un context comprehensiv pentru această situație: evoluție prin selecție, desigur, însă nu numai *naturală* (având în vedere principiul sinergiei). Dacă selecțiile sunt posibile este pentru că, dincolo de provocările mediului și tendința supraviețuirii, mai înainte de începutul universului, Logosul divin a elaborat proiectul unei creații care să evolueze – prin Hristos cel cosmic (Col. I, 15-18) și prin omul hristificat (Rom. VIII, 19-23) – către supraorganizare, eternizare

și transfigurare, în comuniunea cu Dumnezeu. Sfântul, omul hristificat indică forma ultimă a întregii creații.

Oricum, și pentru a încheia, selecțiile sunt posibile datorită și în interiorul Logosului. Ceea ce înseamnă că trebuie să ne concentrăm asupra finalității evoluției. Cred că numai în acest câmp e posibilă o întâlnire între antropologia științifică și cea teologică.

Preot Dr. **Doru Costache**

Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București

NOTE

² Pentru conformitate, vide Thoma de Aquino, *Summa theologiae. Opere I. Despre Dumnezeu*, I, VIII, 3-4, ed. Științifică, 1997, pp. 120-125.

³ Cf. Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, București, 1997, pp. 5-7. Pe aceeași temă, fizicianul francez Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 84-86.

⁴ Cf. Al. Koyré, p.7. Privind excluderea întrebărilor despre originea și sensul universului în cosmologia modernă, vezi Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, p. 26.

⁵ Părintele prof. Dumitru Popescu arată că viziunea integrativă a teologiei ortodoxe depășește unilateralismele celor două ideologii (cf. *Hristos, Biserica, societate*, E.I.B.M.B.O.R., 1998, p. 42).

⁶ Cf. *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor. Perspectiva creștin-ortodoxă*, Sophia, București, 2001.

⁷ Cf. *Adam's navel and other essays*, Penguin Books, 1995.

⁸ Am ajuns la convingerea necesității acestei distincții (de asemenea, a distincției între evoluție și evoluționism), în urma nedumeririlor exprimate de monahia Siluana Vlad privind libertatea mea față de creaționism și de evoluționism.

⁹ Cf. *Omilia la hexaemeron*, 1, 2.

¹⁰ Cf. *Un râu pornit din Eden. Codul genetic, computerul și evoluția speciilor*, Humanitas, București, 1995, pp. 10 și 33.

¹¹ Cf. R. Dawkins, pp. 45-47.

¹² Cf. Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p. 35.

¹³ Cf. *Criza umanității europene și filosofia*, Paideia, 1997, pp. 19-20.

¹⁴ Am scris despre aceasta în eseu "Pierre Teilhard de Chardin sau Încercarea

unei perspective integrale”, în vol. colectiv *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, 2001 (vezi mai ales pp. 221-222).

¹⁵ Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992, p. 273.

¹⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Seuil, 1970, pp. 285-287. Pe această linie s-a mers, spre exemplu, în conferința de la Boston (1979) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la care au participat în egală măsură oameni de știință și teologi (cf. Jean-Luc Blondel, ed., *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme*, Labor et fides, 1980).

¹⁷ Cf. Karl Rahner & Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Seuil, 1970, art. ‘création de l'homme’, ‘évolution’ și ‘origine de l'homme’.

¹⁸ Cf. *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, p. 277.

¹⁹ Cele trei elemente amintite de fizicianul francez corespund celor trei bara din textul ebraic, acțiuni divine din care au rezultat universul, viața și conștiința.

²⁰ Cf. *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, p. 59.

²¹ Cf. *Această stranie materie*, ed. Politică, 1982, pp. 147-151 și 229-230.

²² Cf. *Science et croyance*, pp. 175-176. Pentru Raymond Aron, refuzul metafizicii este o metafizică, astfel că o asemenea critică, pentru a fi adevărată, trebuie să recunoască faptul că există loc – dincolo de știința pozitivistă – pentru adevăruri (cf. *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, 1969, p. 264).

²³ Cf. Pierre Bühler et Clairette Karakash (éds), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève, 1992, pp. 49-51.

²⁴ Cf. *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, NY, 1986, p. 23 (pe larg, vezi cap. 10: “The future of the Universe”, pp. 658-677).

²⁵ Cf. *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, p. 169.

²⁶ Interview în *L'Express* nr. 2087, 4-10 iulie 1991, pp. 22-25.

²⁷ Cf. *Originea omului*, p. 17.

²⁸ Unii teologi ortodocși occidentali afirmă că nici știința și nici revelația nu ne permit să răspundem cu certitudine întrebării dacă Adam și Eva sunt sau nu primii oameni (cf. *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles*, par une équipe de chrétiens orthodoxes, Cerf, 1980, p. 30). Observația nu trebuie să scandalizeze, privită prin grila pe care am numit-o filocalică. Cred că ceea ce se sugerează e faptul că nu avem nimic de câștigat din cunoașterea modului în care Dumnezeu a creat omenirea sau din certitudinea că Adam e primul om; câștigăm numai dacă știm la ce stare este chemat omul să ajungă (și prin ce metodă) și că Adam a realizat primii pași către această stare.

²⁹ Cf. *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, 13.

³⁰ Cf. *Despre alcătuirea omului*, 4, 16 și 18.

³¹ Cf. *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, ed. Anastasia, pp. 132-134.

³² În ediția rom. a scrierii maximiene *Ambiguorum liber*, colecția *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 80, n. 369, p. 294.

³³ *Dieu est vivant*, p. 28.

³⁴ Cf. *Despre alcătuirea omului*, 13 și 16.

³⁵ Cf. *Omul, animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, 1994, p. 10 și 15 (cf. pp. 1-2).

³⁶ *Sfinții Părinți despre originea lumii și a omului*, Deisis, 1997, pp. 40-41. Fără a intra în amănunte, dar acceptând ca perfect compatibilă viziunea evoluției (nu evoluționismul, desigur) cu tradiția Părinților, mitropolitul Ioannis Zizioulas, *Creația ca euharistie*, ed. Bizantină, p. 88. Mai concret, arătând și posibilitățile de articulare a viziunii evolutive cu aceea eclesială, Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Bizantină, 1996, p. 85.

³⁷ Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 60. Pare a fi o explicitare a imaginii biblice a Duhului peste “apele” creației (Gn. I, 2).

³⁸ Părintele Stăniloae recomandă teologiei să exploreze posibilitățile tradiției patristice în direcția paradigmei mișcării (în cuvântul introductiv la primul volum al scrierilor atanasiene, *P.S.B.* 15, E.I.B.M.B.O.R., 1987, p. 24) și chiar operează cu această paradigmă, în limitele perspectivei Logosului (cf. *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, E.I.B.M.B.O.R., 1978, pp. 334 și 378).

³⁹ Cf. Sfântul Maxim, *Ambigua*, 7e, P.G. 91, 1081AB; vezi și *Răspunsuri către Talasie*, 2, P.G. 90, 272AB.

⁴⁰ Textual, persistând și mișcându-se, toate participă la Dumnezeu (cf. *Ambigua*, 7d, P.G. 91, 1080B).

⁴¹ Cf. “Paradigma taborică. Implicații ale principiului antropocentric pentru abordarea științifică și teologică a sensului creației”, în vol. *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, 2001.

⁴² Cf. sfântul Maxim, *Ambigua*, 7b, P.G. 91, 1073C, și cap. 157, P.G. 91, 1392A.

⁴³ Cf. *ibidem*, 106, P.G. 91, 1304D-1305C.





ARTICOLE ȘI STUDII

RENÉ DESCARTES ȘI LUMEA ÎN CARE TRĂIM – PRIVIRE DINSPRE TEOLOGIA ORTODOXĂ

Despre necesitatea unui asemenea studiu

Nepretinzând a fi specialist în istoria filosofiei, sunt totuși constrâns către o atare investigație atâta vreme cât, în calitatea mea de om al Bisericii, sunt chemat la misiune. Or, pentru desfășurarea unei misiuni creștine coerente și eficiente, este necesară dezvoltarea a două direcții la fel de importante: (1) asumarea criteriilor tradiției eclesiale și plasarea permanentă în cadrul acestor criterii, de asemenea (2), asumarea contextului cultural contemporan. Aceasta este lecția Părinților Bisericii, de la apologeții primelor veacuri creștine până la mișcarea neopatristică a secolului XX.

Nu intenționez, în acest studiu, să vorbesc despre o metodologie a misiunii creștine astăzi, ci să atrag Bisericii atenția asupra faptului că, *volens-nolens*, cultura europeană modernă începând cu Descartes, suntem obligați să cercetăm liniile gândirii “părintelui modernității”¹. Doar astfel vom înțelege mai bine ce idealuri motivează și ce prejudecăți contribuie la conturarea profilului lui *homo europaeus*. Această întreprindere nu este deloc inutilă, atâta vreme cât – deși multe din aspectele punctuale ale cugetării cartesiene sunt depășite – mentalitatea majorității contemporanilor noștri, fie și inconștient, e mobilizată de ideile lui Descartes².

Studiul de față încearcă să surprindă, în scrisul marelui gânditor, aspectele care au influențat cel mai mult cultura modernă, contribuind la apariția pe scena istoriei a unui nou tip de om, raționalist, încrezător exclusiv în propriile criterii. De asemenea, implicațiile pentru demersurile culturii europene și pentru raporturile dintre teologie și cultură ale acestui fenomen. În final, voi încerca să

arăt în ce măsură acest nou tip mental este compatibil cu tradiția eclesială și ce ar avea de făcut o misiune creștină într-un context, fie și post-cartesian.

Geneza gândirii cartesiene

După lecția anselmiană, care propunea o spiritualitate de tip angelic (pe care o regăsim într-un registru larg de influențe, de la celibatul clericilor romano-catolici la puritanismul protestant), descarnată și acosmistă, similară curentului origenist răsăritean, adevăratul și bunul creștin – observă ironic Heinrich Heine – se purta prin lumea înfloritoare din jurul său ca o nălucă abstractă, cu simțurile strașnic ferecate, atent să nu se lase corupt de atâta frumusețe.

Intellectualismul thomist, umanismul renașterii și luminismul au eliminat însă treptat ideea raportării ascetice la realitate (proprie unei viziuni *supranaturaliste*), văzută de acum înainte sub unghi exclusiv *natural*. Simultan, rațiunea, proslăvită de lutheranism pentru eficiența în exercițiul critic al interpretării Bibliei, a luat în modernitate forma individualismului subiectivist și a scepticismului, devenind unica lumină posibilă pentru cunoașterea umană.

Pe scena culturală a Europei a apărut – deopotrivă semn al acestor mutații și produs al procesului care a condus în mod subtil spre acestea – René Descartes, părintele filosofiei moderne, cel ce a ctitorit autonomia filosofiei, care nu mai trebuia să cerșească teologiei recunoașterea dreptului de a gândi. Descartes care, căutând o metodă autentică de cunoaștere, a refuzat gândirii scolastice – prin afirmarea tranșantă că “fiecare lucru are un singur adevăr (*cujusque rei unicam esse veritatem*), pe care îl poate afla oricine cu claritate”³ – dreptul de cetate. În sfârșit, Descartes care, convingându-se de evidența incontestabilă a propriei sale cugetări și a realității obiective, a deschis un nou drum în istoria raporturilor omului european cu lumea, cu întreaga realitate, văzută drept mediu neutru (*res extensa*) al istoriei omenești⁴.

Elegant și prudent, Descartes și-a prezentat consecvent metoda ca nouă în formă (prin modul punerii problemelor) însă veche în esență, întrucât identică adevărului, și prin aceasta anterioară oricărei alte metode, inclusiv gândirii scolastice⁵. A doua premisă a anteriorității metodei cartesiene față de oricare alta este faptul că recurge direct la rațiune, la capacitatea înnăscută – *innata* – a acesteia de cunoaștere a realității umane și cosmice (EM 1). E vorba, deci, de metoda raționalistă, întemeiată pe (1) deducerea tuturor cunoștințelor numai prin efortul gândirii (singura care ne definește ca umani: *per illam solam*

homines sumus) eliberată de orice prejudecăți și (2) pe convingerea că orice minte – dacă este corect guvernată și judecă imparțial (*incorrupte judicandi*) – poate ajunge la cunoașterea adevărului, la distingerea acestuia de tot ceea ce nu este adevărat, fără să mai apeleze la criterii externe de certificare (EM 1). Într-un asemenea context, nu se mai putea pretinde un control al teologiei asupra gândirii.

Descartes a îmbrățișat cele două convingeri – care întemeiază axiomatic metoda sa – în urma constatării că tot ceea ce a învățat în școli sau a aflat prin efortul personal al lecturii, că tot ceea ce știa prin educație, obișnuință și chiar prin experiență se înscrie sub semnul îndoielii, dacă nu cumva totul e fals și inutil pentru exigențele unei vieți care, afirma el, nu se poate ordona și hrăni decât din adevăr. “Am fost constrâns, într-un fel, să mă folosesc doar de propriul meu sfat pentru a-mi orându-mi viața” (EM 2). Necesitatea întemeierii vieții pe adevăr era deja precis formulată mai înainte: “am căutat totdeauna, cu cea mai mare strădanie, știința deosebirii adevărului de fals (*scientiam verum a falso dignoscendi*), ca să văd mai clar drumul drept al vieții și ca să-l urmez cu mai mare siguranță” (EM 1)⁶. Greu să nu sesizăm – dincolo de justa delimitare față de o teologie falimentară, erijată în unicul pedagog al umanității însă incapabilă să răspundă aspirațiilor ființiale ale omului – programul egocentric, al autosuficienței omului orgolios, premisa mentalității seculare.

Constatarea că nimic din ce știa nu e sigur sau mai presus de orice îndoială l-a determinat să recurgă neîncetat la o tenace operație de desvrăjire (atât de blamată astăzi de mișcarea ecologistă și de New Age), aș spune, a realității, supusă examenului necruțător al cugetării vii, angajată în căutarea adevăratei cunoașteri (care să corespundă integral realității), cunoaștere pe care el o înțelegea ca aderență conștientă a spiritului atent cu obiectul de cunoscut:

“am luat hotărârea de a nu mai căuta pe viitor nici o altă știință, în afara celei pe care aș putea să o descopăr în mine însumi (*in me ipso*) sau în uriașa carte a lumii (*in vasto mundi volumine*)”⁷.

Așa se face că, deși presupunea cunoașterea legilor drepte cugetări, metoda sa nu propunea o altă logică formală, un mecanism teoretic, sumă de postulate-șablon încărcate de aura infailibilității și suprapuse realității, ci un rezultat al experienței directe care să poată fi transpus și ordonat în limbajul logicii matematice. Nu întâmplător el a preluat – poate chiar din gândirea anselmiană (cu toate că, tratând argumentul ontologic pornind de la premisele formulate de acesta, nu a făcut vreo referire la Anselm) – ideea unei intuiții simple a lucrurilor,

a fundamentelor, a principiilor, cum spune, a elementelor ce nu se descompun în altele și care pot servi construirii unei perspective din ce în ce mai sigure și mai ample, generale⁸.

Dezvrăjirea carteziană a vieții și a lumii, eliberarea realului din corsetul metodei silogistice, care explicitează ceea ce este deja cunoscut, e a doua mare lovitură dată “aristotelismului” scolastic, după reformă. Pentru că atât Luther, preocupat de siguranța mântuirii, cât și Descartes, angajat în căutarea cunoașterii sigure, refuzau exact aceleași tipare absurde și artificiale în care exercițiul logico-verbal al școlii încerca să închidă esența și sensul realității.

Câte ceva despre metodă

Căutând sau chiar iubind certitudinea (cum observă Hersch) și respingând aproximațiile, Descartes a optat hotărât pentru îndoiala metodică față de orice dat teoretic sau experimental. Nu e însă deloc vorba de scepticismul pesimist și steril al mentalității omului resemnat (atitudinea naturalistă, în limbaj noichian, ca acceptare a realității așa cum e dată). Raționalismul cartesian pornește de la îndoiala față de orice cunoaștere anterioară aplicării metodei sale, în ideea că numai prin alambicul acesteia se poate ajunge la cunoașterea indubitabilă sau la certitudinea despre realitate. Mai precis, înseamnă (1) a pune sub semnul incertitudinii tot ce este crezut prin obișnuință ca adevărat și (2) a exclude metodic orice îndoială. Descartes s-a străduit de aceea să exercite o constantă atitudine critică, o îndoială totală – în spirală, dinspre periferie, rezultatul lecturilor, spre centru, rezultatul experiențelor – pentru a afla ceva de care să-i fie imposibil să se îndoiască, chiar dacă acest ceva e adesea doar certitudinea că nu se află nimic sigur în obiectul cercetat (*nihil in ea esse certi*)⁹.

Dincolo de incertitudinea asumată, de permanentul *krisis*, Descartes credea că poate afla ceva, că poate depăși ideea falsă/îndoielnică despre obiectul cunoașterii, spre o reprezentare perfect corespondentă cu obiectul (MM 3). Prin aceasta, discursul cartezian nu ne e contemporan, dacă timpul nostru se măsoară, spre pildă, prin epistemologia wittgensteiniană, care afirmă doar un acces la lumea reprezentărilor, la cuvinte. Oricum, Descartes nu a fost ireductibil sceptic: “nu-i imitam în aceasta îndoindu-mă pe sceptici, care se îndoiesc doar pentru a se îndoii (*qui dubitant tantum ut dubitent*) și, în afară de nesiguranța însăși, nu caută să găsească ceva. Dimpotrivă, eram cu totul pentru a descoperi ceva sigur (*certi reperirem*)” (EM 3). Anton Dumitriu observă că dubiul cartezian

nu e scepticismul agnosticilor, ci prudență, circumspecție față de tot ce este îndoielnic; îndoiala nesfârșită, exprimată ca reexaminare continuă a tuturor valorilor și certitudinilor; setea de certitudine¹⁰ sau, după Descartes însuși, îndreptarea propriei gândiri, cum afirmă la începutul *Expunerii despre metodă* (forma ultimă a celebrului Discours).

Descartes a fost nevoit să formuleze legile care să guverneze posibilitățile naturale ale fiecărei minți spre aflarea adevărului, conștient că, “fiind foarte simple și evidente” (*simplicissima et evidentissima*), publicarea acestor norme ar avea semnificația deschiderii unor ferestre prin care lumina pătrunde în pivnița (ignoranței) în care majoritatea oamenilor, chiar și cei ce se pretind docti, au coborât pentru a duce lupta cunoașterii¹¹. Metoda cartesiană descrie două principii și patru reguli/criterii fără de care cunoașterea e imposibilă.

Principiile cartesiene sunt: (1) îndoiala, care, consecutiv examenului, duce spre certitudine, și (2) cunoașterea autentică, exprimată doar prin idei clare și distincte¹². Privind cele patru reguli, acestea sunt: (1) criteriul evidenței sau acceptarea numai a ceea ce este dincolo de orice dubiu, (2) criteriul analizei sau descompunerea datelor în factorii primi, simpli și indivizibili, (3) criteriul ordinii sau înlănțuirea datelor verificate și precis formulate (de la simplu la complex), în virtutea faptului că, prin formă, adică împlinind exigențele de claritate și distincție, toate cunoștințele se află în relație, dincolo de conținutul fiecăreia (care nici nu mai contează), și (4) criteriul inducției sau enumerarea completă (enciclopedică!) a datelor, în vederea recompunerii holistice a ceea ce a fost cunoscut. Iată cum își descrie însuși Descartes legile:

“Prima era să nu admit vreodată ceva ca adevărat (*verum admitterem*) decât dacă am cunoscut în mod cert și evident că e adevărat (*certo et evidenter verum esse*), adică să mă feresc cu cea mai mare grijă de orice grabă și anticipare în procesul judecării; să nu cuprind mai larg cu mintea într-o concluzie decât ceea ce i se arată atât de clar și distinct (*tam clare et distincte*) rațiunii mele, încât să nu poată fi readus în nici un fel sub semnul îndoielii. A doua era ca dificultățile pe care aveam de gând să le cercetez, să le împart în tot atâtea fragmente (*in tot partes dividerem*), câte era avantajos spre a le rezolva mai corespunzător (*commodius resolvendas*). A treia era ca toate gândurile pe care le consacram căutării adevărului să le fac să înainteze mereu într-o ordine sigură (*certo ordine*), începând desigur de la lucrurile cele mai simple și cel mai ușor de cunoscut, pentru ca încetul cu încetul și precum pe trepte (*paulatim et quasi per gradus*), să mă înalț către cunoașterea celor mai dificile și complexe, clasificându-le cu

mintea într-o anumită ordine chiar și pe acelea care prin natura lor nu succed una alteia. Și ultima, ca în cercetarea mijloacelor și în parcurgerea fragmentelor lucrurilor dificile, să le enumăr atât de complet, una câte una, și să am o viziune atât de generală asupra lor (*tam perfecte singula enumerarem et ad omnia circumspicerem*), încât să fiu sigur că nimic nu a fost omis de mine”¹³.

Anton Dumitriu observă că cele patru criterii sau reguli carteziene se circumscriu ordinii a două esențiale demersuri ale gândirii: (1) descompunerea obiectelor de cunoscut în elemente simple (analiza), al căror adevăr e dat intuitiv, și (2) recompunerea lucrurilor prin deducția care înaintează din evidență în evidență pentru a se ridica inductiv la adevăruri tot mai generale (sinteza). Exigența celor două demersuri era imposibil însă de satisfăcut dacă la începutul tuturor operațiilor nu ar fi stat o certitudine de netăgăduit, pe care Descartes a căutat-o metodic – pe urmele gândirii augustiniene și anselmiene – în el însuși¹⁴.

Noica observă că totuși, dincolo de certa similitudine, Augustin este preocupat de sursa transumană și de conținutul înțelepciunii, în vreme ce Descartes numai de exercițiul minții angajată spre acea *scientia mirabilis, mathesis universalis*¹⁵.

Prima certitudine

Adevărata cunoaștere înseamnă înlăturarea oricărei îndoieli. În privința obiectelor îndoielnice, Descartes s-a pronunțat în chiar prima din celebrele *Meditații metafizice*. Orice poate fi supus dubiului: ceea ce cunoaștem despre Dumnezeu, despre spirit, despre corp și simțuri, despre cer și pământ, despre existență (ca și cum toate ar fi decorul unui vis); în toate dubiile rămâne însă neîndoielnic actul cugetării. Îndoindu-mă, sunt conștient de faptul că gândesc, iar gândind, ajung la cunoașterea mea ca subiect cugetător, ca temei al tuturor trăirilor mele, și prin aceasta la certitudinea că exist: “mi-am dat seama că, deoarece le respinsesem pe toate celelalte (e vorba de trup), de lume și de locul în care se află el în timp ce cugetă ca false, nu pot să mă îndoiesc și de faptul că eu însumi exist (*essem*). Și deoarece vedeam că adevărul acestei formulări «gândesc, deci sunt sau exist» (*Ego cogito, ergo sum sive existo*) e atât de sigur și de evident (*certam esse atque evidentem*) [...], am crezut că pot să-l admit cu siguranță ca principiu (*primum fundamentum*) al filosofiei pe care o căutam”¹⁶.

Acesta este punctul arhimedic al gândirii lui Descartes, și recunoaștem aici cu ușurință semnele culturii sale augustinian-anselmiene, deci problemele in-

rente acestui tip de gândire¹⁷; nu voi insista acum asupra obiecțiilor legate de marea dificultate a trecerii de la *a fi în minte* la *a fi în realitate* (cu toate că o asemenea discuție nu ar fi irelevantă, de vreme ce Descartes era preocupat mai ales de metoda cunoașterii și nu de conținutul acesteia). Ceea ce mă interesează este faptul că, foarte augustinian iarăși, el a ajuns de la principiul că gândirea dă mărturie despre propria lui existență la concluzia că însușirea sa esențială este a gândi, reducând omul la conștiință, la intelect (*res cogitans*; “eul, adică mintea, singura prin care sunt cel ce sunt”): *cogito me cogitare*, mă cuget a fi întru cugetare/cugetător. “Am înțeles – reia – că sunt un lucru sau o substanță (*rem sive substantiam*) a cărei întregă natură sau esență constă doar în aceea că gândește (*consistit ut cogitem*)”¹⁸.

În cuvântul către cititor, din deschiderea MM, Descartes afirmă în mod asemănător că “spiritul omenesc, reflectând asupra lui însuși, nu se cunoaște ca fiind altceva decât un lucru ce gândește”, “ceva care are în sine facultatea de a gândi” (vezi și MM 2: “nu-s decât ceva care gândește, adică un spirit, un intelect sau o rațiune”). Altfel spus, certitudinea primă, necesară oricărei construcții conceptuale, este *ego*-ul autoreflexiv, capacitatea inteligenței de a realiza certitudini printr-o intuiție imediată, prin cunoaștere directă¹⁹.

Ființă gânditoare, spiritul omenesc se îndreaptă, după constatarea certă a propriei existențe, spre construirea imaginii universului, însă nu înainte de a proceda la verificarea primei sale certitudini.

Dacă demersul anselmian s-ar traduce prin *există ceea ce pot gândi*, pentru Descartes problema cunoașterii se pune în termenii *exist pentru că pot gândi*; nu realitatea îl interesează prioritar, ci faptul că omul, fiind substanță gânditoare, învârte realitatea în jurul său, resemnificând-o. E vorba de o evidentă reacție anticopernicană, dar nu prin negarea heliocentrismului, ci prin credința că – deși insignifiant cantitativ în univers – omul poate determina realitatea pentru că o gândește. Anselm era scutit de un real demers pentru interioritate pentru că substanțializa conceptele, amânând problema eului.

Pentru această verificare, Descartes a apelat, mereu după Augustin și Anselm, la punerea sufletului uman în relație cu Dumnezeu și de aici la ceea ce – de la Kant – se numește *argumentul ontologic* al existenței lui Dumnezeu. Inferat din certitudinea primă, a existenței insului cugetător, Dumnezeu devine conceptul de validare, justificarea metafizică a acestei certitudini prime și a oricărei cunoașteri de care este capabilă mintea omenească. Existând – și încă perfect, mai presus de orice dubiu, veridic – Dumnezeu este sursa creatoare a lucrurilor

și de asemenea izvorul cunoștințelor sădite în mintea omului (Descartes a reluat astfel convingerea lui Anselm că ar fi imposibil să existe în mintea noastră ideea existenței lui Dumnezeu dacă nu ar fi sădit-o el acolo; *vide*, spre exemplu, rezumatul care precede MM)²⁰.

Poate că, sensibil la criticile ridicate față de modul în care a formulat prima sa certitudine, Descartes a recurs la certificarea, la justificarea acesteia ca o măsură în plus de excludere a oricărei îndoieli, însă rămâne evident că niciodată nu a reușit să formuleze atât de constrângător (pe cât dorea) o concluzie, încât să nu mai permită obiecții, și că nici nu a ajuns la validarea conștiinței subiective în planul realității²¹. Cu toate acestea, nu i se poate contesta lui Descartes locul pe care l-a câștigat în cultura europeană prin afirmarea subiectului cugetător, un moment fără seamăn, spune J. Hersch, în istoria filosofiei²². Mai mult, deși, săvârșind marea descoperire că gândește despre existență, nu a izbutit și să integreze această descoperire într-un registru de obiectivitate în stare să-i confere un caracter existențial, Descartes a hipertrofiat *ego*-ul uman, permițându-i să se considere, contrar mentalității resemnate, centrul lumii sau cel puțin spectatorul ei activ.

Această hipertrofie a eului, această egocentrare fără seamăn, cum spune A. Dumitriu, se manifestă (la Descartes și după el), prin căutarea neobosită de soluționare a problemelor, prin permanenta neliniște și nemulțumire pentru provizoratul oricăror soluții. Omul cartesian, întrupat de însuși Descartes, a devenit un tip european prin excelență. Într-o interesantă paralelă, Dumitriu observă că Goethe a surprins perfect trăsăturile acestui tip în mitul lui Faust: amândoi, și Descartes, și Faust, sunt preocupați să “silească” natura pentru a-i dezvălui secretele; amândoi sunt de acord că *a ști înseamnă a stăpâni* lumea, cu diferența că Faust vrea să poată totul chiar dacă pactizând cu vicleanul, iar Descartes vrea să cunoască totul așa încât să poată totul numai prin puterea minții și a mijloacelor sale²³. Descartes nu s-a plasat astfel doar la originea filosofiei moderne, ci a mentalității occidentale, așa cum se manifestă până acum.

Subiect, obiect și matematică

Drumul ales de Descartes era, cum deja am văzut, nu cel al magiei și nici cel al filosofării clasice, ci al inteligenței care nu mai împrumută de nicăieri justificări și mijloace (chiar și existența lui Dumnezeu e un postulat exclusiv rațional), în tentativa adjudecării de către conștiință/subiect a domeniului obiec-

tivității. Marea problemă pentru Descartes a rămas, de aceea, relația dintre *faptul de a cugeta și realitatea în sine* sau, în termenii husserlieni, dintre interioritatea pură și exterioritatea obiectivă²⁴.

Descartes a căutat să depășească această problemă (afirmată ca atare de chiar sistemul său) printr-o comodă operație de disociere a realității. E vorba de celebrul său dualism spirit-materie, suflet-trup, *res cogitans-res extensa*, om-lume, în virtutea căruia există ființe a căror proprietate de fond e gândirea (*res intelligentes*, capabile de voință, acțiune) și ființe caracterizate fizic doar de spațialitate, întindere (*res corporeae*, pasive gnoseologic și lipsite de semnificație).

Consecutiv acestei discriminări, Descartes a crezut că soluția pentru articularea subiectului cu obiectul este validarea obiectivă a conștiinței. Conștiința poate gândi despre existență, ceea ce înseamnă că validează existența. Gândindu-mi propria existență, mă încredințez că exist. Încercarea carteziană de trecere de la a fi în conștiință la a fi în realitate este clară în demonstrarea existenței trupului celui care cugetă: gândindu-mă că exist și convingându-mă de trupul concret în care exist, am făcut saltul de la cugetare la realitate, am înfăptuit încopcierea lui *res cogitans* cu *res extensa*.

Procedând astfel, Descartes a realizat raporturi sintetice între lucruri și concepte, descoperind astfel noi adevăruri, prin aceasta depășind clasicul intelect pasiv, al omului resemnat să constate realitatea, spre un *cogito* productiv în planul cunoașterii, spre o inteligență creatoare. Dar ceea ce lui Descartes îi apărea ca evident și perfect demonstrat lăsa din nou problema nerezolvată pentru că, substanțializat ca *ego*, *cogito*-ul cartezian rămânea totuși inadecvat lui *res extensa* și, incapabil să se articuleze cu adevărat în real, trebuia să recurgă la *matematizarea realului*, expresia matematică fiind – cum observase și Galileo Galilei – prin claritatea ei simplă, mai convenabilă minții decât însăși realitatea pe care trebuia să o exprime. Iată cum justifică opțiunea pentru reprezentarea matematică a lumii:

“Acele lungi înlănțuiri ale raționamentelor celor mai simple și mai ușoare, cu ajutorul cărora geometrii conduc la demonstrațiile celor mai dificile lucruri, mi-au dat prilejul să consider că toate cele ce pătrund în gândirea omului își urmează una alteia în același fel, cu condiția să nu admitem printre ele ceva fals ca fiind adevărat (*nihil in illis falsum pro vero admittamus*), și să menținem mereu ordinea prin care unele pot fi deduse din altele (*quo una ex aliis deduci possunt*); utilizând această metodă, nu există nici un lucru atât de îndepărtat încât să nu ajungem în cele din urmă la el (*ad quae tandem non perveniamus*),

și nici atât de ascuns încât să nu-l descoperim (*tam occulta, quae non detegamus*)”²⁵.

Metoda și expresia matematică îl încredințau pe Descartes de posibilitățile nelimitate de cuprindere a realității pe care le are cel care le utilizează. Dacă, pentru Anselm, în mintea dedicată cercetării mai rămâneau destule umbre și întunecimi de neștrăbătut, pentru Descartes, aceste întunecimi se risipeau în exercițiul rațiunii. El ajungea astfel să afirme (cu totul justificat de sistemul său) ceea ce Augustin și Anselm spusese cu tot atât orgoliu dar cu mai puțină îndreptățire:

“ceea ce nu s-a împlinit, după ce ne-am străduit cu tot ce e în noi spre a-l împlini, trebuie socotit de noi printre cele ce nu pot exista cert (*inter ea quae fieri plane non possunt*) și care sunt desemnate prin termenul filosofic «imposibile» (*impossibilia*)”²⁶.

În rezumatul care precede MM, Descartes afirmă că tot ceea ce mintea concepe clar și distinct se identifică neapărat cu însăși realitatea. Însă chiar limbajul matematic pentru care a optat Descartes și, cu el, modernitatea, nu are de fapt acoperire în real, ci în minte²⁷.

Pentru Descartes, așadar, pare că nu poate exista decât ceea ce poate fi cugetat. Reducerea realității la ceea ce poate ști sau vrea omul să știe produce o dezesențializare a perspectivei, proces similar – transpus în plan cosmologic – celui desfășurat, scolastic, în ce privește realitatea divină. Oricum, prin această afirmație, Descartes a împlinit argumentele înaintașilor săi în ale culturii.

De aici până la idealismul cel mai trufaș al insului cugetător, care crede că lumea există exclusiv pentru că el o gândește, cum spune Nichifor Crainic, nu-i decât un pas. De la obiectivismul naiv al omului desemnat, al științelor descriptive și al filosofării clasice, cugetul cartezian a săvârșit trecerea spre subiectivitatea transcendentală, ca temei absolut al oricărei științe (cum afirmă Husserl în meditațiile sale “carteziene”), reintroducând omul, dacă nu în centrul lumii, cel puțin în centrul universului cunoașterii.

În pofida inadecvării inteligenței cu obiectele “extinse” din jur, veracitatea divină (care confirmă prima certitudine carteziană) și demonstrarea propriului corp (care ține, dată fiind materialitatea sa, de *res extensa*) i-au permis lui Descartes să construiască pas cu pas ideile “clare și distincte” ale obiectelor cercetate, ale realității, pentru că adevărurile dovedite devin reguli utilizabile pentru deducerea altora. (De fapt, pentru constituirea universului reprezentărilor, cum a conștientizat gândirea ulterioară.)

Intelectul activ scrutează acum domeniul spațial, privind geometric, pentru că în vreme ce mintea acționează după criteriile logicii, *res extensa* e circumscrisă legilor mecanicii: realitatea se reduce astfel la figuri angajate în mișcare de tip mecanic și în relații de exterioritate, sau la *ordo et mensura* (EM 4). De remarcă că el e primul filosof laic care gândește în sistemul modern al universului infinit, al spațiului euclidian omogen și al minții redusă la ea însăși; care ia în calcul existența și a altceva decât mintea.

Descartes credea că universul e explicabil în termenii fizicii matematice și a întemeiat geometria analitică în vederea definirii și manevrării formelor geometrice prin expresii algebrice. Astfel a mărit eficiența rațiunii umane în încercarea de cucerire a lumii. Pornind însă din acest punct, pe de o parte a renunțat la libertatea omului (consecutiv, a postulat idealul omului mecanic), iar pe de alta, a pus în dubiu posibilitatea intervenției lui Dumnezeu în creație²⁸.

Tresmontant arată că, deși părinte al idealismului modern, Descartes e, în cosmologie și antropologie, simultan părinte al materialismului ateu mecanic. Cosmologic, el a manifestat permanent tendința – și prin aceasta, iarăși, e thomist – limitării competenței Creatorului în ordonarea haosului creat și chiar de a-l elimina pe Dumnezeu din univers (*il semble avoir fait effort pour éloigner son dieu*). Corelativ, sufletul, supraadăugat trupului, îi permite acestuia din urmă să se dezvolte autonom, mecanic²⁹. Antropologia cartesiană e corolarul cosmologiei galileene mecaniste.

Personal, nu pot înțelege procesul gândirii cartesiene, mai cu seamă scăpările acesteia, care au făcut din filosofia începutului modernității un amalgam de orgoliu și smerenie... Din această dilemă nu se poate ieși decât cunoscând adevăratele intenții ale lui Descartes. Oricum, de la Descartes, sau mai precis în virtutea dualismului său, au fost delimitate precis competențele religiei și filosofiei (sufletul, mintea), de o parte, și ale științei (natura), de altă parte. Și această delimitare constituie până astăzi principala dificultate în articularea științelor umane și naturale, a științelor în general cu spiritualitatea culturilor tradiționale³⁰.

Lumea nu mai părea să aibă sens și, în consecință, Descartes nu era preocupat de o reprezentare finalistă a realității: universul este constituit din spațiu și mișcare, din forme aflate în raporturi matematice și din ordine, astfel încât nu poate fi propriu-zis înțeles, interpretat, ci numai descris, studiat analitic, cu mijloacele științei (EM 6). *Mathesis universalis*, știința perfect unificată și atotcuprinzătoare a lui Descartes, pornind de la exigența ordinii și a măsurii (care presupune, cum și – mai târziu – pentru Leibniz, autonomia lumii), este

capabilă să formuleze ecuațiile problemei pentru a ajunge negreșit, prin calcul, să determine ceea ce este necunoscut. Deși – poate nu din convingere sinceră, așadar numai din precauție, într-un secol în care mai ardeau ruguri – Descartes construia ideile clare și distincte despre realitate pretextând veracitatea divină (cel puțin când era vorba de a demonstra existența eului cugetător), el a renunțat treptat la certificarea metafizică în favoarea exercițiului autonom al minții (și-a abandonat una din premise). Nu întâmplător, poate, Descartes vorbea adesea despre “cele care țin numai de oameni” (*ad homines solos pertinent*), cele ce nu îl implică pe Dumnezeu și care solicită cu atât mai puțin teologia. Sesizabilă, aici, o prelungire a teoriei scolastice a dublului adevăr, aceeași care, după observația lui Heine, s-a constituit într-o bombă amorsată în chiar sânul teologiei.

Cu toate că nu original prin aplicarea principiilor geometriei în privința mișcării corpurilor (de fapt, tributar mecanicii galileene, pe care o justifica subtil în EM 6, când lucrările lui Galileo erau încă la indexul celor prohibite de inchiziție), Descartes a reușit să impună matematicile ca exigență fundamentală pentru orice știință riguroasă³¹.

Exigența matematizării, precis formulată în gândirea lui Descartes, ulterior programatic înfăptuită, se întemeiază pe modelul mecanicist al universului galileean, spune Arthur Koestler³². Nu întâmplător, poate, o dată ce a renunțat la acest model, știința acceptă astăzi să se exprime nu doar în ecuații ci și prin parabole (se vorbește deja de o nouă mitologie, mai sigură, mai adecvată realității).

Gândirea sa se constituie astfel în punctul originar a două demersuri ale culturii europene – între care el nu a cutezat vreodată, din moderație, să aleagă – știința modernă și filosofia idealistă, prima rămânând la ideea de obiectivitate conferită de expresia matematică a rezultatelor (și ignorând obstinat implicațiile existenței conștiinței), a doua, blocată în subiectivitate, păstrând importanța conștiinței (dar făcând abstracție de contextul macrocosmic).

Interesant pentru încercarea de față e faptul că, insistând întru verificarea conștiinței, Descartes a înlocuit conceptul de *adevăr* din filosofia antică și din speculațiile scolaștilor cu *certitudinile subiective*, interioare. El a împlinit astfel, curajos, o tendință de fond a gândirii occidentale – depășind individualismul protestant, ce căuta să se limiteze prin afirmarea obiectivității infailibile a Scripturii – dând cetățenie tuturor opiniilor particulare. O altă sursă pentru lipsa de coerență a culturii moderne. Pluralismul european își are, așadar, originea (profană, pentru că religioasă în protestantism) în gândirea lui Descartes.

Descartes și cultura modernă

Prin Descartes au fost constituite fundamentele unei culturi netradiționale (heracleitică, cum spune A. Dumitriu), *anistorică*, adică neacceptând istoria ca înțelepciune extrasă din experiență – dacă privim termenul *istoria* ca derivat din gr. *to histeon*, “ceea ce trebuie știut” – *de niciunde* sau, etimologic vorbind, anarhică, și *spre niciunde*, fără preocupare finalistă, creatoare de semnificații dar incapabilă de intuirea sensurilor. O cultură care există prin sine și pentru sine, devenind pur și simplu (nu *întru ceva*). O cultură care confundă mijloacele cu scopurile (Miguel de Unamuno), care hipertrofiază mijloacele în detrimentul scopurilor (Paul Ricoeur), de vreme ce, împreună cu Descartes, nu mai este conștientă de implicațiile ființiale și cosmologice ale prezenței umane, ale actului cugetării, ale făptuirii noastre³³.

O cultură, de asemenea, care ar fi trebuit să fie una a includerii, a toleranței, cum consideră Karl Popper – de vreme ce se întemeiază pe opinia fiecăruia – însă care mai degrabă și în mod evident se manifestă prin excludere și prin dizolvarea propriilor creații. O cultură care, instituind dreptul fiecăruia, duce la individualismul egocentric, la atomizarea societății și la pretenția că rațiunea umană e singura măsură a realității.

Un exemplu tipic pentru exclusivismul culturii moderne – în care a degenerat dualismul cartesian – este cel al rupturii între tehnștiință și tradiție (aici putem include și teologia, produs al culturii tradiționale) sau, în termenii lui Basarab Nicolescu, între cultura științifică și cultura spirituală. Or, dacă un timp cele două domenii au fost în stare să coexiste, chiar fără interferențe vizibile, acum, tehnștiința tinde să elimine din sfera culturii noastre tradiția, spiritualitatea, teologia. Nu întâmplător, compatriotul nostru (fizician ca formație) militează pentru un demers transdisciplinar, capabil nu doar să permită coexistența, ci și să propună complementaritatea științei și a înțelepciunii. El este convins că tehnștiința trebuie să întreprindă pași importanți pentru a deveni cu adevărat o cultură, riscul implicat în situația sa actuală fiind acela că, fără legătură cu sacrul, tehnștiința tinde spre iraționalitate și abuz.

Misiunea creștină într-o lume cartesiană

Cultura produsă de ideile cartesiene, fluidă, instabilă, dominată de utilitate și indiferentă față de finalitate, este un spațiu străin oricărei culturi tradiționale.

Prin această fluiditate, rămâne cartesiană. Stranietatea modernității vine însă nu din cauza mobilității în sine, ci din caracterul nepermanent al criteriilor și al valorilor propuse de ea.

În aceste condiții, o misiune creștină care nu face efortul de contextualizarea mesajului evanghelic, al disocierii acestuia față de formele culturale în care s-a îmbrăcat în trecut, riscă să rămână inefficientă în noile cadre mentale. Și aceasta pentru că noua cultură nu mai are practic nici o receptivitate față de valorile antice, în pofida unor mișcări cum sunt cea ecologistă și New Age, care încearcă redescoperirea valorilor precreștine. Teologia Bisericii nu trebuie să ceară culturii contemporane convertirea la forme produse în trecut, ci asumarea spiritului apostolic în noile cadre mentale.

De altfel, dacă am cerceta mai atent momentul constituirii Bisericii, momentul Cincizecimii, am sesiza aici adevăratele repere ale misiunii apostolice. În ziua Cincizecimii, *același* mesaj – dumnezeiesc inspirat de Sfântul Duh și rezumat în predica sfântului Petru – a fost mărturisit de *fiecare* apostol într-o *altă manieră*. Nu este vorba numai de harisma glosolaliei, care le permitea să traducă mesajul în diverse limbi, ci de efortul uriaș de a transpune cu fidelitate același mesaj în universuri mentale mult diferite. Nu întâmplător, în duminica Rusaliilor, imnografia eclesială realizează comparații nuanțate între turnul Babel și ziua Cincizecimii: în primul caz, cultura care construiește ziduri între oameni, în al doilea, Duhul care însuflețește – ca metadiscurs și metalimbaj, pentru a folosi doi termeni dragi mișcării postmoderniste – adunarea, străbătând zidurile (transfigurându-le) și refăcând (în unitatea credinței, într-un gând, cum spune liturghia) comuniunea oamenilor.

Utilizând această paradigmă, misiunea creștină în lumea modernă ar trebui să distingă între spiritul credinței și forma culturală în care ne-am obișnuit a o propune. Și pentru că nu există culturi privilegiate întru purtarea și promovarea spiritului apostolic (Biserica răsăriteană a condamnat erezia limbilor/culturilor sacre ca un alt tip de idolatrie), ar trebui să căutăm și modul în care acest spirit să se poată întrupa și să se poată exprima în cadrele noii culturi. Impresia mea este aceea că, în fața lumii moderne, suntem deseori ispitiți către soluția radicală a lui Tațian Asirianul, apologet creștin care diaboliza cultura elenistică, a antichității târzii. Or, cum au arătat Părinții, începând cu marele Clement din Alexandria, cultura, ca produs al omului, este singurul drum al adevărului de sus către mintea umană, pentru ca mai apoi să poată coborî și în inimă, cuprinzând toată ființa și viața.

Înțelegând cultura ca mijloc de vehiculare a adevărului, misiunea Bisericii trebuie să ia în calcul și această cultură, dacă vrea să-l convertească pe omul modern. Aceasta nu înseamnă, desigur, a-și împropria fragilitatea culturii, ci asumarea critică a cadrelor sale mentale și transformarea acestora prin însămânțarea adevărului de sus. Și trebuie să fim conștienți, ca oameni ai Bisericii, că altfel decât ne-am obișnuit gândește omul unei culturi a mobilității și încrezător în judecățile sale. Un om care, precum Descartes, pretinde a se fi renăscut pe sine...

Preot Dr. **Doru Costache**

Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București

NOTE

¹ Jeanne Hersch afirmă că la Descartes întâlnim “punerea acelor întrebări radicale care au inaugurat epoca modernă” (cf. *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, Humanitas, 1997, p. 121).

² Prof. Al. Boboc indică perenitatea spiritului cartesian în construcțiile mentale și în elaborările practice ale culturii și ale civilizației europene (cf. “Cartesian și neocartesian în studiul modern al limbajului. Modalități semnificative ale prezenței *Discursului despre metodă* în gândirea contemporană”, pp. 76 și 94; în vol. *Descartes și spiritul științific modern*, ed. Academiei Române, 1990).

³ Cf. *Expunere despre metodă* îse va nota de acum EMȘ, 2, Paideia (ed. trilingvă), 1995.

⁴ Pentru Noica, cultura modernă începe – mult mai devreme decât momentul Descartes, la Niceea – prin trei mari rupturi: față de natură, față de rațiunea “obișnuit cunosătoare” și față de modelul antic al universului (cf. *Modelul cultural european*, Humanitas, 1993, p. 64), rupturi pe care le sesizăm fără dificultate în demersul cartesian.

⁵ Cf. *Meditații metafizice* (se va nota de acum MM), Crater, 1997, p. 6; despre această anterioritate, *vide* Gh. Vlăduțescu, “Postfață” la René Descartes, *Expunere despre metodă*, p. 131.

⁶ Anton Dumitriu spune că ceea ce-l caracterizează pe Descartes e un mod nou de a gândi (cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, în *Eseuri. Cartea întâlnirilor admirabile*, ed. Eminescu, 1986, pp. 534-535). Afirmarea nu respectă nici distincția lui Descartes între forma și conținutul metodei sale și nici nu sesizează procesul conturării mentalității omului orgolios, început mult înainte,

și în care gândirea lui Descartes e numai o treaptă. Originalitatea lui Descartes ar putea fi aceea de a fi schimbat principala problemă în filosofie: nu *ce este*, ci “prin ce metodă se poate explica deplin ce este” (cf. Noica, p. 132). Totuși, nici în acest punct Descartes nu e original, de vreme ce problema metodei s-a pus serios deja la Anselm.

⁷ EM 1.

⁸ A se vedea MM 1. Cf. Anton Dumitriu, *Istoria logicii* (ed. a treia), vol. III, ed. Tehnică, 1997, pp. 43-45; J. Hersch, pp. 127-128; Marin Aiftincă, “Cogito-ul și problema cunoașterii la Descartes”, în vol. *Descartes și spiritul științific modern*, p. 65.

⁹ Cf. EM 3 (*vide* și începutul cap.4). Despre acest proces, J. Hersch, pp. 118-119. Pe aceeași temă, Anton Dumitriu, “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, pp. 527-528 și 535.

¹⁰ Cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, pp. 545 și 554.

¹¹ Cf. EM 6. Imaginea pare un similar modern al mitului platonice al peșterii.

¹² J. Hersch comentează celebra exigență cartesiană a ideilor clare și distincte, înțelegând prin *claritate* conturul conceptului, delimitarea sferei pe care o acoperă, iar prin *distincție* conținutul conceptului (p. 121).

¹³ EM 2. Anton Dumitriu analizează cele patru reguli (cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, pp. 551-552), arătând și care dintre acestea își păstrează actualitatea. Pentru motivațiile studiului meu, de semnalat, în acest moment, că (1) la Descartes apar premisele enciclopedismului și preferința culturii europene pentru analiza detaliilor separate, și că (2) în demersul său lipsesc implicațiile existențiale ale actului cunoașterii.

¹⁴ Despre întoarcerea cartesiană către sine/conștiința cunoscătoare, Claude Tresmontant, “Le cas Descartes” (în vol. *Les problèmes de l'athéisme*; seuil, 1972), p. 71. Descartes este anselmian, nu thomist, pentru că pornește în cunoaștere de la subiectul cunoscător, nu de la lume, spune el. Vezi, de asemenea, A. Dumitriu, *Homo universalis. Încercare asupra realității naturii umane*, ed. Eminescu, 1990, pp. 100-109; M. Aiftincă, p. 66.

¹⁵ Cf. *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, ed. Moldova, p. 146.

¹⁶ EM 4. Demonstrația este similară celei din MM 2, în care construiește imaginea conștiinței ca subiect ultim al gândurilor și percepțiilor (a se vedea și începutul celei de a treia meditații, unde *ego cogito* se dezvăluie a fi mai larg, în câmp existențial). Prin aceasta, Descartes a rămas un anselmian, consimțind să discute exclusiv cu sine, soliloquial, fără a gândi că *logosul* său este de fapt numai răspuns pentru o interogație care vine de dincolo de conștiința omului, cum spune Adolphe Gesché (“Dieu, preuve de l'homme”, în *Nouvelle revue théologique*, tom 112, nr. 1/1990, pp. 3-4 și 23-25). Teologic, deși Descartes

mai vorbea de niște enigmatice inspirații, e un demers care face abstracție de revelația dumnezeiască.

¹⁷ *Vide*, studiul meu, în curs de apariție, în *Biserica Ortodoxă*, despre Anselm, și “Fericitul Augustin sau Justificarea teologică a minții”, în *Biserica Ortodoxă*, nr. 2/2000. Ambele, plus cel de față, alcătuiesc un triptic edificator pentru a anumită direcție în cultura europeană: subiectivismul.

¹⁸ EM 4. Reducerea de tip augustinian a omului la intelect, la puterea cognitivă e în fapt “dezantropologizarea” eului cugetător, spune Al. Boboc (p. 79), demers împlinit de idealism.

¹⁹ Cf. A. Dumitriu, *Homo universalis*, pp. 119-120. M. Aiftincă observă că, pentru Descartes, valoarea lui *ego* e dată de puterea intelectuală a lui *mens*: “suntem numai atât cât gândim” (p. 68).

²⁰ Pe urmele lui Kant și deci ale conceptului de rațiune autonomă, Anton Dumitriu observă că Descartes s-a descoperit pe sine ca principiu, dar că, negarantând prin sine însuși acest principiu – de vreme ce a apelat la o certitudine derivată din gândirea sa, la existența și la veracitatea lui Dumnezeu – el a ajuns să altereze chiar esența principiului (cf. *Homo universalis*, pp. 102-103). La rândul său, M. Aiftincă sesizează că Dumnezeu este pentru Descartes mai mult o precauție decât o necesitate (p. 72; în aceiași termeni, Hans Waldenfels, *Teologia fundamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, 1988, pp. 166-168). David Bohm observă însă că, apelând la Dumnezeu, Descartes a făcut singurul demers posibil pentru a susține relația dintre conștiință și materie, în măsura în care el le delimita radical; fără Dumnezeu, orice posibilitate de a le corela dispare – o dată cu aceasta și perspectiva holistică asupra realității (cf. *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, 1995, p. 278).

²¹ A. Dumitriu spune că-i doar o certitudine psihologică (*mă știu gândind*), nu ontologică (cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, pp. 547-549), afirmație greu de susținut, într-o lectură husserliană (datorez această observație dlui. acad. Gheorghe Vlăduțescu).

²² Cf. *Mirarea filozofică*, pp. 119-120.

²³ Cf. “Descartes sau îndoiala nesfârșită”, p. 553.

²⁴ Cf. *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, Humanitas, 1994, p. 33.

²⁵ EM 2. De altfel, Descartes mărturisește că dintotdeauna (ca și Pascal) a fost atras de posibilitățile matematicilor (cf. EM 1). Despre nesiguranța majorității științelor și despre avantajele matematicilor, a se vedea MM 1.

²⁶ *Expunere*, 3. A se vedea și începutul capitolului 4.

²⁷ Afirmația aparține autorilor unui *Précis de philosophie pour le monde technique* (Éd. Universitaires, 1994), Isabelle Mourral și Louis Millet (pp. 94-95).

²⁸ Cf. Raymond Trousson, *Istoria gândirii libere. De la origini până la 1789*, Polirom, 1997, pp. 166-167. Ambele aspecte sunt radicalizate în gândirea lui La Mettrie, observă Trousson (p. 199).

²⁹ Cf. “Le cas Descartes”, pp. 71-75.

³⁰ Fără o precisă referire la dihotomia cartesiană, într-o foarte recentă conferință (2001), Basarab Nicolescu identifică această dificultate și declară urgența recuperării pârghiilor în stare să apropie domeniile (cf. *Meaning through Transdisciplinary Knowledge*, <http://www.metanexus.net>).

³¹ Cf. A. Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. III, pp. 40-45; J. Hersch, pp. 126-127.

³² Cf. *Lunaticii. Evoluția concepției despre Univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, 1995, p. 407; cf. Jean Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée, 1982, pp. 108-114.

³³ Cf. Henry Stapp, p. 237.





HINDUISMUL

- ȘCOLILE FILOSOFICE -

I. PRELIMINARII

India, luată în ansamblu, este o lume unică. Aproape 700 de milioane de locuitori trăiesc pe o suprafață de 3.280.483 km², vorbind nu mai puțin de 1.652 de limbi și dialecte¹, ceea ce îl determină pe P. Masson Oursel să numească India „o omenire, nu o națiune”. Istoria Indiei merge în timp până la anul 6.000 î.Hr., lucru demonstrat de descoperirile arheologice de la Mehrgarh, localitate pe malul râului Bolan.

Peninsula Indiei este așezată în sudul Asiei, în podișul Dekkan și în regiunea nordică, vecină acesteia. În nord se află Munții Himalaya, cei mai înalți munți din lume (8.848 m), la nord-est și nord-vest se află lanțuri de munți, iar la sud se află Oceanul Indian cu furtuni devastatoare.

Peninsula are formă triunghiulară, cu vârful spre ocean. Pe laturile de est și de vest se întind Munții Ghati de Est respectiv de Vest, iar între acești munți un podiș, înclinat spre est. Două mari fluvii străbat India, la nord-vest Indusul, iar la nord-est Gangele. Tot în nord-vest se află *Punjab* („cele 5 râuri”), care se varsă în Indus (*Jhelum, Chenab, Ravi, Beas și Sutley*).

„Întinzându-se între paralela de 37^o (latitudinea sudului Spaniei) și cea de 8^o (latitudinea orașului Freetown, capitala statului Sierra Leone), India cuprinde în această imensitate regiunile climaterice cele mai felurite – de la zăpezi eterne

până la deșertul torid și jungla ecuatorială luxuriantă și umedă².

Autohtonii își numesc țara „*Jambudvipa*” („insula fructului jambu”, un fruct local, mic și negru, asemănător măslinii uscate)³. Denumirea de azi vine de la fluviul *Sindhu*, devenit în persană *Hindhu* (în 518 î.Hr., perșii cuceresc teritoriul Indiei), iar în greacă *Indus*; în limbile indiene, „*Bharatvarsa*” – „subcontinentul India”. Definirea sferei credințelor religioase s-a păstrat prin termenul persan *hindu*.

Astfel, legea Orissa din 1968, privind fundațiile religioase, declară: „Expresia religia hindusă include religiile jaină, budistă și sikh, iar expresiile hindu și instituțiile religioase hinduse vor fi concepute așîșderea”. Legea menționată include sub același termen și religiile izvorâte din tradiția hindusă⁴.

Dezvoltarea doctrinară a hinduismului poate fi urmărită în următoarea periodizare: perioada preariană, până la 1.500 î.Hr., hinduismul vedic, până la 450 î.Hr., hinduismul clasic – până la 600 d.Hr., hinduismul medieval – până la 1.000 d.Hr. și perioada modernă și contemporană, de la anul 1.000 până în zilele noastre.

II. INDIA – ȚARA FILOSOFIEI. TRĂSĂTURILE DEFINITORII ALE FILOSOFIEI INDIENE

India a fost pentru popoarele Asiei ceea ce a fost Grecia pentru cele din Europa – un centru de iradiere culturală, îndeosebi prin intermediul speculației filosofice. India este țara filosofiei. Nici o altă țară a lumii antice nu s-a dedicat atâta timp meditației și nicăieri, în afară de Grecia, n-au apărut atâtea sisteme filosofice⁵.

Finalitatea aproape a tuturor acestor sisteme filosofice este mai întâi una teologică, pentru că India nu a recunoscut niciodată o distincție clară între sacru și profan. Principiile, conceptele, terminologia folosită, sunt comune atât filosofiei, cât și religiei indiene. Punctul de pornire și scopul final pe care și-l propun sunt nu cunoașterea lumii și elaborarea unei logici – ca la grecii antici – ci armonia universală, integrarea omului în ritmul cosmic, găsirea căilor spre pace, spre perfecțiune, spre absolut. În filosofia indiană, logica, epistemologia și metafizica devin ontologice și teologie.

Sensul cunoașterii filozofice înseși, obiectul ei, modul de a-l aborda, sunt esențial diferite de ale gândirii filosofice europene. „Spre deosebire de filosofia greacă, filosofie care, încă de la presocratici are ca motiv principal cunoașterea

și interpretarea naturii, speculația indiană caută mai ales să clarifice esența eului și raportul său cu principiul realității și să pregătească – prin cunoaștere – salvarea sau eliberarea individului”, spune L. Gymonat.

În India, chiar și cea mai înaltă speculație filosofică rămâne adesea nedespărțită de religia populară, de mituri și de simboluri. Cunoașterea filosofiei înseamnă cunoașterea „ființei” în întregul ei, „cunoașterea omului total și a drumului spre perfecțiune”. Jacques Massui notează alte aspecte esențiale care definesc gândirea filosofică indiană:

1. această gândire este în total dezacord cu gânditorul occidental, pentru care o doctrină poate fi interesantă și demnă de a fi studiată, chiar dacă este falsă, iar o regulă de viață poate fi socotită „sublimă” fără ca el să se simtă obligat să o urmeze;

2. pentru occidental, a-ți desăvârși cunoașterea înseamnă a acumula noi cunoștințe, în timp ce pentru indian progresul cunoașterii constă în câștigarea și perfecționarea de noi mijloace legate de schimbarea ființei înseși;

3. pentru occidental, metoda experimentală trebuie să se aplice la orice în afară de cunoașterea de sine, în timp ce pentru indian tocmai eul, „sinele” constituie obiectul fundamental al oricărei cunoașteri⁶.

Liniile gândirii filosofice indiene sunt stabilite și definite mai întâi de către brahmanism. După elaborarea unei literaturi de explicații și de speculații mistice pe marginea simbolismului sacrificiilor rituale (*Brahmana* și *Aranyaka*), brahmanii și-au formulat între anii 800 și 600 î.Hr. doctrina istorică, în Upanișade („Convorbiri cu maestrul”), redactate în formă dialogică (amintind de dialogurile lui Platon).

Potrivit doctrinei brahmanice, fiecare om participă la forța primordială, Brahma, identificându-se astfel cu absolutul. Principiul vieții și al conștiinței (*atman* = suflare, respirație; de unde cuvântul german cu același înțeles Atem, verbul atmen = a respira) este superior personalității umane individuale, o depășește, este un principiu etern.

Sufletul este etern, dar transmisibil de la strămoși la urmași. *Samsara*, trecerea prin existențele succesive, este o lege inexorabilă, pe care doar brahmanii o leagă de comportarea morală, de acțiunea umană („karman”). Doctrina aceasta s-a menținut până azi. Budismul preia doctrina referitoare la karman și o extinde chiar și la nivelul zeilor.

În prima sa fază, filosofia budistă era antimetafizică și cu tendințe raționaliste. Nu admitea existența sufletului, ființa omului era limitată la

corporalitate, percepție, senzație și la un principiu conștient. Problema eliberării din reîncarnare își găsea rezolvarea prin cunoașterea cauzelor răului și printr-o disciplină morală precisă (prin „cele 8 căi”). Această primă fază era numită „Micul Vehicul” (Hinayana), urmată azi de budismul meridional din Vietnam, Laos, Sri Lanka, Siam și Kampuchia.

La începutul erei noastre filosofia budistă intră într-o nouă fază cunoscută sub numele de „Marele Vehicul” („Mahayana”) – dominantă în aria budismului septentrional, în Nepal, Mongolia, China, Coreea, Japonia și în întreaga Indie Septentrională.

Față de Hinayana pe lângă speranța într-o beatitudine cerească sau negativismul metafizic al doctrinei „golului”, Mahayana aduce ca noutate creația (secolul II d.Hr.) unei metafizici bazate pe argumente logice; conform acesteia, există două adevăruri: cel al realității și cel convențional, adevărul aparențelor. În cadrul brahmanismului ortodox, având ca stimul consolidarea pozițiilor dogmatice, ca răspuns la autoritatea crescândă a budismului, s-au format în special șase sisteme filosofice:

- a) mimamsa / vedanta
- b) nyaya / vaiseshika
- c) samkhya / yoga⁷

Apariția acelor școli filosofice în istoria hinduismului nu se leagă de o anumită perioadă, ele evoluând într-un timp destul de îndelungat.

Mimamsa sau „Purva – mimamsa” a fost întemeiată de Jaimini, care a trăit în jurul anului 400 î.Hr. Sistemul purva – mimamsa este cel mai puțin cunoscut; el prescrie respectarea întocmai a tradiției și a ritualurilor; se limitează la interpretarea textelor vedice, concentrându-se asupra cercetării *dharme*, a lucrării autentice, drepte.

Nyaya este o școală de logică. Fondatorul ei a fost Gautama care a trăit în secolul al III-lea î.Hr. În lucrarea sa, „Nyaya – Sutra”, expune principiile și metoda de cunoaștere. La baza oricărei cunoașteri, se spune, există 4 elemente: perceperea, deducția, analogia și mărturia credibilă. Procesul de gândire elaborat de Gautama are o formă silogistică, fapt care a determinat pe mulți cercetători să afirme că, în logica sa, Aristotel s-ar fi inspirat din scrierile acestei școli – această presupunere putând fiind izvorâtă doar dintr-o coincidență (Max Müller)⁸. Ocupându-se de principiile alimentării și ale controverselor, această școală a contribuit la îmbogățirea terminologiei filosofice⁹.

Vaiseshika are ca obiect problema cosmologică; fondatorul ei a fost

Kananda, trăitor în secolul al IV-lea î.Hr. Amintind oarecum de atomismul lui Democrit, acest sistem împarte realitatea în șase categorii: subsatnță, calitate, activitate, generalitate, particularitate și inerență. Lumea materială este formată din patru atomi: pământ, aer, apă și foc, însă, încă înainte de crearea lumii au mai existat alte cinci substanțe: spațiul, eterul, timpul, intelectul și sufletul.

Samkhya („discriminare”, disocierea dintre spirit și materie) este un sistem realist, care s-a dezvoltat în „Upanișade” paralel cu „Vedanta”. Autorul este socotit Kapila, care ar fi trăit în nordul Indiei, prin secolul al VI-lea î.Hr. Cel mai vechi tratat este *Samkhya – Karika*, aparținând lui Içvara Krishna; este scris până în secolul al V-lea cel târziu. *Karika 70* atribuie originea sistemului Samkhya lui Kapila, care i-ar fi dezvoltat doctrina lui Amri, acesta i-a transmis-o lui Pancaçikha, în secolul I î.Hr.

Mai multe tratate Samkhya, scrise cu mult timp înainte de cele ale lui Içvara Krishna, expun o doctrină oarecum diferită de sistemul clasic. Au existat probabil, mai multe școli Samkhya, deosebite prin concepția despre spirit, prin gradul lor de ateism, etc. Cel de-al doilea tratat clasic important este *Samkhya – pravacana – sutra*, pe care tradiția i-l atribuie lui Kapila, datând probabil din secolul al XIV-lea. Un alt tratat sumar, *Tattva – Samasha* conține numai 22 de çloka și i-a fost atribuit tot lui Kapila, deși textul este destul de târziu.

Samkhya este un sistem dualist, presupune existența separată a unei naturi materiale (*prakrti*) și a uneia spirituale (*purusha*). *Prakrti*, materia, reprezintă potențialitatea creatoare a lumii iar *purusha* o multiplicitate de euri sau identități individuale, conștiente. Lumea se împarte în 25 de principii (*tattva*) sistemul Samkhya fiind denumit „schema Alexandrină hinduistă”¹⁰. cu mult înainte de articularea sistematică a „filosofiei” Samkhya, terminologia sa este atestată în *Katha – Upanishad*, în secolul al IV-lea î.Hr.¹¹

Cadrele teoretice Samkhya și Yoga sunt destul de apropiate; se disting două deosebiri esențiale:

1) În timp ce Samkhya clasică este ateistă, Yoga este teistă, pentru că postulează existența unui Domn (Isvara)

2) Pentru Samkhya, singura cale de a dobândi eliberarea este aceea a cunoașterii metafizice, iar Yoga acordă importanță tehnicilor meditației.

Pentru Samkhya și Yoga, lumea este reală, însă numai datorită „ignoranței” spiritului (*purusha*). După ce ultimul Sine se va elibera din ignoranță, atunci Creația se va resorbi în substanța primordială (*prakrti*). Sinele este „cel care vede” (*sakshin – martor*) el este izolat indiferent, simplu spectator inactiv. Spiritul

este veșnic liber, „stările de conștiință”, fluxul vieții psiho-mentale fiindu-i străine. Cauza și originea unirii spiritului cu experiența sunt două aspecte ale unei probleme considerate insolubile, pentru că ar depăși capacitatea actuală a înțelegerii umane. Intelectul („buddhi”) nu este decât produsul extrem de rafinat al substanței primordiale, deci el nu poate intra în relație cu o realitate transcendentă, spirituală.

Yoga preia gândirea filosofică propusă de Samkhya, fiind prin excelență o disciplină practică. Yoga provine din rădăcina *Yuj* (a lega laolaltă), desemnează, în general, o tehnică de asceză, o metodă de contemplare. Primele referințe la tehnicile Yoga apar în Brahmana și mai ales în Upanișade; dar încă în Vede sunt amintiți anumiți asceți și extatici, care stăpânesc numeroase tehnici Yoga și dispun de anumite „puteri miraculoase”. Paralel cu această Yoga presistematică se constituie treptat o *Yoga – darsana*, sistem filosofic, Yoga „clasică”, cum a fost formulată în *Yoga – sutra*, de către Patanjali. El definește Yoga astfel: „suprimarea stărilor de conștiință” (*cittavrtti*)¹².

Vârtejurile de conștiință nu pot fi controlate și anihilate dacă nu sunt mai întâi experimentate. Numai prin experiență se obține libertate. Punctul de plecare al meditației Yoga este concentrarea asupra unui singur obiect, material sau spiritual, *ekgrata*, această concentrare reușește numai după numeroase exerciții și tehnici, legate strâns de fiziologie. Exercițiile („anga”) sunt grupate într-o listă devenită clasică: înfrânările (*yama*), disciplinele (*niyama*), posturile corpului (*asana*), controlul respirației (*pranayama*), emanciparea activității senzoriale de contactele cu obiectele exterioare (*pratyhara*) concentrarea (*dharana*), meditația yogină (*dhyana*), enstaza (*samadhi*).

Cel mai important sistem este Vedanta. Cea mai veche lucrare care s-a păstrat este *Brahma – sutra*, atribuită lui rsi Badarayana, redactată probabil la începutul erei noastre. Badarayana citează însă numeroși autori care l-au precedat. Cele 555 de aforisme care formează *Brahma – sutra* sunt destul de concise și enigmatice, necesitând comentarii.

Forma actuală a sistemului a fost dată de Șankara, comentator genial, trăitor în jurul anului 800 d.Hr. După el, conștientizarea identității cu absolutul scoate individul din ciclul renașterilor și aduce pătrunderea în marea și unica realitate, Brahman. Tema principală este identitatea între sufletul individual (*jiva atman*) și sufletul suprem, Brahman (*paramatman*). Sistemul propus de Vedanta se numește *advaita – vedanta*.

Șankara a avut un rol inegalabil în gândirea și reformularea moștenirii

upanişadice. Vedanta se deosebeşte de alte „darsana”, prin creativitatea ei; în timp ce, despre esenţa sistemelor Samkhya şi Yoga se poate spune că a fost formulat între secolul al IV-lea şi al VIII-lea, vedanta va cunoaşte adevărata sa dezvoltare pornind de la Şankara.

Ramanuja (secolul al XI-lea) accentuează realitatea lumii, a eului individual (atman) şi a lui Brahman, tendinţă ce poartă numele de monism sau nondualism calificat (visishtadvaita). Eul uman este distinct dar şi dependent de Brahman.

În secolul al XIV-lea, gânditorul vişnuist, Madhva susţine realitatea lui Brahman şi a eurilor individuale, de aceea sistemul propus de el e numit dvaita – dualism. Dintre gânditorii contemporani vedantini, amintim pe S. Radakrishnan şi S. Dasgupta¹³.

Toate aceste sisteme confirmă aplecarea spiritului indian spre meditaţie, ajungându-se uneori la abstractizare depărtată de la viaţa reală, ceea ce a produs reacţia de afirmare a disciplinelor religioase practice.

Pr. Lect. AUREL RADU

NOTE

¹ Pr. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, Ed. I.B.M. al B.O.R. Bucureşti, 1998, p. 78

² *Ibidem*, p. 79

³ Ovidiu Drîmba, *Istoria Culturii şi Civilizaţiei*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 243

⁴ Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Pr. Prof. Dr. Remus Rus, *Istoria Religiilor*, p. 212

⁵ Ov. Drimba, *op. cit.*, p. 243

⁶ Jacques Massui, *L'Inde Dans Notre Destin*, apud. Ov. Drîmba, *op. cit.*, p.280

⁷ Mircea Eliade, I. P. Culianu, *Dicţionar de Istoria Religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 150

⁸ Pr. Conf. Dr. Alex. Stan, *op. cit.*, p. 221

⁹ Ov. Drimba, *op. cit.*, p. 282

¹⁰ M. Eliade, I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 150

¹¹ M. Eliade, *Tehnici Yoga*, Ed. Universitas, București, 2000, p. 54

¹² *Ibidem*, p. 57

¹³ Pr. Conf. Dr. Alex. Stan, *op. cit.*, p. 223





ELEMENTE DE HRISTOLOGIE ȘI COSMOLOGIE SOTERIOLOGICĂ ÎN GÂNDIREA SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE

„Înnoirea zidirii s-a convenit să se facă de către Cuvântul care a creat-o la început.”

*Sfântul Atanasie cel Mare,
Tratat despre Intruparea Cuvântului, I.*

1. Preliminarii

Sfântul Atanasie cel Mare este cel care a adus o contribuție decisivă la cristalizarea învățaturii Bisericii creștine despre Sfânta Treime¹ și a reușit să impună păgânilor – asemenea predecesorului său, Sfântul Apostol Pavel, o soteriologie cosmică. Din această perspectivă, învățătura Sfântului Atanasie cel Mare este hotărâtoare în ceea ce privește *precizarea credinței celei adevărate, concretizată în Simbolul de credință și purificată în lupta împotriva arienilor eretici.*

Studiul propune ca pe baza unei vederi dogmatice să pună în evidență doctrina Sfântului Atanasie cel Mare, pentru a dovedi că Dumnezeu – în bunătatea și frumusețea Sa, a creat pe oameni după chipul Său, făcându-i părtași

la lucrarea Logosului pentru ca, devenind posesori ai Logosului, să se îndumnezeiască iar creația să se înalțe prin omul restaurat la starea cea dintâi. Hristologia atanasiană are o valoare deosebită pentru definirea și luminarea credinței și pentru viziunea spirituală a vieții creștine, credință formulată la Sinodul I Ecumenic de la Niceea din anul 325, fiind fundamentată pe Revelația divină.

Relația dintre teologie și filozofie reprezintă unul dintre cele mai interesante capitole ale gândirii creștine². Încercându-se definirea acestei relații, s-a spus adesea, că filozofia trebuie să rămână un auxiliar prețios al teologiei, o “ancilla teologiae”, fiindcă în timp ce filozofia aparține revelației naturale, cu caracterul ei schimbător și relevant, teologia se bazează pe Revelația supranaturală, cu caracterul ei peren și absolut. Atâta timp cât există această relație, putem vorbi de rezultate benefice pentru gândirea creștină, în general, și viața creștină, în special. Iar Sfinții Părinți sunt cei care au înțeles și au știut că la baza teologiei creștine se găsește Revelația divină adusă de Hristos și că această Revelație cunoaște plenitudinea în Persoana lui Hristos, fiindcă Hristos Însuși a spus: “Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan. XIV, 6). Sfinții Părinți nu au tratat creștinismul prin prisma vreunui sistem filozofic, așa cum s-a întâmplat, din păcate, în Apus. Meritul lor este acela de a fi încreștinat filozofia, putând astfel să răspundă problemelor timpului care priveau omul și societatea – în speță pe creștin și Biserica. “De fapt, întreaga problematică teologică, socială și antropologică este urmarea directă a unor concepții cosmologice de la care pornește și fără de care nu poate fi înțeleasă”³. Această mare intuiție este și “triumful gândirii creștine în a fi elaborat, de-a lungul primelor patru secole și în special în secolul al patrulea, secol trinitar prin excelență, o definiție care a permis lumii păgâne să-și formeze o idee asupra plinătății Treimii. Aceasta nu a însemnat raționalizarea creștinismului ci creștinarea rațiunii, o transmutare a filozofiei în contemplație, o saturare a gândirii printr-o taină care nu este un secret de păstrat ci o lumină inepuizabilă”⁴. La aceasta lucrare măreață, începută de Sfântul Atanasie cel Mare și continuată de teologia capadociană și patristică ulterioară, până la Sfântul Grigorie Palama, este capabilă să răspundă problemelor contemporaneității.

Una dintre multele probleme ale lumii de astăzi, generatoare de crize spirituale, este și aceea determinată de secularizare, prin care sacrul este profan și profanul sacralizat; izolarea lui Dumnezeu de lume (deismul) și confundarea divinității cu lumea (panteismul), modifică raportul dintre Dumnezeu și lume.

“Singura alternativă viabilă pentru sănătatea spirituală și fizică a omului de astăzi rămâne revenirea lui la o cosmologie teonomă, care îi dă posibilitatea să se ridice peste contingenta lumii și să-și dobândească adevărata libertate și calitate de fiu a lui Dumnezeu. Marele merit al acestei cosmologii teonome constă în faptul că ea permite teologiei creștine să vorbească de Hristos nu numai ca Logos Mântuitor ci și ca Logos Creator.”⁵

Răspunzând problemelor secolului al patrulea, învățătura Sfântului Atanasie cel Mare rămâne actuală, viabilă, capabilă – ca de fapt întreaga spiritualitate ortodoxă să facă față problemelor actuale date de dubla legătură a lui Hristos cu lumea, în calitatea Sa de Creator și Mântuitor, vorbindu-se astfel de un “Hristos cosmic”.

Această unire de sintagme constituie două aspecte esențiale ale unei singure realități. Ipoteza de lucru este că, pornind de la cele două aspecte – Logos Creator și Mântuitor – Sfântul Atanasie cel Mare reușește o creație dogmatică originală, însumând aspectele sub chipul lui Hristos cosmic, Creația și Recreația fiind solidar și necesar legate.

Pentru a evidenția doctrina Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuirea adusă de Logos ce echivalează cu o a doua creație, ce redă obiectiv omului chipul lui Dumnezeu, și posibilitatea de a-L recupera personal și să ajungă din nou fiu, prin strădaniile de asemănare cu Logosul, se pot atinge următoarele modalități de cercetare:

- **metoda exegetică** – ce constă din studiul amănunțit al textelor Sfântului Atanasie cel Mare, atât a celor traduse în românește (Tratatul despre Întruparea Cuvântului, Cuvânt împotriva arienilor, Epistole către Serapion, Epictet, Adelfie, Maxim Filozoful), cât și a celor originale (J. P. Migne, P. G.);

- **metoda istorică** – constând în cercetarea filiațiilor de idei, începând cu filozofia clasică, greacă, până la Sfântul Atanasie cel Mare; contextul ideatic și al luptelor doctrinare, în care s-a afirmat Sfântul Atanasie cel Mare ca atlet al creștinismului împotriva ereziilor ariene;

- **metoda analitică** – a studiului teologiei patristice cu privire la doctrina Logosului Creator și Mântuitor, îmbinată cu elemente de teologie dogmatică, ce pun în evidență adevărurile de credință;

- **metoda comparativ istorică** – care indică rolul important pe care îl ocupă Sfântul Atanasie cel Mare în realizarea Simbolului de credință al Bisericii Ortodoxe, rol asemănător cu cel al Sfântului Chiril al Alexandriei, împăratului Justinian sau al împărătesei Teodora.

2. Concepte pre-atanasiene asupra logosului

2.1. Platon

Originile concepției despre o rațiune superioară – *logos* – care guvernează lumea, se pierd în negura timpului. De aceea vom opera o alegere metodologică și vom considera că Platon este autorul exemplar care lansează în competiția teoretică o doctrină coerentă și completă a Logosului⁶. Din motive didactice, vom proceda la analiza doctrinei platonice de la simplu la complex, urmărind îmbogățirea logosului din cuvântul vorbit, trecând prin cuvântul scris, cuvântul gândit, ajungând la Logosul din lumea creată – naturală și cosială, care trimite la Logosul demiurg, creator. Materialul de analiză îl constituie două dialoguri platonice: Phaidros⁷ și Cratylus⁸.

Este bine de știut că vorbirea este mai veche decât scrierea – consideră Platon – și că funcția ei arhaică de adevăr este strâns legată de eficacitatea religioasă și de funcția rituală. Prima funcție a vorbirii este deci o funcție de realizare a puterii magice a cuvântului rostit, foarte bine ilustrată în Vechiul Testament: “Și a zis Dumnezeu: să fie lumină! Și a fost lumină” (Gen. I, 3). Mai înainte de a deveni cuvinte și de a semnifica lucruri, numele sunt forțe care instituie adevărul. La origine, adevărul desemnează, în consecință, o putere inseparabilă de funcțiile sacerdotale ale autorității și suveranității. Această preistorie a adevărului autorizează totodată problema de a ști cum poate să apară un alt tip de limbaj, care, în relația sa cu lucrul, pune problema cunoașterii, pe cea a definiției și a semnificației iar, în relația sa cu o altă persoană, ridică problema comunicării, a acordului dintre spirite și a înțelegerii raționale. Astfel începe, pe plan uman, după Platon, istoria logosului ca mutație, care face trecerea de la rostirea adevărului la discursul adevărat. Însă apariția acestui al doilea tip de limbaj presupune încadrarea unui întreg istoric al logosului într-un complex de factori sociali, politici și juridici, cu rol determinant. Toate transformările care permit trecerea de la *genos* la *polis*, de la aristocrație la democrație și care rezumă la apariția cetății democratice, compuse din cetățeni egali – așa cum descrie Platon – degradarea succesivă a cetății ideale în Republica⁹ - merg mână în mână cu o redefinire a logosului și însoțesc nașterea gândirii științifice și a rațiunii. Dincolo de apariția în agora a unei vorbiri politice, trebuie subliniată importanța crescândă a scrierii în formularea legilor cetății care sunt seminte ale legilor eterne – după cum spune Platon în elogiul lui Socrate¹⁰. Această

transformare este contemporană cu o restructurare radicală a civilizației elenice care, din simplă și “orală”, devine cu adevărat “scripturală”. Această trecere la o civilizație a scrierii, care modifică total raporturile socio-psihologice dintre cunoaștere, memorie și cuvânt, se împlinește pe vremea lui Platon care meditează asupra ei, adresându-i un elogiu pentru rostirea adevărului. Mitul scrierii în care se recunoaște lanțul conceptual al scrierii, al memoriei și al cunoașterii de ordin tehnic, este prezentat de Platon în Phaidros sub forma legendei lui Thenth și semnifică faptul că scrierea deține de acum înainte funcția teaurizării mnemice și a cunoașterii adevărului. Referința la noțiunile de *episteme* și *techne*, pe care Platon le cuplează în mod constant, definește competența gramaticului și a dialecticianului ca o competență științifică, de acces la “soarele adevărului”, la lumea ideilor. Platon descrie în Cratylos acest proces: “Vom raporta deopotrivă elementele la lucruri ... constituind astfel ceea ce poartă numele de silabe, apoi, odată reunite silabele din care sunt compuse numele și verbele, vom trece la o nouă compunere – pornind de la nume și verbe – pentru a obține acest mare și frumos ansamblu ... care constituie propoziția ...”. Astfel Platon, pornind de la recunoașterea unui logos omenesc cuprins în cuvântul la începuturi rostit și mai apoi scris, trimite la exigența unui Logos supra-uman, paradigmatic, pentru ființele din zona sublunară. Argumentele lui Platon se succed în Cratylos în următoarea ordine: cuvântul poartă cu el un adevăr; există ceva stabil și consistent în cuvânt care îl transcende și care este model pentru lumea omenească; cuvintele stau sub o rânduire și lege, fie că sunt nume date de zei, fie date de oameni, fie că sunt nume de zeități fie că sunt numele celor din lumea văzută fie ale celor din lumea cugetului. Astfel, virtutea logosului uman este de a trimite dincolo de sine, la lumea ideilor, în care se găsește ordinea creată de Ideea Ideilor, care este *Demiurgul*. Demiurgul este chipul în care Platon îl înțelege pe Dumnezeu. Pentru Platon, ideea este o esență, o existență reală, cea mai reală, care rămâne în eternitate identică cu sine. Vorbind despre idei, Platon le numește când esențe divine, când *logoi*, adică temeuri raționale ale lucrurilor, iar ideea ideilor este numită de Platon *Logos pantocrator* sau *Demiurgos*, adică Dumnezeu. Platon accentuează ideea că Binele, Unul, Cauza, Rațiunea, Logosul, Divinul, sunt unul și același lucru, scopul rațional al tuturor lucrurilor și temelul absolut al lumii (Republica VI, 509b).

Platon reprezintă concepția că Logosul sau Rațiunea universală întrepătrunde lumea și o formează. Ordonatorul mitic al lumii (Demiurgul) despre care vorbește Timaios formează universul, făcând mai întâi focul și

pământul. Datorită faptului că a voit ca totul să fie asemenea sieși, adică bun, căci el este Binele, Demiurgul a subordonat lumea senzorială la lumea ideilor eterne ale Rațiunii sau Logosului, transformând mișcările haotice în mișcări ordonate după legi raționale. Totul este întrepătruns de Rațiune, de Logos. Dar acolo unde se află rațiune se află și suflet, și, din acest motiv, Demiurgul a trebuit să creeze lumea ca un fel de organism însuflețit, ca un divin fericit: “așadar, după ce a chibzuit, și-a dat seama că ... este imposibil ca în ceva să existe spirit fără suflet. În virtutea acestui raționament, Demiurgul a zidit universul punând spiritul în suflet și sufletul în trup, pentru ca ceea ce va fi făcut să fie, prin natura sa, cât mai frumos și mai bun. Astfel stând lucrurile, potrivit unui discurs verosimil – din cauza providenței zeului – trebuie să spunem că acest univers este cu adevărat o ființă rațională și însuflețită.” (Timaios, 308c). Aceasta este celebra și mult dezbătută teorie platonice a Logosului lumii și a Sufletului lumii.

Dacă în ceea ce privește Logosul, doctrina lui Platon este clară, în ceea ce privește Sufletul lumii, Platon apelează la limbajul mitic. Astfel, Sufletul lumii este o ființă de mijloc, constituită dintr-un amestec al simplului și al compusului, al identicului și al schimbătorului. Sufletul lumii – gândit ca unitate în multiplicitate – este înrudit pe de o parte cu esența (*ousia*) ideilor sau Logosul ce rămâne veșnic identic cu sine, iar, pe de altă parte, cu schimbarea continuă a sensibilului. Din acest motiv, peste tot în universul vizibil, regularitatea este cuplată cu schimbarea, iar temeiul acestor două feluri de mișcări este Sufletul care introduce regularitate în lume. Sufletul mijlocește între idee și apariții, între Logos și rațiunile din lucruri care sunt umbre ale sale. Căci această făptură de mijloc, creată de Demiurg pentru a mijloci între Unul și multiplu, între Creator și creatură, nu este numai originea întregii vieți, ci, în același timp, și puterea ce produce mișcarea ordonată după legile regularității exprimate în raporturi numerice. Conferind universului un suflet, Demiurgul a făcut ca din mișcarea dezordonată a haosului să se nască un cosmos guvernat de Rațiune, astfel încât lumea să fie un întreg armonios, desăvârșit, un neasemuit individ divin, asemenea Demiurgului, care se întemeiază în ultima instanță pe Bine, pe bunățatea Demiurgului și este deci o manifestare a Binelui suprem, adică a lui Dumnezeu.

Doctrina platonice a Logosului și a Sufletului lumii s-a bucurat de o nestrămutată celebritate, fiind preluată de filozofia iudaică – alexandrină prin Filon Evreul, dezvoltată în Școala neoplatonică unde a fost consacrată de Plotin și a influențat profund pe unii dintre marii Părinți și Scriitori Bisericești, ca

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Origen și chiar pe Sfântul Atanasie cel Mare, iar, după el, în mod evident, pe Fericitul Augustin și pe Sfântul Maxim Mărturisitorul.

2.2. Filon din Alexandria

Filon din Alexandria este placa turnantă între filozofia greacă și învățătura creștină¹¹. Fiindcă mai mulți dintre Părinții Bisericii, care au precedat Sinodul I Ecumenic de la Niceea, s-au apropiat de distincția stabilită de filozoful Filon între Cuvântul intern (*logos endiatetos*) și Cuvântul extern (*logos proforikos*), este necesar a expune pe scurt învățătura despre logos a acestui filozof.

Filon admite din eternitate două principii: Ființa absolută (a lui Platon) și Neființa. Ființa absolută sau Dumnezeu nu se poate pune în contact imediat cu Neființa sau materia, iar aceasta – fiind prea slabă, nu poate suferi o acțiune imediată din partea Ființei divine. Cu toate acestea, Dumnezeu este autorul universului și principiu a toată existența. Dar pentru că nu se poate pune în contact imediat cu materia, se servește de Cuvântul său pentru a organiza și a da o formă materiei. Acest Cuvânt, după Filon, este mai întâi rațiunea cugetătoare a ființei divine care concepe ideile – tipuri ale lumii, totalitatea prototipurilor divine și prin urmare, ideea universală. Așadar, cugetarea lui Dumnezeu, care cuprinde ideile, care sunt însăși lumea ideală, este *logos endiatetos*.

În această stare, Cuvântul – după Filon, este lipsit de personalitate căci nu este decât puterea divină, impersonală, care elaborează ideile. Apoi Cuvântul exprimă activitatea lui Dumnezeu în lume sau este organul prin care Dumnezeu iese din transcendența Sa, se pune în activitate și în această privință este considerat Cuvânt care manifestă rațiunea divină, adică *logos proforikos*. În această funcție, Cuvântul apare ca o Persoană distinctă dar nu egală cu Ființa supremă căci este produs al divinității. Conceput astfel în cugetarea divină, este prima creatură a lui Dumnezeu, dar nu este nici creat ca noi, nici nenăscut ca Tatăl tuturor lucrurilor; El este Fiul lui Dumnezeu, este un alt Dumnezeu, un al doilea Dumnezeu, iar nu Dumnezeul Suprem.

Ființa supremă fiind infinită și neexprimabilă, nimic din ceea ce este nemuritor nu poate fi făcut după imaginea acestei ființe care este mai presus decât Cuvântul. Cuvântul este imaginea lui Dumnezeu dar și umbra Sa. Cuvântul nu este Creatorul lumii de o dată cu Dumnezeu, ci instrumentul Său în creație. Cuvântul este în raport cu ființele inferioare, cum este Dumnezeu în raport cu

Cuvântul.

În ierarhia ființelor este primul dintre arhangheli iar în activitatea armonică este marele preot al universului. Aceste cugetări ale lui Filon implică destul de lămurit că există o diferență radicală, o inferioritate naturală între Dumnezeu și Cuvânt, nu numai sub raport original dar și al perfecțiunii și existenței.

Filon a recunoscut că expresia biblică “*să facem om*” implică o pluralitate, dar susține că Dumnezeu, vorbind astfel, nu se adresează exclusiv numai Cuvântului ci la o multitudine de puteri care sunt și în corpurile noastre.

El admitea că în Domnul care S-a arătat Agarei este Cuvântul – după cum au recunoscut și unii din Părinții Bisericii că nu este decât un Dumnezeu. Filon nu a afirmat niciodată că Cuvântul trebuie să fie adorat împreună cu Dumnezeu după cum au afirmat în mod constant Părinții Bisericii. Cuvântul – după Filon, apare în toată claritatea separat de Ființa lui Dumnezeu, El fiind din rândul puterilor cărora Dumnezeu le este superior. Este deci departe de a zice că cine vede pe Creatorul vede pe Dumnezeu. În genere, învățătura lui Filon despre Logos conține subordinaționismul cel mai pronunțat.

2.3. Sfânta Treime la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful

În opinia Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, Dumnezeu Tatăl a născut pe Logosul sau Cuvântul, înainte de a fi creat toate celelalte făpturi. Acest Logos este un principiu, o putere rațională, pe care Duhul Sfânt o numește și Slavă a Domnului, alteori Fiul, uneori Înțelepciune, alteori Îngeri, alteori Dumnezeu, alteori Domn și Cuvânt; alteori această putere Se numește pe Sine Conducător de armată cu prilejul arătării Sale sub forma umană a lui Isus Navi. El S-a născut din Dumnezeu așa cum din om se naște Cuvântul și din foc un alt foc (Dialog 61)¹². Dar El S-a născut și trupește din Fecioara, potrivit proorocirii lui Isaia. Multe capitole din Dialog sunt consacrate interpretării acestui fapt și arătării că Iisus Hristos este Cel răstignit sub Ponțiu Pilat în Iudea, în vremea Cezarului Tiberiu, fiind realmente Fiul lui Dumnezeu, ocupând locul al doilea după Acesta, iar Duhul Sfânt sau Profetic locul al treilea, venind după Logos. Se reproșează creștinilor că ei – după Dumnezeul cel neschimbabil, veșnic și autor al tuturor lucrurilor – acordă rangul al doilea unui om răstignit (Apologia I, 13, 3-4)¹³.

Divinitatea lui Iisus Hristos este atestată anticipat, adică înainte de Întruparea Lui, prin trei serii de fapte:

1. Rolul Său principal în actul creațiunii, în vederea căruia El a fost născut ceva mai înainte. Dumnezeu-Tatăl este cauza și concepe planul creațiunii, iar Fiul este Acela care îl execută (vezi textul din Proverbe VIII, 22 – 26: “Domnul m-a statornicit început al căilor Sale pentru lucrurile Sale...”); termenul aplicat Fiului arată că Acesta are rolul de instrument. Uneori Tatăl apare cu calificativul de Demiurg, cu toate că, în mintea lui Iustin, Logosul corespunde mai bine Demiurgului din Tymaios-ul lui Platon¹⁴.

2. Arătările Sale numeroase de-a lungul Vechiului Testament; teofaniile Logosului erau necesare pentru iconomia religioasă a poporului ales, de aceea El S-a arătat ca bărbat și înger, apoi în slava focului din rug, în judecata făcută asupra Sodomei, în numele lui Iisus dat de Moise urmașului său la conducerea poporului ales, în împrejurări deosebite din viața lui Moise, a lui Avraam, a lui Iacob (Dialog 128). Aceste teofani erau necesare și pentru pregătirea oamenilor în vederea Nașterii Sale trupești din Fecioara, dar ele erau trebuitoare mai ales pentru a păstra transcendența Tatălui, Care nu trebuia pus în legătură cu materia sub nici un motiv, pentru a nu susține antropomorfismul.

3. Lucrarea Sa ca Logos asupra spiritului întregii umanități– aceasta s-a petrecut prin participarea rațiunii umane din totdeauna la Logosul, Primul-Născut al lui Dumnezeu. Cei ce au trăit cu Logosul, adică conform postulatelor rațiunii, ca și creștini chiar înaintea nașterii lui Hristos, cum au fost la greci Socrate și Heraclit și cei asemenea lor, iar la evrei: Avraam, Anania, Azaria, Misael, Ilie și mulți alții. Cei care au trăit mai înainte fără Logos, au fost răi, dușmani ai lui Hristos și ucigași ai acelor care trăiau cu Logosul. Cei care au trăit cu Logosul sunt creștini și se comportă fără teamă și în liniște (Apologia I, 46, 2-4). Deci, progresul realizat de rațiune în lumea precreștină este o lucrare a Dumnezeului creștin ca Logos. Hristos Întrupat este Logosul total și deci, sub El, domnia Rațiunii divine este suverană (Apologia II, 8).

Sfântul Iustin susține cu tărie dumnezeirea lui Iisus Hristos, mai ales că erau creștini de neam iudeu care “profețeau că Iisus e Hristos și declarau cu aceasta că El a fost un Om între Oameni” și “eu nu sunt de acord cu ei și cei mai mulți creștini împărtășesc același sentiment cu mine”¹⁵. El milita cu entuziasm pentru dumnezeirea lui Iisus Hristos pe baza realizării profețiilor din Vechiul Testament și a experienței sale personale. Nu se știe nimic precis despre viața internă a Logosului în sânul Tatălui, decât că Acesta L-a născut cu puțin înainte de creație și că înainte, în timpul și după acest eveniment, El coexista cu Tatăl (Apologia II, 6). Problema persoanelor trinitare nepunându-se încă în vremea

lui Iustin, el e obligat aproape să spună că sunt doi dumnezei: “există și e menționat în Sfânta Scriptură un alt Dumnezeu, sub-creatorul universului” (Dialog 56). Autorul nostru precizează însă că Logosul este un alt Dumnezeu sub raportul numărului, nu sub raportul cugetării sau al voinței (Dialog 56, 11). Tatăl și Fiul sunt foarte strâns uniți, așa cum sunt două focuri, dintre care unul provine din celălalt sau așa cum cuvântul vine din mintea noastră, fără ca el s-o micșoreze.

Sfântul Duh, care e Duh profetic, Acela care a inspirat Sfânta Scriptură, e în rangul al treilea. Rolul Lui însă îl exercită Logosul aproape tot timpul: El e Creatorul lumii, Inspiratorul profeților, Cel Care a umbrat pe Fecioara Maria, făcând-o să zămislească. El a găsit în tradiția creștină, îndeosebi în formula botezului, a treia persoană a Sfintei Treimi⁶.

2.4. Despre Dumnezeu la Origen

Origen și părinții alexandrini au meritul incomparabil de a fi îmbogățit teologia creștină cu ajutorul marilor adevăruri și metode ale filozofiei grecești. Dar ei nu au atins formularea perfectă a dogmei Sfintei Treimi. Considerând Fiul și Duhul Sfânt ca făcând parte din natura divină, Origen profesează totuși inegalitatea substanțială a celor trei ipostasuri, și superioritatea Tatălui asupra celorlalte două. El se ferește să confunde Cuvântul și Spiritul cu creaturile Tatălui, dar îi pare logic, imposibil să susțină egalitatea substanțială a celor trei ipostasuri din care Unul este Tatăl, sau principiul celorlalte două. El afirmă deci inferioritatea Fiului și a Sfântului Duh în ceea ce privește esența și puterea, și merge până la a pretinde că numai Tatăl este adevăratul Dumnezeu. Dacă teologia creștină ar fi rămas aici, ea ar fi recăzut în misticismul gnozei.

Doctrina lui Origen, subordonând Cuvântul și Duhul Tatălui, tindea să concentreze imaginea întregii naturi divine în primul ipostas, caz în care Dumnezeu ar fi redevenit impenetrabil și inaccesibil umanității¹⁷. Creștinismul își urmează întreaga cunoaștere și întreaga comuniune cu Divinul pe revelația Cuvântului și pe inspirația Duhului. Dacă și unul și celălalt sunt inferiori în mod esențial Tatălui, dacă nu au de loc aceeași ființă, atunci ei nu pot nici reprezenta și nici comunica o ființă care le este străină. Pentru ca Fiul să reveleze pe Tatăl și pentru ca Sfântul Duh să-I facă cunoscuți pe Tatăl și Fiul, este necesar ca cele trei ipostasuri să aibă în mod absolut aceeași natură divină.

Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) a înțeles pericolul abaterii de la credință și s-a supus vocii Sfântului Atanasie cel Mare care a salvat doctrina și

Biserica Creștină, proclamând egalitatea substanțială a celor trei ipostasuri, a Fiului și a Duhului asemenea Tatălui, “homousios to Patri”, după expresia lui Origen. Această mare dezbateră între primii doctori ai epocii, bănuită de subtilități teologice, conține cea mai dificilă și cea mai profundă problemă de metafizică care a agitat vreodată spiritualitatea creștină¹⁸.

Origen vorbește de Dumnezeu în toate operele sale, în funcție de specificul acestora. El dă coloratură de cercetare dogmatică ideii de Dumnezeu cu deosebire în *Despre principii*¹⁹ și *Contra lui Cels*²⁰. Dumnezeu e Duh nevăzut, nenăscut, Lumină, natură simplă, intelectuală, monadă sau henadă, fără adaos, fără scădere a naturii Sale. El este izvorul tuturor naturilor intelectuale. (De princip. I, 1, 1; I, 1, 6). Dumnezeu nu e trup și nu are nevoie de spațiu corporal sau material, deci nu are înfățișare trupească prin care să-L vedem mișcându-Se sau acționând. El este mai presus de tot ce putem măsura și cunoaște, onoarea și puterea Lui depășesc orice ființă (Contra lui Cels, VI, 64). Cunoașterea lui Dumnezeu nu este negativă sau apofatică ci pozitivă sau catafatică, întrucât mintea omenească neputând să cunoască pe Dumnezeu în Sine, Îl va deduce din lucrurile Sale și din frumusețea făpturilor Sale (De Princip. I, 1, 6). Acestea sunt ca raze ale naturii divine care vin până la noi. El este atotputernic, potrivit paradigmei, dar nu poate face nimic nedrept pentru că aceasta ar atrage o contradicție față de ideea de divinitate și n-ar mai fi Dumnezeu (Contra lui Cels III, 70).

Bunătatea și dreptatea sunt puteri complementare în El. El pune început la toate și în El se săvârșesc toate, întrucât El e începutul și sfârșitul tuturor (De Princip. I, 8, 3). Dumnezeu este veșnic activ în calitatea Sa de Creator, susținător și conducător al lumii. Ca ființă necuprinsă de mintea omenească, e făcut înțeles prin Logosul său, care este Hristos, „chip care exprimă substanța și existența lui Dumnezeu“ (De Princip. I, 2, 8). Contra concepțiilor mitologice și filozofice ale antichității, Origen susține neschimbabilitatea lui Dumnezeu, combătând panteismul istoric și dualismul maniheic. Origen, contra lui Cels, susține că Logosul-Hristos, coborând la oameni, adică Întrupându-Se, a rămas, prin providența și iconomia Sa, neschimbat în ființă, cum afirmă psalmistul (Ps. CI, 28) și profetul Maleahi (cap. III, 6). Filozofii n-au știut să elucideze noțiunea naturală despre un Dumnezeu cu totul incoruptibil, simplu, necompus și indivizibil (Epicur). Logosul a coborât la oameni din dragoste pentru oameni, fără să Se schimbe din bine în rău, smerindu-Se, căci dragostea față de oameni nu poate fi ceva schimbabil sau schimbător și nicidecum ceva rău. El coboară

la strălucirea omului care nu poate privi la strălucirea dumnezeirii Lui, lucru pentru care El “S-a făcut trup” spre a putea contempla prin acest trup forma principală a lui Dumnezeu (Contra lui Cels IV, 14-15), adică pe Dumnezeu Însuși. Acest răspuns nu poate mulțumi pe partizanii lui Cels, platonici și neoplatonici, care nu puteau admite contactul între absolutul ideilor eterne și relativul lucrurilor materiale.

Vederea creștină a lui Dumnezeu demitizează natura și dă acesteia capacitatea de a primi în ea pe “Cel neîncăput”, devenind un *topos a topos* pentru un timp precis, adică acceptând întruparea Logosului și după Învierea și Înălțarea Acestuia, simțind și dorind sfințirea ei prin Har, care să o îmbunătățească până la a deveni paradisul care a fost.

Înfrângerea idealismului platonice, a panteismului stoic se datorează introducerii ideii soteriologice a necesității mântuirii de la un dezastru ontologic, mântuire concepută ca un act de supremă dragoste a lui Dumnezeu. Supranaturalul inundă naturalul cu lumina și căldura dragostei, îndeosebi fața umană, chip al lui Dumnezeu.

Cu toate aceste greșeli inerente oricărui început, în primele trei veacuri creștine, găsim referiri deosebit de interesante și demne de reținut în materie de hristologie. Părinții Apostoli dezvoltă o hristologie simplă, concisă, fundamentată mai ales pe învățătura Sfinților Apostoli, fără să aducă în această materie inovații principiale. Puritatea caracterului hristic și apostolic al Tradiției a fost tratată de ei prin referire continuă la fapte din Sfânta Scriptură, prin citarea copioasă din textele biblice și prin sublinierea importanței deosebite a unor cuvinte sau de unor formule ale Domnului²¹. Părinții Apostolici afirmă toți divinitatea și umanitatea lui Hristos; unii, precum Clement, Ignatie sau Policarp, dezvoltând ideea Întrupării de sus în jos a „Duhului”, iar alții, ca Barnaba sau Herma, ideea Înălțării întru slavă a lui Hristos-Omul; pentru toți însă Hristos rămâne Răscumpărătorul, Care restaura în oameni starea primordială și Care, prin Învierea Lui, nu dăruiește mântuirea, nemurirea și pilda desăvârșirii.

3. Viața și opera Sfântului Atanasie cel Mare

Sfântul Atanasie cel Mare a fost una din cele mai puternice personalități ale Bisericii și ale gândirii patristice din secolul al patrulea, o “columnă a Bisericii”²² pe care contemporanii au prețuit-o mult și căruia Ortodoxia îi

datorează atât de mult.

A vorbi despre Sfântul Atanasie cel Mare, înseamnă a evoca unul din capitolele cele mai glorioase ale gândirii și ale vieții creștine a veacului al IV-lea. Ierarh de mare prestigiu, teolog profund și înflăcărat apărător al credinței ortodoxe, Sfântul Atanasie continuă să inspire munca și rugăciunea credincioșilor, să stimuleze cugetarea teologică și activitatea sacerdotală, cu aceeași prospețime și vigoare, ca și atunci când glasul său răsună de pe scaunul patriarhal din Alexandria.

Numele Sfântului Atanasie este indisolubil legat de Sinodul I Ecumenic și, prin aceasta, implicit de răpunerea ereziei lui Arie. De aceea, istoria vieții și activității Sfântului Atanasie²³ este cea a unei epoci întregi și a unei doctrine care avea să triumfe la puțin timp după el²⁴. Nu se poate discuta problema ariană și evoluția ei istorică lăsându-se la o parte numele Sfântului Atanasie. Mai mult chiar, se poate afirma că triumful Ortodoxiei niceene asupra arianismului se datorează în mare măsură geniului și activității perseverente ale acestui Sfânt Ierarh, numit de Sfântul Grigorie de Nazianz „stâlpul Bisericii”²⁵, iar de către Biserica de mai târziu „Părintele Ortodoxiei”²⁶.

Sfântul Atanasie a desfășurat o activitate teologică bogată, teologia lui fiind determinată negativ de arianism, de necesitatea de a se apăra de arieni, precum și de nevoia de a combate și învinge doctrinar această erezie, iar pozitiv de marea lui iubire față de Cuvântul întrupat și față de lucrarea Lui mântuitoare, iubire care i-a rămas în permanență călăuzitoare²⁷.

3.1. Viața Sfântului Atanasie

Sfântul Atanasie cel Mare s-a născut în anul 295 d.Hr. în Alexandria, un important oraș al culturii și civilizației din acea perioadă. Se pare că și-a făcut studiile în școlile bisericești ale acestui mare centru teologic, dar și în școlile de filozofie grecească, fiind un bun cunoscător al acesteia. Și-a petrecut viața în apropierea marilor pustnici ai Tebaidei. În anul 319 a fost hirotonit diacon și apoi a funcționat ca secretar al episcopului Alexandru pe care l-a însoțit și la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, unde a combătut cu curaj arianismul, aducându-și o deosebită contribuție la victoria Ortodoxiei.

După nouă ani urmează în scaunul episcopului Alexandru, în care calitate, vreme de 45 ani, a purtat cea mai grea luptă pentru receptarea credinței de la Niceea. În această perioadă a suportat numeroase persecuții și nu mai puțin de

cinci exiluri. Dar a rămas statornic și fidel credinței ortodoxe!

Prima depunere din scaun a suferit-o în anul 335, în urma unui sinod ținut la Tir. Sfântul Atanasie cel Mare a fost exilat de împăratul Constantin în Occident, la Trier, unde domnea Constantin al II-lea, fiul mai mare al împăratului Constantin. Asupra împăratului Constantin se exercita influența episcopului arian Eusebiu de Nicomidia.

După moartea împăratului Constantin, Sfântul Atanasie cel Mare revine în scaunul episcopal în noiembrie 337, dar numai după doi ani, în 339 este din nou depus din scaun de un sinod arian din Antiohia. Sfântul Atanasie cel Mare fuge în martie la Roma, unde face ca tot Apusul să devină atanasian, cum spune Sf. Grigorie de Nazinaz.

În 343, un sinod din Roma îl declară pe Sfântul Atanasie cel Mare nevinovat de acuzațiile ce i se aduceau, iar marele sinod din Sardica, din același an, îl declară posesorul legitim al scaunului episcopal din Alexandria. Abia în 346, după moartea lui Grigorie Capadocianul, care îi ocupase locul, revine în scaunul episcopal prin intervenția împăratului Constans. Împăratul moare în 353 iar urmașul său, Constanțiu, devine stăpânitor și peste Occident. În această calitate reușește să dezlipească și pe episcopii de acolo de Atanasie și să-i facă să-l condamne pe acesta la un sinod din Milano, ținut în anul 355. În baza acestei condamnări, Constanțiu, a folosit forța pentru a-l scoate pe Atanasie din scaun; Sfântul Atanasie scapă cu fuga din fața ostașilor ducelui Syranus, care au pătruns în Biserică. Se refugiază în pustie, la pustnicii care îi erau devotați, iar după o vreme petrecută în pustia Egiptului, vizitează Palestina, Siria, Asia Mică, Occidentul, convocând și prezidând peste tot sinoade.

La 1 decembrie 361, în urma decesului împăratului Constanțiu, tronul este luat de Iulian, care anulează toate sentințele de exil ale predecesorului său. Astfel Sfântul Atanasie revine în scaunul său la 21 februarie 362. Prima sa grijă a fost să restaureze, la sinodul din 362 din Alexandria, credința adevărată și unirea ortodocșilor împotriva arianismului, care până atunci fusese menținut de Constanțiu ca religie dominantă în imperiu. Această activitate a indispus pe împăratul Iulian care îl exilează în 23 octombrie 362, iar Sfântul Atanasie pleacă din nou în pustiu. În 26 iulie 363 Iulian este ucis într-un război iar locul său a fost luat de Jovian, un bun creștin care-l repune în scaun pe Sfântul Atanasie în februarie 354.

La scurtă vreme, împăratul Jovian moare și urcă la tron împăratul Valens, arian, care, printr-un decret emis la 5 mai 365 trimite din nou în exil toți episcopii

readuși în scaun de predecesorul său, între care și pe Atanasie. De data aceasta Sfântul Atanasie s-a ascuns într-o mahala a Alexandriei, dar numai pentru patru luni (octombrie 365 – februarie 366), întrucât împăratul Valens, silit de revoltele populare, a retras decretul amintit.

Septuagenar, dar mereu plin de râvnă în apărarea dreptei credințe, Sfântul Atanasie continuă lupta împotriva arianismului creând toate premisele pentru definitivă victorie a învățaturii creștine despre deoiființimea Fiului cu Tatăl și, în consecință, despre Sfânta Treime, prin scrisul părinților capadocieni²⁸. Se stinge din viața la 3 mai 376²⁹.

În lupta pentru apărarea credinței adevărate față de erezii, Sfântul Atanasie a lăsat o serie de scrieri prin care a combătut aceste învățături greșite, precum și scrieri cu caracter istoric, moral, ascetic, și altele.

Aceste opere pot fi împărțite astfel:

1. Opere cu caracter dogmatic:

- “Către elini”
- “Despre întruparea Cuvântului” – scrise între 328 și 335, care se socotesc ca două părți ale unei singure scrieri, pe care Fericitul Ieronim o prezintă numind-o „Adversus gentes duo libri” (în *De viris Illustribus*, p. 87)³⁰. Prima lucrare combate păgânismul cu credințele, cultul și mitologia sa. Se respinge cultul naturii și panteismul, numai revenirea la înțelegerea Dumnezeuului adevărat, mai presus de natură și de om, pe Care omul nu-L poate închipui în idoli; omul este ajutat să depășească pornirile sale inferioare, satisfăcute exclusiv în legătură cu natura. „Concluzia sa este că Dumnezeu este transcendent sau superior naturii, iar omul este după Chipul Lui și este chemat să se ridice deasupra patimilor care îl robesc în legătura lui cu natura. Dar Dumnezeu Cel transcendent este un Dumnezeu personal și iubitor și este așa pentru că este un Dumnezeu în Treime, Care, din iubire, trimite pe Fiul Său să Se facă om, ca să-l ridice pe om la Sine; acesta este conținutul cărții a doua a scrierii, dedicată Întrupării Cuvântului”³¹. Deci prima lucrare vorbește despre Cuvântul creator, iar a doua despre Cuvântul recreator sau Mântuitor al oamenilor căzuți din legătură cu El.

2. Opere cu caracter istoric – apologetic: în aceste lucrări Sfântul Atanasie se apără adeseori de defăimările nedrepte ce i se aduc pe baza unor documente. Acestea sunt:

- “Apoloția împotriva arienilor” – întocmită în jurul anului 348, cu excepția

a două capitole finale (89 și 90), redactate după anul 357;

- “Apologia către împăratul Constantiu” – în care se apară de acuzațiile că ar fi instigat pe împăratul Constans împotriva împăratului Constanțiu, lucrare scrisă în jurul anului 357;

- “Istoria arienilor, către monarhi” – scrisă în anul 358³²;

3. Opere cu caracter exegetic: Fotie (în „Biblioteca“, 139) ne relatează că Sfântul Atanasie a scris „Comentarii la Eclesiast, Cântarea Cântărilor, Psalmi și la multe altele“³³. Cele mai multe dintre acestea s-au pierdut, dar se mai păstrează unele fragmente, de cele mai multe ori în catrene. Cunoștințele sale despre Psalmi se pot vedea din „Epistola către Marcelin“.

4. Opere cu caracter moral – ascetic: „Viața Sfântului Antonie“ se pare că a fost scrisă pe la anul 357, la un an după moartea lui Antonie și dovedește o mare apreciere din partea Sfântului Atanasie pentru viața monahală.

5. Epistolele:

- *Sinodale:*

- “Tomul către antiohieni” a fost scris în numele Sinodului Alexandrin din anul 362;

- “Epistola către împăratul Jovian” a fost scrisă în numele Sinodului alexandrin din anul 363;

- “Epistola către episcopii africani” este un îndemn de a se păzi de amăgirea arienilor, scrisă în anul 363.

- *Enciclicele:*

- “Epistola enciclică către episcopi” a fost scrisă în 340 și cuprinde un protest energic contra ocupării nelegitime a scaunului său de către Grigorie;

- “Epistola Enciclică către Episcopii din Egipt și Libia contra arienilor”.

- *Epistole cu caracter polemico-dogmatic:*

- “Patru epistole către episcopul Serapion de Thmuis” – scrise în timpul petrecerii în pustie dintre anii 356 și 362 contra pnevmatomahilor; a doua are o introducere despre Fiul;

- “Către Epicleț, episcopul Corintului”;

- “Către Adelfiu, episcop și mărturisitor”;

- “Către Maxim Filozoful” - se ocupă de dogmele hristologice, combătând un amestec de concepții dochetiste și ariene;

● “Epistola despre hotărârile Sinodului de la Niceea” din anul 350, în care apară termenii “din ființă” și “de o ființă”.

● “Epistola despre un citat din Episcopul Dionisie al Alexandriei”
 ● “Epistola către Sinoadele de la Rimini și Seleucia”;
 ● Epistola către Amunem Monahul” – are un caracter ascetic și disciplinar.
 ● *Epistolele de sărbători* – urmând unui obicei al patriarhilor din Alexandria, Sfântul Atanasie se folosește de prilejul Paștilor pentru a îndemna pe credincioși să serbeze cum se cuvine această sărbătoare, să se pregătească pentru ea și le explică unele învățături de credință cerute de momentul respectiv. Nu s-au păstrat decât fragmente în limbile coptă, siriană și latină. În cea din 367 vorbește de cărțile Sfintei Scripturi pe care le împarte în “canonice” și “bune de citit”³⁴.

3.2. Logosul creator la Sfântul Atanasie cel Mare

Învățătura Sfântului Atanasie despre om nu se construiește pornind de la Facere ci de la Întrupare. La fel, “ideea despre Fiul lui Dumnezeu făcut om”³⁵ ocupă un loc preponderent în opera Sfântului. Nu modul ci faptul Întrupării ca act mântuitor al omului domină gândirea sa. Această îndumnezeire a omului este adevărata perspectivă a antropologiei sale, nesistematizată însă, ci dispersată în mai multe opere³⁶. Dacă *katarsis-ul* grec urmărește să dea sufletului splendorile naturii pure, discernământul și dragostea sufletului creștin îndrăgostit de Logos îmbracă spiritul omenesc în lumina vieții veșnice, a unei esențe și bucurii nemuritoare³⁷. De aceea, “hristologia și soteriologia patristică ard în ele focul dragostei pentru om”³⁸, dezvăluind în această lumină valențele antropologiei creștine³⁹.

Sfântul Atanasie, în acest fel, pe drept cuvânt, a primit din partea Bisericii apelativul de “cel Mare”, reliefând rolul decisiv în delimitarea credinței creștine față de vechiul filozofie greacă, preluată în primele secole de tot felul de sisteme gnostice. “Pătruns de credința că Hristos păstrează adevărul necurmat în Biserica Sa, Sfântul Atanasie se îngrozea că creștinii primesc a fi numiți după oameni. Căci după un uz vechi, orice învățătură ia numele de la actul ei, iar autorul credinței noastre este singur Hristos”⁴⁰.

Sfântul Atanasie a dus o luptă neîncetată împotriva acelor care, sub masca unei terminologii creștine, susțineau în continuare gândirea panteistă greacă, confundau divinitatea cu natura și nu vedeau valoarea eternă a omului ci îl

lăsa să se piardă în esența universală sau să se rotească într-un circuit monoton, lipsit de sens. Sfântul Atanasie a arătat că “numai Fiul personal, etern al Tatălui personal asigură, mai ales prin Întruparea Lui, esența eternă a persoanei umane”⁴¹. Sfântul Atanasie, pornind de la prologul Sfintei Evanghelii după Ioan, “la început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvântul”, “și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit întru noi” (Ioan I, 1 și Ioan I,14), conștient că numai învățătura Mântuitorului Hristos poate da un răspuns problemelor filozofice ridicate de învățătura timpului, în doctrina sa a dat o interpretare principală și de esență fundamentală pentru creștinătatea ortodoxă, în care Hristos – ca Logos dumnezeiesc, are “o dimensiune cosmică, fiindcă Hristos nu este numai Logos Mântuitor, dar și Logos Creator”⁴².

În această perspectivă teonomică, Hristos are o dublă legătură cu lumea, căci, existând un Logos dumnezeiesc, se poate spune că toate sunt create de El și “fără de El nimic nu s-a făcut, din cele ce s-au făcut” (Ioan I, 3), iar, pe de altă parte, este Logosul Răscumpărător prin care lumea a fost recreată prin Întruparea, Jertfa, Învierea și Înălțarea Sa la cer. Sfântul Atanasie consideră că unicul scop pentru care S-a Întrupat Mântuitorul este ieșirea omului din robia morții și a neputinței, stare moștenită prin căderea protopărinților noștri, și refacerea legăturii harice cu Dumnezeu pentru atingerea scopului creării Sale și a întregii creații⁴³.

Omul nu a fost adus la existență din necesitate, ci din marea bunătate și iubire a lui Dumnezeu, prin Cuvântul Său. Printre multe alte argumente ce susțin necesitatea Întrupării, Sfântul Atanasie evidențiază pe cel al puterii lui Dumnezeu în împlinirea scopului acesteia. Căci dacă, după ce L-a făcut pe om, ar privi cu nepăsare stricarea lucrului făcut, din această lipsă de grijă, s-ar vedea mai mult Slăbiciunea și Lipsa Lui de bunătate, decât dacă nu l-ar fi făcut la început. Dacă nu l-ar fi făcut, nu ar fi fost cineva care să vadă Strălucirea Lui. Dar, odată ce l-a făcut și l-a creat ca să existe, era cu totul fără înțeles să se piardă lucrul Său și mai ales sub ochii Săi ca și ai Celui ce l-a făcut. Prin puterea lui Dumnezeu-Cuvântul a fost restaurată întreaga condiție umană. Trebuie remarcat dintru început faptul că învățătura Sfântului Atanasie despre om, axată pe Înomenirea Cuvântului, nu este o expunere teoretică, ci, într-un mod cât mai practic, este un mesaj și o punere în vedere adresată omului pentru a-l conduce către înțelegerea teologiei sale, care este stabilită de Creatorul său: Cuvântul S-a făcut om pentru a ne îndumnezei⁴⁴.

3.2.1. Deoființimea Fiului cu Tatăl – *omousia to patri*

Împotriva susținerii lui Arie că Fiul era o creatură a Tatălui, un produs al voinței Acestuia, Sfântul Atanasie afirmă că numele de “Fiu” implică noțiunea de “născut”, de “copil”; iar a fi născut înseamnă a veni din ființa Tatălui, iar nu din voința Lui.

Condamnarea oficială a arianismului va veni prin Sinodul I Ecumenic, iar combaterea amănunțită, cu toate temeierile și definitivă, prin marii teologi ai veacului al IV-lea, în frunte cu Sfântul Atanasie cel Mare. Primele șapte articole din Simbolul Credinței, elaborate de către Sinodul I Ecumenic cuprind expresii fără putință de răstălmăcire împotriva arienilor: – „născut, nu făcut“, „Care, din Tatăl S-a născut” – arată nașterea din ființa Tatălui.

Sfântul Anastasie⁴⁵ arată că aceste expresii răstoarnă pe cele ale lui Arie, după care Fiul este străin de ființa Tatălui, El rezultă numai din voința Tatălui, iar expresiile: „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat” și „de o ființă cu Tatăl”, sunt afirmațiile cele mai clare, mai precise și mai hotărâte ale divinității adevărate a Fiului.

Deși autoritatea cea mai înaltă din Biserică s-a pronunțat în acest sens, definind și proclamând solemn credința cea adevărată, în perioada cuprinsă între primul și al doilea Sinod Ecumenic (325 – 381), s-a înregistrat o lungă serie de reacții antiniceene, care au mers uneori până la persecutarea ortodocșilor de către împărații arieni sau simpatizanți ai doctrinei ariene, în care, de cele mai multe ori era atacată și *omousia*. În această epoca frământată își desfășoară Sfântul Atanasie impresionanta activitate de apărător neclintit al Ortodoxiei.

Hristologia Sfântului Atanasie se plasează pe linia care, teologic, vine direct de la Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, cel care, în începutul Evangheliei sale, exprimă două idei conducătoare ale teologiei creștine: divinitatea Logosului – a Fiului lui Dumnezeu, și Întruparea Lui pentru mântuirea lumii, idei care pentru Sfântul Atanasie vor constitui pilonii cugetării sale teologice și temelia credinței ortodoxe.

Sfântul Atanasie cel Mare își dădea bine seama – poate mai bine decât ceilalți din vremea lui – că arianismul vizează alterarea învățaturii ortodoxe despre mântuire. De aceea, la Sfântul Atanasie *omousia* nu constituie decât una dintre piesele teologiei sale, mult mai cuprinzătoare decât arăta la început acest termen; el a caracterizat credința creștină exclusiv ca o credință în mântuirea prin Dumnezeu-Omul, Cel deoființă cu Dumnezeu și în mijlocirea Lui pentru

întreaga omenire. Astfel a deosebit el creștinismul de toate celelalte religii și i-a apărut prin aceasta conținutul său propriu⁴⁶.

În opinia Sfântului Atanasie, Nașterea Fiului din Tatăl nu-i asemănătoare celei omenești; dacă cea omenească e o unitate separată de părinții săi, în cea divină, Cel Născut e veșnic deoființă cu Născătorul. Fiul și Tatăl sunt într-o unire după ființă. Combătând și ironizând pe arieni, Sfântul Atanasie spune că dacă Logosul nu a existat din veșnicie cu Tatăl, nu există Sfânta Treime veșnică.

Unitatea lui Dumnezeu este o învățătură de bază a Revelației. Dumnezeu este unul, monadă indivizibilă, nu există decât un principiu suprem, cunoaștem un singur principiu, dar știm că Fiul este real distinct de Tatăl⁴⁷. Cu toate acestea, Fiul are aceeași ființă cu Tatăl. Unitatea divinității se menține prin existența distinctă a Fiului, pentru că Acesta este născut, nu creat. Nașterea luminează misterul. Cel născut este icoana perfectă a Celui ce este; Celui născut I se comunică tot ceea ce este în Cel ce naște: ființa, atribute, mărire. Totuși, nașterea Fiului din Tatăl este – se înțelege – o mare taină; iar Sf. Atanasie nu se simte chemat să încerce pătrunderea rațională a unei taine cu adâncuri insondabile, pe care însă Revelația o mărturisește hotărât⁴⁸.

Pentru a explica aceste realități suprasensibile, Sfântul Atanasie cel Mare utilizează o serie de comparații și analogii, fie din Sfânta Scriptură, fie din mediul cultural alexandrin. Astfel, cum strălucirea provine din soare, fără ca substanța soarelui să se împartă sau să se diminueze; aceasta rămâne întregă, precum rămâne și strălucirea întregă. După cum soarele, care este format din disc, raze și lumină – dar în fond este unul – tot așa și „Dumnezeu cu adevărat este unul, dar fețele lui Dumnezeu sunt trei: a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh”⁴⁹. Tatăl naște pe Fiul așa cum soarele naște raza, „așa cum raza soarelui nu se despărțește, nici în cer nu lipsește, nici pe pământ, ci este și în discul soarelui și în cer și pe pământ și pretutindeni, și nici de la cele de sus nu lipsește, nici de la cele de jos, tot așa și Cuvântul lui Dumnezeu S-a pogorât pe pământ și a fost și în sânurile Tatălui nedespărțit și sus și jos și pretutindeni și de nicăieri nu lipsea”⁵⁰ și continuă: „precum discul soarelui naște raza și purcede lumina, așa și Dumnezeu-Tatăl naște pe Fiul și Purcede pe Sfântul Duh”, tot așa și dumnezeirea trece de la Tatăl la Fiul, fără să se împartă și fără să se despartă. Și tot așa și în Sfântul Duh⁵¹.

Același lucru și dacă se consideră cele trei persoane dumnezeiești împreună: aceasta nu înseamnă a recunoaște trei sori, ci un soare, cu lumina și strălucirea lui. Observăm că analogiile și comparațiile utilizate de Sfântul Atanasie sunt

dinamice, nu statice, înfățișând pe Dumnezeu ca o viață desăvârșită din care izvorăsc sau iradiază toate perfecțiunile divine.

Sfântul Atanasie respinge ideea ariană că Dumnezeu, din cauza transcendenței Sale, nu poate crea nemijlocit, ci exclusiv prin Logos, creat în acest scop. Afirmăția ariană este pur arbitrară și, în plus, face confuzie între creația de fapt prin Logos⁵² și o pretinsă necesitate absolută de a crea prin El. De fapt, Cuvântul este creator: „toate printr-Însul s-au făcut” (Ioan I, 3), dar, în principiu și în chip absolut, aceasta nu era necesar, căci personalitatea divină a Cuvântului nu se explică prin rolul lui demiurgic, ci prin deoființimea (omousia) lui cu Tatăl. Dacă Dumnezeu n-ar putea să creeze în mod nemijlocit, atunci nici Cuvântul n-ar putea să o facă, întrucât Cuvântul este de aceeași ființă cu Tatăl. Tot împotriva susținerii lui Arie – că Dumnezeu-Logosul nu a putut depăși stadiul unui instrument intermediar, folosit la crearea lumii – Sf. Atanasie afirmă cu tărie că între Creator și creatură nu există vreun intermediar. Dumnezeu nu-i atât de slab – zice el – încât să nu poată crea singur, și nici atât de neputincios, pentru a nu găsi de cuviință să cheme El Însuși toate la viață⁵³. Sf. Atanasie precizează că Dumnezeu se numește „nefăcut” în contradicție cu făpturile, deoarece El singur are în Sine originea ființei Sale, iar creaturile o au din El. De aici concluzia că aceste formule nu se pot aplica Fiului prin Care toate s-au făcut, deoarece El este făcătorul în Tatăl. Fiul nu este un produs al ființei Tatălui, veșnic cu El. Hristos este, deci, Dumnezeu adevărat. El face parte din unitatea dumnezeiască cuprinsă în Trinitate. Fără îndoială că nu este decât o singură natură, dar în trei ipostaze distincte⁵⁴.

În ceea ce privește nașterea Fiului, ea este din veșnicie. El (adică Fiul) nu este o făptură și nici o plăsmuire, ci naștere proprie a Ființei Tatălui. De aceea este El adevărat Dumnezeu și de o ființă cu adevăratul Părinte. Toți ceilalți însă, cărora s-a zis: „am spus: voi sunteți dumnezei” (Ps. LXXXI, 6) au acest har de la Tatăl numai prin participare la Logos în Duhul. El este icoana naturii Tatălui, lumină din lumină, putere și chip adevărat al ființei Tatălui. Căci, așa cum spune Domnul: «cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan XIV,9). Iar El a fost și este totdeauna și niciodată n-a fost ca El să nu fie, că de vreme ce Tatăl este veșnic, așa este veșnic și Logosul Lui și Înțelepciunea Lui⁵⁵.

Veșnicia Fiului este implicit afirmată în aceea că Fiul este chipul, reflexul, strălucirea Tatălui. Fiul este adevărul și înțelepciunea. Dacă Fiul n-ar fi din veșnicie, asta înseamnă că ar fi fost o vreme când Tatăl ar fi fost fără chip, fără strălucire, fără înțelepciune, fără rațiune. Fiind chipul și strălucirea Tatălui,

Fiul este veșnic, ca și Tatăl: „Fiul este chipul și strălucirea Tatălui, față și adevăr – spune Sf. Atanasie – ... dacă Fiul nu era înainte de a fi născut, atunci adevărul nu era totdeauna în Dumnezeu ... căci dacă Tatăl era, atunci era în El totdeauna adevărul, care este Fiul, Cel ce zice: «Eu sunt adevărul» (Ioan XIV, 6). Și dacă ființa exista, atunci trebuie cu necesitate să existe imediat fața și chipul ei. Căci nu de dinafară este numit chipul lui Dumnezeu, ci Dumnezeu Însuși este născător al acestui chip, în care Se privește El Însuși pe Sine și de care El Însuși Se bucură, cum spune Fiul Însuși: «Eu eram Acela de Care se bucura El» (Proverbe VIII, 30) ... cum ar putea plăsmuitorul și creatorul să se privească pe sine într-o ființă plăsmuită și devenită, căci chipul trebuie să fie așa cum este și Tatăl Său”⁵⁶.

Fiul, adică Logosul dumnezeiesc, fiind creator și Înțelepciunea creatoare a Tatălui, Tatăl nu poate fi conceput ca și cum odată aceasta l-ar fi lipsit, de unde rezultă iarăși veșnicia Fiului: „dacă Dumnezeu este creator și făuritor, însă crează făptura prin Fiul, și dacă nimic nu poate să fie văzut că apare pe altă cale decât anume prin Logos, atunci, fiindcă Dumnezeu este creator, nu este o blasfemie să se susțină că Logosul Lui creator și Înțelepciunea Lui creatoare odată n-ar fi fost?”⁵⁷

La Sfântul Atanasie, co-eternitatea Logosului cu Tatăl, distincția persoanei Logosului și transcendența imanentă a Logosului în raport cu lumea vor să deosebească net Logosul creștin transcendent de Logosul imanent al Creației. “Dar dacă lumea a fost creată prin Cuvânt, Înțelepciune și Știința, și a fost împodobită cu toată rânduiala, e necesar ca Cel ce o conduce și a orânduit-o să nu fie altul decât Cuvântul lui Dumnezeu. Ordinea lumii este podoaba Lui, iar prin Cuvânt înțelegem nu rațiunea împletită și concrecută cu firea din cele făcute, pe care unii au obișnuit să o numească și rațiune seminală, care este neînsuflită și nu înțelege, ci e prezentă și eficientă numai într-un meșteșug exercitat din afară și din știința celui ce o impune”. Calitatea de persoană a Logosului se vedește nu numai prin lucrări, ci și din comuniunea acestora cu Tatăl, numită Deoființime – Sfântul Atanasie respinge opinia arienilor că el s-ar îmbogăți evolutiv în ființă și cunoaștere⁵⁸.

Întreaga teologie a Sfântului Atanasie este una a Logosului, văzut ca o Persoană dumnezeiască egală cu Tatăl, coexistând veșnic cu Tatăl ca Născut al Acestuia. Astfel, clarificând o problemă fundamentală a Logosului – Deoființimea, dar și raportul Lui cu lumea, înseamnă afirmarea transcendenței divine a Logosului, personal, veșnic, consubstanțial cu Tatăl, temei al plinătății și deplinătății Sfintei Treimi, dar și valoarea explicației ca sens al Creației. El

este primul Părinte Bisericesc care afirmă deplin transcendența Logosului Divin: “El fiind Altul decât creaturile și nu este creatură, ci Creatorul creaturilor”. Insistând asupra folosirii sintagmei: Fiul născut din ființa Tatălui, căci nu este făcut din nimic, face o distincție între transcendența Treimii Dumnezeiești și lumea creată de Ea din nimic, astfel asigurând pe de o parte transcendența lui Dumnezeu cel în Treime, față de lume, iar pe de altă parte, unitatea vie și iubirea Lui, interpersonală, internă care poate explica Creația lumii din nimic și o poate duce la fericirea unirii cu El în iubire. Astfel, ceea ce nu se poate tăgădui este că Sfântul Atanasie cel Mare a profesat și conservat ca adevăruri divine, revelate, două învățături despre Cuvântul și raportul său cu Tatăl: pe de o parte divinitatea și egalitatea cu Tatăl, iar pe de altă parte, distincția Sa de Tatăl.

Divinitatea Cuvântului și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, stau la baza nu numai a hristologiei ci și a soterologiei atanasiene, deoarece, dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat și Om adevărat, n-ar fi putut mântui și îndumnezei pe oameni. De aceea, învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime și Persoana Logosului întrupat, are la bază ideile formulate de Sfântul Atanasie, idei acceptate la Sinodul I Ecumenic de la Niceea și păstrate în toată puritatea lor până astăzi, în Simbolul Credinței, Crezul Ortodoxiei.

3.2.2. *Relațiile intratrinitare*

Sfântul Atanasie explică raportul intratrinitar care apare cu adevărat ca Tatăl și Fiul: “și sunt una nu în sensul că ceea ce e una se împarte în două, dar rămânând toți și una. Nici pentru că una are două nume, încât aceiași să fie o dată Tatăl și altă dată Fiul. Aceasta cugetând-o Sabelie a fost judecat ca eretic. Ci sunt două pentru că Tatăl este Tatăl și nu este tot El, Fiul; și Fiul e fiu și nu este tot El, Tatăl. Dar firea e una. Căci născutul nu e asemenea născătorului, ci e chipul lui și toate ale Tatălui sunt ale Fiului”. Tatăl fiind prin esența Sa Tatăl, naște pe Fiul din veșnicie, dar fără a se împărți.

Logosul este chipul propriu și perfect al Tatălui. Cea de-a treia persoană a Sfintei Treimi este prezentată de Sfântul Atanasie cel Mare, mai ales în raportul său strâns cu Tatăl. Sfântul Duh intră în Fiul așa cum Acesta intră în Tatăl, fiind unit cu El prin identitate, de aceeași natură și lucrare: “căci precum Fiul, Cel ce este în Tatăl și în Care e și Tatăl, nu e creatură, ci e propriu Ființei Tatălui, așa și pe Duhul cel Sfințitor în Fiul, nu e îngăduit a-L socoti între creaturi, nici a-L diviza de Cuvântul și a face Treimea nedesăvârșită”. Deci “și din aceasta s-a

arătat că lucrarea Treimii este una”, căci Tatăl lucrează prin Fiul în Sfântul Duh.

Metoda teologică pe care o utilizează Sfântul Atanasie pentru a dovedi divinitatea Fiului, împotriva arienilor, și divinitatea Sfântului Duh, contra macedonenilor, este simplă și concisă și constă în a opune mărturiile Sfintei Scripturi susținerilor eretice, atribuind fie Fiului, fie Sfântului Duh, caracterele dumnezeirii și conchizând asupra consubstanțialității cu Tatăl. Este vorba de ceea ce, mai târziu, Sfântul Ioan Damaschin a numit “perihoreza”.

Strădania de a ne apropia de taina Sfintei Treimi cu privire la raportul dintre persoanele dumnezeiești rezultă la Sfântul Atanasie din meditația susținută asupra comuniunii de existență și viață a persoanelor treimice – comuniune divină intratrinitară: Tatăl le face pe toate prin Fiul în Sfântul Duh. Sfântul Atanasie precizează că trebuie să ținem seama de dualitatea naturilor în Hristos, adică de ceea ce s-a numit mai târziu “unire ipostatică”. Pentru aceasta este firesc să se spună că Logosul creează, însuflețește, sfințește, ca și Tatăl, înțelegând prin aceasta firea dumnezeiască; în consecință, întruparea Cuvântului, ca manifestare a dragostei dumnezeiești (Ioan III, 16), nu aduce nici o schimbare ca o realitate nouă în ființa Sfintei Treimi. Dacă “Cuvântul S-a făcut trup” (Ioan I, 14), această devenire nu atinge întru nimic firea lui Dumnezeu.

3.2.3. *Relația dintre Logosul-Hristos și Sfântul Duh*

În cugetarea teologică, taina comuniunii perihoretice se exprimă prin faptul că “Slava lui Dumnezeu se revarsă asupra întregii Creații, de la Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh”⁵⁹. Pe Tatăl îl simte Creația ca pe Cel ce este deasupra ei, la origini, Care este, ca atare, dincolo de ea; pe Fiul ca pe Cel prezent în ea și imprimat în ea prin realitatea sa constitutivă; iar pe Sfântul Duh, ca pe Cel în ea, drept Cel care o mișcă spre desăvârșire – dar nu poate fi simțit Unul fără Ceilalți Doi. A fi în Sfântul Duh înseamnă a fi una cu Sfântul Duh, Care este, în mod dinamic, în Creație. Și a fi în Logos înseamnă a fi una cu Logosul lucrător prin Duhul Sfânt în Creație. Creația tinde spre desăvârșire prin Duhul Sfânt în cadrul structurii imprimate și susținute în ea de către Logosul Creator: “căci Tatăl face toate prin Fiul în Duhul Sfânt; și așa se păstrează unitatea Sfintei Treimi. Și așa se propovăduiește în biserici, un Dumnezeu „Cel peste toate și prin toate și în toate” (Efeseni IV, 6), „peste toate” ca Tatăl, Origine și Izvor; „prin toate” prin Cuvântul, „în toate” în Duhul Sfânt. Este Treime nu numai după unire și după

vorbă închipuită ci întru adevăr și subzistență. Căci precum Tatăl „Cel ce este, așa și Cuvântul Lui e Cel ce este și Dumnezeu peste toate și Duhul nu este nesubzistență, ci existență și subzistență cu adevărat”⁶⁰.

Dacă Sfântul Duh nu ar fi Dumnezeu, creația nu ar mai fi în Dumnezeu, nu s-ar mai odihni în Dumnezeu, n-ar mai înainta către El. Creația care rămâne în ea însăși, așa cum se întâmplă în teologia romano-catolică – grația este o putere creată, fiind într-o continuă mișcare între ființă și neființă – nu este creație. Spre deosebire de această perspectivă, care Îl izolează pe Dumnezeu în transcendent, Sfântul Atanasie, întemeindu-se pe revelația deplină a Mântuitorului Hristos, arată că făptura este creată și susținută prin Cuvântul cel necreat și Creator – Cel mai presus de ea, care să Se odihnească înaintând în Duhul Sfânt, Cel de o ființă infinită cu El.

Fiecare persoană divină este mai presus de creatură; între Dumnezeu și creație nu este o unitate de ființă. Dacă Duhul ar fi creat, n-ar mai avea în El puterea care duce spre desăvârșire. Numai Duhul necreat insuflă creației dinamica desăvârșirii și aspirația spre Dumnezeu. Sfântul Atanasie este primul care gândește și formulează cu precizie o astfel de legătură: “cine vă va ține pe voi în legătură cu Dumnezeu, neavând Duhul lui Dumnezeu ci Duhul creat? Dar și mai mare e cutezanța și nepăsarea voastră când coborâți pe Tatăl și Cuvântul Lui la starea de făptură și egalizați iarăși făptura cu Dumnezeu.”⁶¹

Înaintarea creației în desăvârșirea în Dumnezeu este – după Sfântul Atanasie cel Mare – tot una cu înduhovnicirea ei, umplerea continuă a ei cu Duhul Sfânt. Aceasta o duce la asemănarea nesfârșită cu Logosul și la iubirea față de Tatăl. Ideea fundamentală subliniază prezența Duhului în Creație care, prin energia Sa necreată constituie forța de coeziune a întregului Cosmos ca expresie a comuniunii Treimice celei mai presus de fire, sau, cum se spune în altă parte: “când reflectăm la doctrina noastră despre Creație și afirmăm că Duhul Sfânt este Cel Care insuflă energia sa întregii Creații, redescoperim interdependența fundamentală ce există între ființele umane și restul naturii. Cu alte cuvinte... am ajuns să înțelegem, din punct de vedere teologic și științific, interdependența dintre umanitate și restul creației. Omenirea nu este proprietatea creației; ea face parte din Creație. Natura este valoroasă nu numai pentru faptul că este un instrument pus în serviciul umanității, ci și pentru că ea este reflexul slavei lui Dumnezeu”⁶².

Comunicarea însușirilor arată, de asemenea, că Logosul Întrupat ia întreaga fire omenească, afară de păcat, prin ea. El nu Se lipsește de dumnezeire, ci

continuă să fie împreună cu Tatăl și să conducă lumea. Perspectiva atanasiană a Logosului devine astfel premiza unei cosmologii complexe, potrivit căreia universul adus la existență din nimic, nu este destinat distrugerii: mișcându-se teonom, în virtutea raționalității sale interne – și susținut de energiile dumnezeiești, necreate – universul tinde să devină Împărăția Cerurilor. “Cosmosul întreg, care constă din cele văzute și nevăzute, este om, iar omul, care constă din trup și suflet este cosmos. Căci cele inteligibile – nevăzute, au (la nivel cosmic) rolul sufletului, după cum sufletul are (la nivel uman) un rol similar celor inteligibile. Iar cele sensibile – văzute sunt (cosmologic) imaginea trupului, precum trupul este (antropologic) al celor sensibile (la nivel cosmic). Cele inteligibile sunt sufletul celor sensibile, iar cele sensibile, trupul celor inteligibile.”⁶³ Dens și bogat, acest text pune în evidență “planul divin și puterea dumnezeiască ce face posibilă conformitatea între om și cosmos, corelarea acestora. Alterități bine definite, omul și cosmosul, se indică reciproc: omul descoperă intensificat – în ritm grăbit – natura și sensul cosmosului iar acesta explică lămurit – în ritm lent – ceea ce se petrece la nivel uman. Imaginea corespunde unui model matematic contemporan: omul e în univers, chipul personal al fractalului, acea structură replicată la nesfârșit în toate, de căutat sau de regăsit în toate, și eficientă (ca principiu selectiv în toate). În planul divin, omul este paradigma, modelul și energia formei ultime a lumii prin care acționează Dumnezeu Însuși.”⁶⁴

3.3. Logosul mântuitor – aspectul cosmic al mântuirii

Sfântul Atanasie prezintă restaurarea omului prin Întrupare ca o refacere totală a ceea ce Creația primordială nu mai schițase, ca o înaintare, un progres, o realizare ce pune început altor momente din istoria mântuirii, săvârșite de Hristos⁶⁵. “Totul este restaurat în om în adevărul inițial, dar de-a lungul unei împliniri a ființei umane în Cuvântul Întrupat care desăvârșește cu mult sensul pe care l-ar avea o simplă restaurare a ceea ce a fost la început umanitatea.”⁶⁶

Toată teologia Sfântului Atanasie cel Mare este o “teologie a Logosului văzut ca persoană dumnezeiască egală cu Tatăl. Logosul ca persoană, Care e și restaurarea din care iriază rațiunile tuturor lucrurilor și Cuvânt, Care vorbește din toate lucrurile vrând să-i lege pe oameni de Sine, este atât Creatorul și Proniatorul lumii, cât și Mântuitorul ei.”⁶⁷ Pornind de la această afirmație – adevăruri referitoare la Sfântul Atanasie – putem spune că este o deosebire

fundamentală între aria ortodoxă și Apusul creștin. Evadarea din cosmologie (capitol nou deschis în teologia noastră ortodoxă, de o valoare deosebită pentru viața și misiunea Bisericii) și preferința pentru istoricism, având drept cauză teama de panteism și, implicit, premise dualiste, a condus în Occident la separarea, mai mult sau mai puțin declarată, a Persoanei Mântuitorului.

Hristologia Sfântului Atanasie este indisolubil legată de doctrina Răscumpărării, deoarece, după el, mântuirea omului nu s-ar fi făcut dacă Cuvântul Întrupat nu ar fi fost în același timp Dumnezeu și om adevărat. Desigur că Sfântul Atanasie prevedea consecințele arianismului: Iisus Hristos nefiind Dumnezeu ci numai o creatură divinizată, nu putea realiza restaurarea omului. Lipsit de dumnezeire, Iisus Hristos nu ar putea îndumnezei pe om. Sfântul Atanasie consideră că nu poate fi vorba de Întrupare în afară de mântuirea omului. E drept că el înclină să creadă că Mântuitorul S-ar fi întrupat chiar dacă omul n-ar fi păcătuit dar adaugă îndată: „Cuvântul nu s-ar fi întrupat, dacă nevoia oamenilor nu ar fi cerut aceasta”⁶⁸.

Sfântul Atanasie acordă o importanță deosebită morții Logosului Întrupat pe cruce; dacă Acesta venise să-Și ia asupra Lui blestemul nostru, cum ar fi putut deveni blestem dacă nu prin moartea unui blestem? Iar această moarte era aceea pe cruce, după cuvântul Scripturii care zice: „Căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spânzurat pe lemn” (Deut. XXI, 23). Pe de altă parte, dacă moartea Domnului este răscumpărare pentru noi toți și dacă prin această moarte dispare zidul din mijloc al despărțirii (Efeseni II, 14), și are loc chemarea păgânilor, cum ar fi putut El să ne cheme, dacă nu ar fi fost răstignit? Nu se moare cu mâinile întinse decât pe cruce. Astfel, Domnul a suferit această moarte cu mâinile întinse pentru a chema cu una poporul vechi al lui Israel și cu cealaltă pe păgâni, pentru a-i uni cu El Însuși⁶⁹.

Tot prin această moarte pe cruce, Logosul întrupat a nimicit pe diavol și pe demonii săi care rătăcesc în atmosfera de jos și care încearcă să împiedice pe aceia care vor să se ridice (Efes II, 2). Distrugând pe diavol și purificând aerul, Domnul ne-a deschis și reînnoit calea către cer prin „catapeteasmă”, adică prin trupul Său (Evrei X, 29). Astfel, Logosul ne-a ridicat prin propriul Său trup⁷⁰.

Dovada restaurării omului este învingerea morții și Învierea Mântuitorului. Sfântul Atanasie subliniază foarte mult faptul că Moartea și Învierea Mântuitorului stau la temelia acestei restaurări. După el, Învierea nu reprezintă numai o renaștere a omului la o viață nouă, ci și o reînviere a întregului univers ce se făcuse solidar în păcat cu omul. După această restaurare ontologică, natura

omului permite acestuia să se depășească, pentru a intra în comuniune cu Arhetipul său⁷¹, deoarece limitele naturii umane au fost mult lărgite pentru a primi pe Duhul dumnezeiesc și pentru a ajunge la această comuniune cu divinul, care de fapt este participare la dumnezeire dar care nu elimină diferența ontologică. În Hristos, trupul – *sarx* se ridică deasupra limitelor slăbiciunilor sale și participă la victoria lui Iisus Hristos asupra suferinței, temerii de moarte, necunoașterii lui Dumnezeu și își împropriază înțelepciunea, dreptatea, sfințenia, unirea în dragoste, preamărirea și înălțarea, pentru că oamenii au devenit, prin Întrupare, frații lui Hristos⁷². Deși pune accentul pe Întruparea Logosului, Sfântul Atanasie lasă loc lucrării Sfântului Duh, alegerea credinței și perseverării omului în credință, ca și exercitării unei voințe libere pentru a se încorpora în comunitatea Bisericii⁷³.

Ceea ce este vrednic de subliniat în cadrul hristologiei atanasiene este faptul că Întruparea Logosului și Învierea Sa nu numai că așează pe om într-o perspectivă specială, ci ating parțial însăși natura sa. De aici, limitele firii omenești care sunt inerente condiției de creatură, nu mai sunt absolute. Umanitatea rezidă în comuniunea cu Dumnezeu. Omul devine capabil să cunoască Logosul în toate manifestările Sale și să ia atitudine față de aceasta prin recunoștință și adorare.

Iconomia mântuirii realizată prin Întrupare și Înviere atinge de aproape și istoria, sau, mai exact, creează istorie⁷⁴. Întruparea Logosului a creat centrul istoriei umane, reintegrând umanitatea în existență după chipul divin, datorită Răscumpărării de către Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om, și Care, prin Moartea și Învierea Sa, a redat umanității starea de odinioară și, ceea ce e mai mult, i-a inspirat conștiința trecutului, a prezentului și a viitorului său. „Întrupat, Mort și Înviat, într-un trup omenesc, Logosul a trimis radiațiile Sale „logice“ în trecut și în prezentul de atunci și continuă să le trimită și în viitor”⁷⁵. Umanitatea, înzestrată cu chipul Logosului, este capabilă să creeze istorie, adică să meargă spre desăvârșire și să fie conștientă de acest lucru⁷⁶.

Creația și răscumpărarea sunt intim și necesar legate prin acțiunea lui “Hristos cosmic”; nu era cu puțință altuia să rezidească în om existența după chipul lui Dumnezeu, decât Chipului Tatălui. Nu era cu puțință altuia să facă, prin Înviere, pe muritor nemuritor, decât Celui ce era Însuși Viața, adică Domnul nostru Iisus Hristos. Sfântul Atanasie ne duce la două concluzii de maximă importanță; prima constă în fundamentul hristologiei sale – pivotul argumentației împotriva lui Arie - fiindcă Cuvântul este cu adevărat Dumnezeu; unirea cu o

simplă făptură nu poate îndumnezei niciodată pe om; iar cea de-a doua concluzie se referă la umanitatea asumată. Concret, Întruparea provoacă o “răsturnare” de sus până jos, până în trup. Asumată în întregime, firea omenească participă în Hristos la persoana Cuvântului celui veșnic. Această participare înseamnă filiație și îndumnezeire. În această așa-zisă creație primordială, de dinainte de cădere și înainte de Întrupare, Cuvântul rămânea transcendent, accesibil doar lui Adam noetic. Prin Întrupare, Cuvântul “merge direct în trup” și înțelegem că Cuvântul ține locul sufletului în Hristos, atribuindu-i lui Atanasie tezele discipolului său, Apolinarie⁷⁷.

3.3.1. Urmările căderii în păcat a protopărinților – necesitatea Întrupării

Prin greșeala lui Adam, omul pierde starea de filiație divină, de comuniune și cunoaștere intimă a lui Dumnezeu; reînnoirea primului om va fi împlinită de Hristos, al doilea Adam. Dumnezeu nu putea lăsa chipul Său să rămână supus stricăciunii și pieririi⁷⁸. Acest act ar fi fost nedemn de bunătatea lui Dumnezeu și ar fi vădit chiar slăbiciune, zice Sfântul Atanasie. Mântuirea trebuia să se facă însă în deplin acord cu consecvența și demnitatea lui Dumnezeu. Din iubire față de oameni se întrupează Cuvântul lui Dumnezeu, iubire ce stă la temelia planului mântuirii noastre și, totodată, la aceea a jertfei ispășitoare pe care Iisus Hristos a suferit-o în locul nostru. Mijlocul ales pentru manifestarea acestei iubiri a fost acela prin care Cuvântul a îmbrăcat trupul omenesc și a împăcat ofensa adusă lui Dumnezeu pentru toți oamenii. Ca reprezentant al întregii omeniri, Iisus Hristos ia asupra-Și moartea noastră, ce era plata păcatului (Romani VI, 23), iar ca Dumnezeu redă cinstea nesocotită de om, lui Dumnezeu. În El se petrec două lucruri deodată: moartea tuturor în trupul Lui și distrugerea stricăciunii în virtutea Cuvântului și a Harului Învierii.

Dumnezeu creează omul cu o atenție deosebită în raport cu celelalte făpturi necuvântătoare, făcându-l după chipul Său, împărtășindu-i din puterea Cuvântului Său, pentru ca, fiind un fel de umbră a Cuvântului și rațional, să se poată menține în apropierea lui Dumnezeu și să păstreze calitatea de „fiu al lui Dumnezeu”.

În virtutea Chipului lui Dumnezeu în oameni, protopărinții purtau o viață dumnezeiască și o nemurire fericită, constituite într-un privilegiu, care era măreția omului, iar căderea va zgudui întreg cosmosul, nu numai omul. Dumnezeu dă

primilor oameni în Rai o Lege “iar dacă vor călca porunca și întorcându-se, se vor face răi, să știe că vor avea să sufere în moarte stricăciunea și nu vor mai viețui în Rai ci murind, vor rămâne în afara acestuia, în moarte și în stricăciune”... iar “a muri cu moarte, ce este altceva decât numai a muri și a rămâne în stricăciunea morții”⁷⁹.

Omul este după fire muritor, dar pentru asemănarea lui cu Cel care este... ar fi ajuns nesticăcios. Dar oamenii, depărtându-se de cele veșnice, prin sfatul diavolului s-au aplecat spre “cele ale stricăciunii”, au primit osânda morții cu care fuseseră amenințați și, călcând porunca, s-au întors la starea lor firească, așa încât, după cum au avut obârșia din nimic, tot astfel, să poată fi aduși la stricăciune, la nimic, în decursul vremii⁸⁰.

Sfântul Atanasie afirmă, ca și Platon, că răul nu are ființa în Dumnezeu, care nu L-a făcut, nici nu L-a voit, “iar cele ce sunt, sunt cele bune, iar cele ce nu sunt, sunt cele rele. Și zic că cele bune sunt, pentru că au modelele (paradigmele) lor în Dumnezeu, Care este. Iar cele rele zic că nu sunt, pentru că nu sunt, dar au fost plăsmuite prin gândirile omenești”⁸¹, răul fiind închipuit și urzit prin libertatea omului. Înțelegerea Sfântului Atanasie este următoarea: omul, în virtutea libertății sale, a putut să iubească pe Dumnezeu sau pe sine însuși (fără Dumnezeu); omul a putut să vadă pe Dumnezeu în lume dar a folosit-o pe aceasta și pentru altceva: pentru poftele simțurilor sale. Omul putea să se miște în ambele părți – spre Făcător și spre făptură. Alegând ce se putea face, omul a lăsat ce se cădea să facă. Și astfel, prin înșelăciunea diavolului, păcătuiește. Pentru Sfântul Atanasie, păcatul începe cu nesupunerea, dar el nu mai vede nesupunerea în efectele asupra legăturilor omului cu diavolul ori cu Dumnezeu, ci în groaznica ei influență asupra sufletului celui care păcătuiește. Acesta intră în adevărata existență a ființei sale cu o forță distrugătoare. Nu este socotit ca un fapt, ori ca niște fapte care atrag pedeapsa, ci ca o stricăciune care aduce îndată moartea, care este urmarea neascultării poruncii.

Cuvântul lui Dumnezeu e lămurit, trupul moare în urma păcatului – fiind muritor din fire; dar și sufletul – deși în chip fizic e nemuritor, cade sub puterea morții în iad, care este locul îndepărtării de Dumnezeu. Omul nu numai că va muri (cu trupul), dar va rămâne în stricăciunea morții (cu sufletul) ceea ce constituie o distincție între moartea fizică și moartea spirituală⁸².

Această dilemă și realitate o va rezolva numai Întruparea Fiului: Dumnezeu nu putea să nu împlinească sentința dată de mai înainte “cu moarte vei muri”, iar, pe de altă parte, moartea era executorul acestei pedepse – se identifică

oarecum cu diavolul – ținând ca într-o închisoare pe cei căzuți. Creație dumnezeiască, chipul lui Dumnezeu Însuși, putea fi lăsat de El în ștricăciunea morții? Cele care erau făcute de Dumnezeu, din bunătate și dragoste, chiar ca lege, nu puteau să se strice datorită numai înșelăciunii diavolului, pentru că, în Creație, mai ales pentru om, Dumnezeu pune dragostea sa.

“De la Adam încoace, omul a lăsat prea puțină speranță capacității de a vedea și de a participa la “libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu”, ținând lumea pe loc sau chiar deturnând-o, separând-o de Dumnezeu, așa cum Adam însuși s-a separat de Domnul său. Aspectul ontologic al acestui abuz este cu atât mai evident în lumea modernă – la nivel planetar, dar aceasta nu înseamnă că nu e posibil la nivel macrocosmic, dacă privim lucrurile din perspectiva conștientizării – când, mijloacele tehnice, hipertrofice sau hipertrofiate, au ajuns la o eficiență de neimaginat în trecut. Părintele Stăniloae vorbește de o maleabilitate a creației, de ceea ce aș numi caracterul metamorf al lumii, conformitatea ei cu ceea ce omul este și vrea, și descrie două atitudini – eficiente, întrupate în Adam și Hristos – pe care acesta le putea avea față de lume. Aceste atitudini reprezintă, de asemenea, două forme ale lumii – adamică, a disoluției, și hristică, a transfigurării – între care omul trebuia să aleagă.”⁸³

3.3.2. *Îndumnezeirea omului și a cosmosului*

Dacă Dumnezeu nu putea ierta pur și simplu, din dragoste față de creaturi, fiindcă ar fi contravenit credibilității Sale (S-ar fi arătat mincinos), nici prin pocăință nu puteau oamenii să câștige iertarea. “Pe de o parte pocăința nu putea să-i ridice pe oameni din cele ale firii, căci așa face să înceteze doar păcatul. Dacă ar fi fost deci numai păcatul – nu și ștricăciunea, ca urmare a lui – ar fi fost de ajuns doar pocăința”⁸⁴. Cei care erau făpturi ale lui Dumnezeu, nu puteau să aducă iertarea, pentru că o creatură nu poate mântui pe alta. Deci lucrul acesta trebuia să izvorască din dragostea Creatorului față de creatura Sa – pentru că slăbiciunea omenească l-ar fi mânat pe om spre legea morții. De aceea era nevoie de acțiunea Fiului lui Dumnezeu Însuși, care să redea omului nestrăciunea și nemurirea pierdute prin păcat. Viața trebuia să ia locul morții în ființa omenească devenită templu. Așa cum cosmosul însuși este „lăcaș al Celui Prea Înalt” – trupul era „templu al Duhului Sfânt”. În cuvinte de o profunzime unică, “Părintele Ortodoxiei” a descris măreția Întrupării arătând însemnătatea ei neasemanată pentru cosmosul întreg, lucru realizat prin

Întruparea Cuvântului și Moartea Sa pe cruce, Învierea Lui fiind dovada îndeplinirii acestei misiuni și garanția nemuririi noastre. Ridicarea la starea cea dintâi putea fi realizată numai de Întruparea Cuvântului Veșnic, Fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu Adevărat. Hristos este consubstanțial cu Tatăl, prin dumnezeirea Sa și consubstanțial cu noi prin umanitatea sa. Prin urmare există două consubstanțialități, însă o singură persoană reală, care este în același timp Dumnezeu adevărat și om adevărat. Prin Întrupare firea noastră este prefăcută de Cuvânt, “făcându-Se om, pentru ca noi să ne facem dumnezei”⁸⁵.

Sensul Creației era acela ca omul să se poată împărtăși de Cuvântul și Voința Creatorului său, chiar dacă acest sens nu este întrevăzut sau recunoscut încă.⁸⁶ Dumnezeu coboară în adâncurile cele mai de dedesubt deschise în Creație prin păcatul lui Adam, pentru ca omul să poată urca la dumnezeire. Logosul a luat trup omenesc creat pentru ca să-l îndumnezeiască (iar în viitor să învieze și să rămână nemuritor), ca să fie asigurată mântuirea și îndumnezeirea omului. Ea capătă prin Întruparea Logosului o înnoire a firii noastre; după suflet devenind fii lui Dumnezeu, iar după trup, nemuritori.

Universul este un mediu flexibil, permisiv în care se desfășoară și se întâlnesc două libertăți creatoare, a lui Dumnezeu și a omului, două acțiuni determinante în Creație, între care, ca libertăți, pot fi dezacorduri. Adevărata libertate umană se realizează însă nu prin tentativa de a confisca lumea, prin abuzul de autonomie care scoate Creația din sfera vieții divine, ratând împlinirea sensului acesteia, ci prin sinergia cu Dumnezeu, izvorul libertății creatoare și al oricărei raționalități. Taina adevărată a omului și a lumii se revelează prin înaintarea înspre Dumnezeu, în comuniune cu El, împlinindu-se ca ascensiune a universului în om și prin om⁸⁷.

La Sfântul Atanasie aspectul ontologic al răscumpărării se referă la o perfecțiune intimă, ființială, a ființei omenești prin jertfa Mântuitorului. Moartea și jertfa lui Iisus a ridicat forma omenească însușită de El, desăvârșind-o până la îndumnezeire. Trupul înviat al lui Hristos stă într-o legătură cu trupul nostru, al tuturor. Fiul lui Dumnezeu, luând firea noastră, a vindecat rănile păcatului, Cuvântul îmbrăcând trup, a vindecat toată “mușcătura șarpelui”, văzându-se în aceasta aspectul ontologic al mântuirii în viziunea Sfântului Atanasie. Moartea Domnului era cerută deci de dreptatea dumnezeiască (“cu moarte vei muri”), iar Întruparea Sa de păcătoșenia oamenilor. Sfântul Atanasie preamărește universalitatea efectelor Întrupării și ale Morții Mântuitorului. Cuvântul Cel Întrupat stă în legătură cu întreg cosmosul și stă în Creație prin Creație în tot

cosmosul, ridicând pe omul căzut și vindecându-l.

Sfântul Apostol Pavel amintește în acest sens “dezbrăcând (de putere) începătoriile și stăpânirile, le-a dat de ocară în văzul tuturor, biruind asupra lor prin cruce” (Coloseni II,15) ca să nu mai poată fi amăgită firea omenească. Sfântul Atanasie admite răscumpărarea întregii făpturi, aducând ca dovadă textul (Romani VIII,19) unde Apostolul spune că întreaga făptură așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu, pentru aceasta Mântuitorul este Cel Întâi Născut, iar răscumpărarea se referă și la făptura – conform argumentării contra Arienilor la textul de la Pilde (VIII,28): “Domnul M-a zidit pe Mine început căilor Sale întru lucrările Sale”. Prin aceasta, Hristos este în toate, dar nu se identifică cu nici una dintre acestea, căci toate sunt create. Omul a devenit liber în cosmos cu măsura în care Cosmosul a depins de Hristos, Cuvânt Întrupat, întrebare care se ridică și la Sfântul Atanasie prin cuvintele: ”La moartea cărui om soarele s-a întunecat și pământul s-a cutremurat?”⁸⁸. Înviind cu trupul Său, Hristos a așezat premiza învierii tuturor și înnoirii Creației. Hristos, pe cruce și prin Înviere a adus vindecarea Zidirii, Înviere și Sfințire, pregătind marea transfigurare eshatologică, îndumnezeirea, ca “orizont cosmic credinței”⁸⁹.

Omul athanasian, a cărui fire a fost ipostaziată în Fiul lui Dumnezeu, înnoit, are astfel posibilitatea apropierii maxime de Cel prin care el se poate înnoi din interior și în integralitatea sa. Omul întreg, suflet și trup, este chipul lui Dumnezeu, a cărui reînnoire se începe prin Întrupare⁹⁰.

Antropologia hristologică a Sfântului Atanasie înfățișează un om care prin calitatea de persoană aflată în dialog de iubire cu Creatorul său, Cel personal, este dăruit cu valoare și existență eternă⁹¹. În felul acesta, concepția despre om a Sfântului Atanasie, legat în iubire de Cel care este Iubirea Creatoare, face din autorul ei “Părintele Ortodoxiei”.

4. Raționalitatea lumii – legătura Creației cu Logosul

Sfântul Atanasie cel Mare, pornind de la premiza că lumea a fost creată din nimic (“ex nihilo”), depășește atât concepția panteistă – prin care ni se oferă realitatea unui dumnezeu slab, modelator⁹², care se confundă cu lumea – precum și cea a dualismului, sub o formă a sa, a absenței lui Dumnezeu din Creație (deismul), Dumnezeu și lumea fiind două realități autonome, fără nici o legătură internă și coerentă⁹³.

4.1. Unitatea și Sensul Creației

“Cu o precizie rar întâlnită Sfântul Atanasie al Alexandriei subliniază că lumea nu derivă din ființa lui Dumnezeu, așa cum înclină să creadă Iustin Martirul și Filosoful, sau chiar Origen, pentru că, în acest caz, s-ar fi căzut din nou în aceeași concepție panteistă, ci își are originile ei în lucrarea energiilor necreate ale lui Dumnezeu. Dumnezeu aparține după ființă lumii transcendente, lumii necreate și veșnice, în timp ce lumea se înscrie în hotarele imanenței, ca o creație originară a gândirii și iubirii divine inefabile”⁹⁴, energiile necreate ale dumnezeirii pătrunzând unitatea întregului univers în Logosul Divin. Sfântul Atanasie vorbește despre raționalitatea internă a Creației, pe care mintea umană o descoperă, și de la care se urcă spre sensuri tot mai înalte ale lumii, ca operă a lui Dumnezeu, numindu-o “ordinea armonioasă a Cosmosului”⁹⁵. Ordinea lumii arată un creator al ei, un făcător înzestrat cu rațiune. Raționalitatea lumii trimite la un subiect rațional, care a cugetat-o. Armonizarea varietăților într-o unitate a universului trimite la un subiect rațional care le-a făcut gândindu-le ca o unitate în diversitate⁹⁶. Sau, cum ar spune părintele Stăniloae: ”raționalitatea Cosmosului este o mărturie a faptului că el este produsul unei ființe raționale, căci raționalitatea, ca aspect al realității numite să fie cunoscută, este inexplicabilă fără o rațiune conștientă, care o cunoaște de când o face sau chiar înainte de aceea și o cunoaște în continuare, concomitent cu conservarea ei. Pe de altă parte, cosmosul însuși ar fi fără sens împreună cu raționalitatea, dacă n-ar fi dată rațiunea umană care să-l cunoască pe baza raționalității lui. Raționalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte de creare și în toată continuarea lui, de o ființă creatoare, cunoscătoare, fiind adus la existență pentru a fi cunoscut de o ființă pentru care a creat și, prin aceasta, pentru a realiza întru sine și acea ființă rațională creată spre un dialog prin mijlocirea lui. Acest fapt constituie conținutul revelației naturale.”⁹⁷ Toate lucrurile sau făpturile Creației își au rațiunile existenței lor în Logosul Dumnezeiesc sau în Rațiunea Supremă. În aceste rațiuni (logoi) este dată existența făpturilor și Creației întregi, precum și relația lor cu Logosul sau rațiunea supremă prin care Dumnezeu a adus la existență lumea cu toate lucrurile ei.

Sfântul Atanasie apropie strâns în noțiunea de Logos înțelesul rațiunii și al cuvântului, trecând de la unul la altul. Rațiunea e Cuvânt, Cuvântul e Rațiune. “... iar fiind El Cuvântul, nu e compus, precum am spus, cum e cuvântul omenesc din silabe. Ci este chipul între noi și Tatăl...”⁹⁸, “... în ambele înțelesuri Logosul

nu e compus, ci unul desăvârșit, atâta timp cât cuvântul omenesc este compus din silabe. Fiind una și singură, Rațiunea ține în unitate toate cele create, în toate le orânduiește frumos și le susține ca atare”⁹⁹.

Termenul grecesc “Logos” are nu numai înțelesul de “Cuvântul” ci și pe cel de “Rațiune”. Cine privește Creația vede raționalitatea ei, deci și subiectul acestei raționalități și pe Tatăl Lui, sau Rațiunea Ipostatică Supremă, Care este totodată Făcătorul tuturor creaturilor. Căci lumea n-a putut fi făcută decât de Cel ce i-a dat această raționalitate. Fără ea n-ar putea exista. Fără ea lumea nici n-ar putea fi cunoscută. “Iar dacă a fost făcută prin Fiul, și toate subzistă în El, urmează numaidecât că cel ce privește în chip drept Creațiunea vede și pe Cuvântul, Care a făcut-o și, prin El, începe să cunoască și pe Tatăl”¹⁰⁰.

Rațiunea observată în Creație nu este Tatăl Însuși, ci Fiul. Dacă raționalitatea Creației ar fi Însuși Tatăl, ar însemna că ea nu trimite la cineva mai înalt, ci este proprie Creației. În acest caz, raționalitatea Creației n-ar fi raționalitatea care are ca subiect rațiunea creatoare. Logosul sau Rațiunea Ipostatică, Divină, are două aspecte: este pe de o parte subiectul rațiunilor, ale căror chipuri sunt rațiunile făpturilor, iar pe de altă parte, Rațiunea Ipostatică, a Tatălui. Dacă Rațiunea-Subiect a rațiunilor reflectate în Creație n-ar fi rațiunea-subiect ce provine din alt subiect, ar putea fi confundată cu raționalitatea Creației în sens panteist. “De aceea, pe drept cuvânt, Pavel, muștrând pe elini care privesc armonia și buna întocmire a Creațiunii, dar nu cunosc pe Cuvântul făcător din ea – căci făpturile vestesc pe Făcătorul lor – ca prin El să-L cugete și pe Tatăl și să se oprească de la închinarea la făpturi, a spus: veșnica lui putere și dumnezeire, ca să arate pe Fiul”¹⁰¹.

De la unitatea lumii, care ne indică un Creator, “dar odată ce lumea este lume creată, este necesar să se creadă că Unul este și Creatorul ei”¹⁰², potrivit cu scopul Său bun¹⁰³, care imprimă creării și mișcării lumii un sens, o rațiune, arătându-Se perfecțiunea lui Dumnezeu, Care este Izvorul unui Cuvânt, a unui Logos, Părintele Ortodoxiei a progresat la ideea că lumea este un tot armonic, pentru că Cel prin Care s-a creat și se susține este Rațiunea Ipostatică, Supremă. Având, deci, o funcție armonizatoare, prin El se produce o minunată și cu adevărat dumnezeiască armonie¹⁰⁴, lumea, nefiind una prin simplitate uniformă, ci unitatea ei se conciliază cu bogăția energiilor și formelor ei. Dar acestea pot fi ținute în armonie numai printr-o Rațiune Supremă, Care se reflectă în rațiunea reciproc-articulată a părților ei. Unde nu este rațiune domnește dezordinea și haosul. Unde domnește rațiunea, ca reflex al Rațiunii Supreme, este armonie și

toate sunt în unitate.

4.2. Rațiunea umană, mediul de dialog între raționalitatea ectipică a lumii și raționalitatea arhetipică a Logosului

Nu poate exista nimic fără o rațiune, „căci cum a putut veni la subzistență timpul și veacul, când nu era încă, după noi «Cuvântul prin Care toate s-au făcut și fără de Care nimic nu s-a făcut» (Ioan I, 3), rațiunile tuturor să fie gândite de o Rațiune Personală”¹⁰⁵.

Interior Creației, Logosul dumnezeiesc nu susține numai viața ci și unitatea și ordinea acesteia, precedând ca armonizator sau artizan armonia ei¹⁰⁶, “fiind pururea Dumnezeu și sfîințind înainte pe cei la care venea și orînduind (diakosyon) după voia lui Dumnezeu toate”¹⁰⁷.

Ordinea lumii fiind podoaba ei, “și a fost împodobită cu toată rînduiala”¹⁰⁸, lumea – cosmos, podoabă, frumusețe – însăși se dovedește astfel încât ea “este lumina ineputabilă” conform, de altfel, și cuvîntului românesc “lume” care vine de la latinescul *lumen* = lumină¹⁰⁹.

„Raționalitatea creației nu are numai valență teofanică, ea presupune revelarea lumii ca insuficientă sieși, dar și un sens spre care aceasta aspiră și se mișcă. Nu mișcarea este astăzi ceea ce trebuie dovedit, însă din mișcare urcăm la sensul acesteia, care se descoperă deplin în Logosul lui Dumnezeu. Căci acela care susține și ordonează (raționalizează, cosmizează) lumea pe care a creat-o, Acela, rămânând nemișcat dar mișcându-le pe toate, după bunăvoința Tatălui, conduce creația în Sine și spre Sine, adică la o mai deplină unire cu El, care înseamnă împlinirea scopului esențial al acesteia, transfigurarea ei în împărăția iubirii Sfintei Treimi și deplina raționalizare.”¹¹⁰

Nu trebuie uitat că raționalitatea lumii este pentru om și culminează în om. Din punct de vedere teologic, „această raționalitate interioară a universului constituie mijloc de dialog între om și Dumnezeu, între rațiunea umană și Rațiunea Divină, ambele conștiente, pentru ca omul să sporească în cunoașterea lui Dumnezeu și în cunoașterea cosmosului. Omul este chemat să-L cunoască pe Dumnezeu nu numai pe calea revelației supranaturale – care pornește de la Dumnezeu către om – dar și pe calea revelației naturale, care pornește de la om la Dumnezeu, prin contemplația și cunoașterea lumii, a naturii, a cosmosului întreg”¹¹¹, căci: “Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Ps. XVIII,1).

Astfel teologia atanasiană a paradigmelor și rațiunilor proprii structurii fundamentale s-a dovedit a fi cât se poate de realistă și validă, în sensul unei profunde recunoașteri a realității în complexitatea ei teandrică, fără însă ca vreodată să se treacă în extrema panteistă, de care este ispitită știința contemporană. Raționalitatea internă a Creației – reflex și lucrare a Rațiunii Divine, nu mai este nici lumea ideilor, inaccesibilă, a lui Platon, ci fundamentul viu și dinamic al existenței, care o face nu numai să fie, ci și să aibă un sens. Această pecete dumnezeiască a Creației este punctul de întâlnire dintre Dumnezeu și lume, funcționând sinergic și neîntrerupt. Pe acestea omul le sesizează și le numește legi. Legile micro și macrouniversului nu sunt însă cauze secundare, ci model intern și direct prin care Logosul Divin operează în Creație o dată cu propria mișcare a acestuia.

Sfântul Atanasie cel Mare, afirmând astfel totala transcendență a lui Dumnezeu față de lume, El totuși fiind imanent, prezent în ea prin rațiunile Creației, legătura logică și internă a acesteia, neizolându-Se în transcendență dar nici identificându-Se cu lumea, a tradus în limbaj patristic lucrările lui Dumnezeu în lume, energiile necreate care izvorăsc din ființa Însăși a Lui, nedespărțită, dar nedeosebită de ea. Fața Sa imanentă, înclinată către lume, pururea lucrătoare¹², și colaboratoare cu libera voință omenească (I Cor. III, 9), punte de foc între cer și pământ.

5. Concluzii

Prin rolul deosebit și decisiv jucat în primul Sinod Ecumenic (325), prin lupta fără răgaz împotriva arienilor, a căror concepție nu ar fi permis niciodată unui Hristos creatural să fie inițiatorul și promotorul istoriei, în calitate de Creator și Mântuitor al umanității, Sfântul Atanasie a fost și el un creator de istorie, și a contribuit, în egală măsură, la clarificarea viziunii Bisericii despre Dumnezeu și Creație, demontând influențele filozofico-religioase păgâne pe care le mai susțineau unii gânditori creștini.

Hristologia Sfântului Atanasie este profundă, clară, bine întemeiată pe datele Revelației și ale culturii umane în general, care i-a furnizat nu numai destule materiale, ci și puncte importante de reper, exemple și argumente.

Lucrarea mea asupra hristologiei atanasiene poate fi rezumată în următoarele puncte:

- Sfântul Atanasie cel Mare este teologul care aduce o contribuție decisivă la cristalizarea învățaturii Bisericii Creștine despre Sfânta Treime. El a menținut, pe de o parte, ideea unui Dumnezeu unic, iar, pe de altă parte, a evidențiat existența unei vieți și a iubirii în El Însuși, datorită persoanelor Treimice, care prin iubirea Lor, desăvârșită, fac înțeleasă unitatea desăvârșită a lui Dumnezeu, cât și aducerea lumii la existență.

- După Sfântul Atanasie, Logosul a creat și organizat armonios lumea, a menținut Creația în stare de har – Logosul are rol cosmologic și creator – Logosul S-a Întrupat, luând fire omenească, a creat istorie divino-umană, schimbând înfățișarea lumii, în dragoste divină. Restaurarea inițială a harului nu era posibilă decât prin Întruparea Logosului care a făcut toate din nimic.

- Logosul S-a Întrupat pentru noi ca să fim îndumnezeiți; prezența Logosului sfințește lumea și oferă arvuna îndumnezeirii. Prin Întrupare, Logosul aduce unitate în sânul Sfintei Treimi, firea omului se face vrednică de mărire, îmbinând necesitatea îndumnezeirii și acceptarea morții în vederea mântuirii, fără ca să diminueze cu nimic Sfânta Treime. Acceptarea morții este necesară pentru biruirea ei reală, iar îndumnezeirea omului face să fie cuprinse toate persoanele.

- Fiul este cea de a doua Persoană dumnezeiască a Sfintei Treimi, deoființă cu Tatăl, Născut din veci și Întrupat în timp, din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu.

- Bazându-se pe Sfânta Scriptură și pe tradiția Părinților, Sfântul Atanasie a găsit termenul cel mai potrivit pentru exprimarea deoființimii Cuvântului cu Dumnezeu Tatăl; este vorba de termenul *homousios* care, începând cu Sinodul I Ecumenic, a devenit expresia învățaturii ortodoxe.

- Cuvântul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, S-a Întrupat, luând toate ale noastre, inclusiv suflet rațional. Întrupându-Se, nu S-a schimbat în nici un fel, ci a rămas ceea ce era și mai înainte. Dovedind realitatea necontestată a trupului Mântuitorului, Sfântul Atanasie garanta nu numai istoricitatea Lui, dar și mântuirea noastră, legând dogma hristologică de viața creștină, scoțând de aici consecințele soteriologice ale acesteia.

- Sfântul Atanasie cel Mare arată că pe învățatura despre Sfânta Treime – dată de Mântuitorul, propovăduită de Sfinții Apostoli și păzită de Sfinții Părinți – s-a întemeiat Biserica, în care Duhul Sfânt este viața și sufletul ce transfigurează lumea, ca, din „pământ nou”, să dobândească „cer nou”, „har peste har”, astfel încât, prin transcendentul devenit immanent în Întrupare, să devină Trup Tainic,

și să dăruiască prin Sfintele Taine puțința soteriologică în bucuria pascală, dar din dragostea lui Dumnezeu.

Cele cinci exiluri ale sale, îndelungatele sale dispute cu arienii și ortodoxia doctrinei lui, au făcut ca Sfântul Atanasie să se bucure de o mare autoritate încă din timpul vieții și să fie inclus ulterior în rândul marilor Părinți ai Bisericii, alături de Capadocieni.

Dintre multele caracterizări care s-au făcut asupra teologiei Sfântului Atanasie, o reținem pe cea a Patriarhului Fotie (+ 891), Arhiepiscopul Constantinopolului, într-o epistolă către fratele Tarasie, („Despre scrierile celui întru Sfinți marelui Atanasie, Arhiepiscopul Alexandriei”, în P.G., t. 102, col. 576, apud, Pr. Conf. Ștefan Alexe), care, pe cât este de sintetică, pe atât este de potrivită: „în cuvântări este clar, sobru și precis, și ascuțit, vehement în argumentări și de admirat pentru bogăția ideilor”. Sfântul Atanasie este un creator de Teologie din veacul său. Adâncimea cugetării sale teologice face din Sfântul Atanasie un corifeu al teologiei secolului al IV-lea, și din doctrina sa hristologică – un tezaur deosebit, al veacului nostru, pentru timpurile ce vor urma.

Preot **Adrian-Petruș Drăghici**

NOTE

¹ Pr. Dr. Ion Popescu – *Teologia Trinitară Ortodoxă*, Ed. Univ. Pitești, 2000, p. 19.

² Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 75

³ Diac. Drd. Doru Costache – *Logos și creație în teologia Sfântului Atanasie cel Mare* – în *Glasul Bisericii*, LI (1994), nr 8 – 12, p. 51

⁴ Vladimir Lossky – *Introducere în Teologia Ortodoxă*, București, 1993, p.47

⁵ Pr. Prof. Dr. D. Popescu – *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, 1996, p. 195

⁶ Platon – *Opere*, vol. I, trad. Gabriel Liiceanu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 417 – 492.

⁷ Idem - *Opere*, vol III, trad. Simina Noica, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978, pp. 251 – 331.

⁸ Idem - *Opere*, vol V, trad. Andrei Cornea, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, 545c – 558b, pp. 349 – 366.

⁹ Criton, 54 a-d, în Platon, *Opere*, vol. I, trad. Marta Gutu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1974, p. 75.

¹⁰ Timaios, în Platon, *Opere* vol. VII, trad. Cătălin Partenie, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1993, 29d – 30c, p. 144.

¹¹ Emile Brehier – *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925

¹² Justin – *Dialog cu iudeul Trifon*, în *Izvoarele Ortodoxiei*, București, 1941.

¹³ Sfântul Justin Martirul și Filosoful – *Apologies*, text grec și trad. Fr. Par Luis Pantiguy, Paris, Ed. Alfonse Picard et Fils, 1904.

¹⁴ A.Puech – *Les apologiestes grecs du II-eme siecle de notre ere*, Paris, 1912, pp. 106 – 198.

¹⁵ *Ibidem*, p. 109.

¹⁶ *Ibidem*, p. 114.

¹⁷ Mihai D. Vasile – *Pre-logosul creștin*, Ed. Europolis, Constanța 2000.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Origen – *Peri arhon (Despre principii)*, Studiu introductiv, traducere și note de prof. Pr. T. Bodogae, in P.S.B., nr. 8, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982.

²⁰ Idem – *Contra lui Cels*, studiu introductiv, traducere și note de Prof. Pr. T. Bodogae, E.I.B.M. a B.O.R., București, 1984.

²¹ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Teologia Părinților Apostolici*, Curs pentru magisteriu dactilografiat, anul I, 1958 – 1959, București, 1959, pp. 4 – 5.

²² Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman – *Patrologie*, vol III, București, 1988, p. 95.

²³ Cu privire la viața și activitatea Sfântului Atanasie, avem o serie de izvoare, din care menționăm: *Historia acephala* sau *Chronicum acephalum*, lucrare în limba latină, care datează din secolul al IV-lea și cuprinde viața Sfântului Atanasie, în P.G. t, XXVI, col 1443 – 1450; Sfântul Grigore de Nazianz, *Cuvântare pentru cinstirea Marelui Atanasie, episcopul Alexandriei*, în P.G., t. XXXV, col. 1081 – 1128; traducere în românește de St. Bezdechi, în *Bucăți alese din opera Sfântului Atanasie cel Mare, Patriarhul Alexandriei*, pp. 113 – 139. Alte informații deosebit de utile găsim la: O. Bardenhewer – *Les Pères de l'Église*, nouvelle edition française par P. Godet et C. Verschffael, vol II, Paris, 1905, pp. 33 – 50; B. Altaner – *Précis de Patrologie*, adapté par H. Chirat, Paris, 1961, pp. 387 – 401; pr. prof. I. G. Coman – *Patrologie*, București, 1956, pp. 136 – 143; F. Cayre – *Précis de Patrologie*, 2-eme ed., t. I, Paris, 1931, pp. 326 – 344; X-le Bachelet, Atanasie (Saint), în *Dictionnaire de Theologie Catholique* tom I, 2-e partie, 1923, col. 2143 – 2178. Alte indicii bibliografice utile ne oferă pr. Conf. St. Alexe, în studiul *Sfântul Atanasie. Împlinirea a 1600 ani de la moartea sa*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLIX (1973), nr 11 – 12, pp. 782 – 792, nr. 1

²⁴ Se pare că alegerea Sfântului Atanasie în scaunul de episcop al Alexandriei, la moartea lui Alexandru (12 aprilie 328) nu s-a efectuat în entuziasmul general de care vorbește Panegiricul Sfântului Grigorie de Nazianz (*Cuvântarea* 2, 8 în P.G. t. 35 col 1089 B), sprijinit pe un text din Sfântul Atanasie (6, în P.G., t. 25, col. 257 B – 260 C). Alegerea s-a făcut în maniera introdusă de predecesorul său, Alexandru, adică de către episcopii egipteni și nu de clerul alexandrin. Acesta a fost primul motiv pe care meletienii îl invocau, contestând legitimitatea alegerii lui Atansie în scaunul patriarhal. Pentru amănunte vezi: Pidalion, A.: *Histoire de l'Empire chretien*, Paris, 1947, p. 44, precum și Szymusiak, J.-M.: *Athanase d'Alexandrie, Apologie a l'empereur Constance. Aoplogie pour sa fuite*, în „Source Crétiennes”, no. 56, Paris, 1958, pp. 10 – 16.

²⁵ Quasten Cf.-J.: *Initiation aux Pères de l'Église*, traduction de l'anglais par J. Laporte, t. III, *L'age d'or de la litterature patristique grèque du concile de Nicee au concile de Chalcedone*, Paris, 1963, p. 46

²⁶ Biserica romano-catolică recunoaște, de asemenea, marea autoritate a Sfântului Atanasie, incluzându-l în rândul celor patru mari doctori ai Răsăritului (cf. *ibidem*).

²⁷ Athanasius. *Die Menschwerdung Gottes*. Ausgewahlt und ubert nagen von L.A. Winterswyl, Leipzig, 1937, p 27.

²⁸ Pr. Dr. Ion Popescu – *op. cit.*, p. 20.

²⁹ Sfântul Atanasie cel Mare – *Scrieri*, partea I, P.S.B. nr. 15, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, 1987, p. 6

³⁰ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman – *op. cit.*, p. 108

³¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Studiu introductiv*, P.S.B., nr. 15, p. 10

³² *Ibidem*

³³ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman – *op. cit.*, p. 146

³⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Studiu introductiv*, P.S.B., 15, pp.11-12

³⁵ J. Roldanus – *Le Christ et l'homme dans la theologie d'Athanase d'Alexandrie, Etude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Leyden, E. Brill, 1968, p. 5.

³⁶ Pr. Dr. Marian D. Ciulei – *Antropologie patristică*, Ed. Sirona, 1999, p. 86.

³⁷ Pr. Prof. I. G. Coman – *op. cit.*, p.6

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Pr. Dr. Marian D. Ciulei – *op. cit.* p. 85.

⁴⁰ *Sfântul Atanasie, Arhiepiscopul Alexandriei și Biserica din timpul său, mai ales lupta cu arianismul* – trad. de Athanasie, Episcop al Râmnicului – Noul Severin, București 1900, p. 119

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Studiu introductiv*, P.S.B., 15. P. 126.

⁴² Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 126.

⁴³ Pr. Nicu Dumitrascu – *Întruparea Domnului în opera Sfântului Atanasie cel Mare*, în “Altarul Banatului”, XLIV (1994), nr. 10 – 12, p. 39 – 57.

⁴⁴ Pr. Dr. Marian Ciulei – *op. cit.*, pp. 95-96

⁴⁵ *Despre Sinoade*, 41, P.G., t. 26, col. 765 D

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Contra Arienilor* III, 4, P.G., t. 26, col 328 C – 329 A.B.

⁴⁸ Pr. Prof. Atanasie Negoită – *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare* – în *Biserica Ortodoxă*, Alexandria, II(2000), nr 2, pp. 61 – 87.

⁴⁹ *Epistola către Serapion*, I, 25, P.G., t. 26, col. 589 C.

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ *Ibidem*

⁵² Asupra rolului Logosului în creație, vezi pe larg studiul Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman – *Ideea de creațiune și antropologie în scrierile Sfântului Atanasie*, în „Mitropolia Banatului”, XXIV (1974), nr. 11 – 12, în special pp. 612 – 617.

⁵³ *Contra Arienilor*, II, 24 – 25, P.G., t. 26, col. 197 A – 201 A.

⁵⁴ *Idem*, I, 18, P.G., t. 26, col. 48 C.

⁵⁵ *Idem*, I, 9, P.G., t.26, col., 29 A.

⁵⁶ *Idem*, I, 17,P.G., t.26, col. 45 D – 48 A.B.

⁵⁷ *Idem*, I, 20, P.G., t.26,col. 53 B.C.

⁵⁸ Diac. Drd. Doru Costache – *art. cit.*, p. 53.

⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *op. cit.*, p. 115.

⁶⁰ Sfântul Atanasie cel Mare – *Epistola către Serapion*, XXXVIII, în P.S.B., nr. 15, pp. 58-59

⁶¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *op. cit.*, p. 116.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Mystagogia*, 7, P.G., col. 684D – 685C, apud Pr. As. Dr. Doru Costache – *Știință și teologie*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, p. 157

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Pr. Dr. Marian D. Ciulei – *op. cit.*, p. 98.

⁶⁶ Ch. Kannerngiesser – *Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1983, (SC 199), p. 150.

⁶⁷ Sfântul Atanasie cel Mare, în P.S.B., nr. 15, p. 84.

⁶⁸ *Idem* - *Cuvânt împotriva Arienilor*, III, p. 56

⁶⁹ *Despre întrupare*, 25, P.G., t. 25, col 140 A.

⁷⁰ *Ibidem*, col. 140 B.C.

⁷¹ J. Meyendorff – *Le Christ dans la theologie byzantine*, „Bibliotheque Oecumenique”, nr. 2, Paris, 1969, p. 205.

⁷² J. Roldanus – *op. cit.*, p. 357.

⁷³ *Ibidem*, p. 359.

⁷⁴ Pr. Prof. Ioan G. Coman – *Ideea de creațiune...* p. 623.

- ⁷⁵ *Ibidem*, p. 624.
- ⁷⁶ Pr. Prof. Atanasie Negoită – *art. cit.*, pp. 61 – 87
- ⁷⁷ Pr. Dr. Marian D. Ciulei – *op. cit.*, pp. 99 – 100.
- ⁷⁸ *Cuvânt despre întrupare*, 6, P.G., t. 25, col. 108 A.
- ⁷⁹ Sfântul Atanasie cel Mare – *Tratat despre întruparea Cuvântului*, XX, 116
- ⁸⁰ *Ibidem*, XX, 96
- ⁸¹ Idem – *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 34
- ⁸² Idem – *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, XX, pp. 92 - 94
- ⁸³ Pr. As. Dr. Doru Costache – *Știință...*, p. 218
- ⁸⁴ Sfântul Atanasie cel Mare – *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 38
- ⁸⁵ Idem – *Cuvânt VI împotriva arienilor*, XXIII p. 338.
- ⁸⁶ Pr. As. Dr. Doru Costache – *Știință...*, p. 213.
- ⁸⁷ *Ibidem*, p. 215
- ⁸⁸ Sfântul Atanasie cel Mare – *Tratat despre întruparea Cuvântului*, XLI - XLII, p. 137.
- ⁸⁹ Diac. Drd. Doru Costache – *art. cit.*, p. 57.
- ⁹⁰ Pr. Dr. Marian D. Ciulei – *op. cit.*, pp. 105 - 107.
- ⁹¹ *Ibidem*, p. 123.
- ⁹² Sfântul Atanasie cel Mare – *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, P.S.B., nr. 15, pag. 91.
- ⁹³ Diac. Drd. Doru Costache – *art. cit.*, p. 56.
- ⁹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *op. cit.*, p. 116.
- ⁹⁵ Sfântul Atanasie cel Mare – *Cuvânt împotriva elinilor*, XXXVIII – XXXIX, pp. 72 – 75.
- ⁹⁶ Idem – *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, P.S.B., nr. 15, p. 91.
- ⁹⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia dogmatică ortodoxă*, București, 1978, vol. I, p. 11.
- ⁹⁸ Sfântul Atanasie cel Mare – *Cuvânt împotriva elinilor*, XL, p. 77.
- ⁹⁹ *Ibidem*, p. 78
- ¹⁰⁰ Idem – *Cuvântul I împotriva elinilor*, XII, p. 168.
- ¹⁰¹ *Ibidem*
- ¹⁰² *Ibidem*, XL, p. 75
- ¹⁰³ *Ibidem*
- ¹⁰⁴ *Ibidem*, XLII, p. 79
- ¹⁰⁵ Idem – *Cuvânt împotriva arienilor*, XIII, p. 170.
- ¹⁰⁶ Diac. Drd. Doru Costache – *art. cit.*, p. 59
- ¹⁰⁷ Sfântul Atanasie cel Mare – *Cuvânt al II-lea împotriva arienilor*, XXXI, p. 159.
- ¹⁰⁸ Idem – *Cuvânt împotriva elinilor*, XL, p. 76.
- ¹⁰⁹ *Îndrumări misionare*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 159.

¹¹⁰ Diac. Drd. Doru Costache – *art. cit.*, p. 59

¹¹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *op. cit.*, p. 106.

¹¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Sibiu, 1938.





SPAȚIUL BISERICII ORTODOXE ÎNȚRE SACRU ȘI “MODERNISM”

S-ar putea ca titlul enunțat, foarte complex, pretențios și chiar sensibil, să nu poată fi acoperit în rândurile ce urmează. Este însă necesar ca unele constatări, cele mai multe de dată recentă, să fie cunoscute atât de preoți, trezorerii patrimoniului eclezial, dar și de creștinii ortodocși.

În dicționare termenul biserică apare ca denumire generică pentru edificiile de cult creștin¹. Dogmatica creștină definește biserica drept așezământul sfânt, întemeiat de cuvântul Celui întrupat al lui Dumnezeu, spre sfințirea și mântuirea oamenilor, bazându-se pe scrierile Sf. Ap. Pavel care spune că Mântuitorul este Capul Bisericii și Biserica este Trupul Lui: “Și pe El l-a dat capul Bisericii, mai presus de toate, care este trupul Lui, împlinirea celui ce împlinește toate pentru toți” (Efes. I, 22-23)². De la această semnificație de comunitate a creștinilor pornește și sensul simbolic al spațiului sacru destinat ceremoniilor religioase menite să asigure comunicarea dintre creștini și Dumnezeu, astfel încât structura cosmologică a edificiului sacru persistă încă în conștiința creștinătății, fiind mai evidentă în biserica bizantină. “Cele patru părți ale interiorului unei biserici simbolizează cele patru direcții cardinale. În interiorul bisericii este Universul. Altarul spre răsărit este Raiul. Ușile împărătești ale sanctuarului propriu-zis se mai numesc “Ușile Raiului”. În săptămâna Paștilor această ușă rămâne deschisă pe tot timpul slujbei. Sensul acestui obicei este explicat de Canonul Pascal - Hristos S-a ridicat din mormânt și ne-a deschis porțile Raiului. Apusul, dimpotrivă, este tărâmul negurilor, al întristării, al morții, lăcașul etern al celor

adormiți. Centrul bisericii este Pământul... ca imagine a cosmosului, biserica bizantină întruchipează și sanctifică Lumea...”³.

Strict istoric vorbind, Biserica Ortodoxă este cea mai veche instituție, care în 2000 de ani de existență nu și-a schimbat cu nimic nici esența, dar nici forma ei de manifestare.

Din nefericire, astăzi mai mult decât oricând, poporul creștin este vrăjit de visul modernității occidentale, la care se ajunge însă cel mai ușor prin bazarul Oriental. Societatea de consum, în care raportul individului cu mediul social trece obligatoriu prin obiecte și produse, ce au luat locul lucrurilor naturale, se reflectă în decorul artificial de oțel, sticlă, ciment, plastic al orașului, casei, mijloacelor de comunicare etc. și care pătrunde - este drept mai greu - și în biserică. La noi secularizată de peste un veac și jumătate, aceasta reușise să păstreze aproape nealterată decorația arhitecturală, iconografică și liturgică a fondului grecesc, decorație care de fapt nu este decorativă ci revelatoare⁴.

Și cu toate acestea, uneori pătrunderea în spațiul bisericii poate provoca mai mult decât mirare, chiar îngrijorare, căci estetica drepte credințe este tulburată de abaterile de la artă și bunul gust, dar și de la dimensiunea canonică.

Cum putem comenta prezența pe tâmplă, printre icoanele împărătești și praznicale a unor ghirlande de flori de plastic și de becuri colorate? Ce putem spune despre sfinte potire și discuri din argint, a căror patină nobilă a fost înmuiată într-o baie de nichel sau inox? Care este sensul canonic al perdelelor, năframelor și poalelor de icoane cusute pe material plastic cu ațe în culori acrilice violente? Cui îi sunt necesare ceasurile în formă de tigaie sau cu brățară din tablă prinse de barba unui sfânt eremit sau de genunchiul unui sfânt militar? De ce trebuie ascunse, sub poale din nailon, lasetă sau pluș lucios adevărate bijuterii în lemn sau bronz, cum sunt tetrapoadele și sfeșnicele mari din fața altarului? Cui îi folosește înlocuirea pavimentului de gresie - de obicei italienească - cu faianță glazurată, specifică băilor și bucătăriilor contemporane? Ce simbolizează zecile de batiste albe brodate atârinate pe fiecare braț de policandru sau candelă, într-o biserică de cel mai rafinat bun gust arhitectonic?

Rămânând în interiorul bisericii trebuie abordată și problema picturii. Zugravii de azi nu respectă minimum de norme privind repictarea, mai ales când își permit să intervină peste picturi ale unor artiști consacrați. Nici la Catedrala Sf. Alexandru din Alexandria, nici la Biserica Sf. Luca din Brânceni, pictate de Luchian și respectiv de Tăttărescu nu a rămas nici măcar 1 cm² de martor din pictura acoperită la ultimele intervenții. Că respectivii știu puține

lucruri și nu aplică mai nimic și din acestea este stăruința cu care se vopsește brăuri cu vopsele groase și lavabile, astfel încât peretele lipsit de aerisire, împinge prin capilaritate umezeala în sus, exact pe zonele cu pictură. Pictura la rândul ei este “modernizată”, căci pigmenții acrilici, din cele mai țipătoare culori, reușesc să altereze atmosfera de smerită pioșenie din Biserica Ortodoxă, dar și să nu mai lase nimic din stratul de pictură anterior, care, chiar dacă nu este semnat de un nume cu rezonanță, poate fi o pictură cuminte, cu respect față de Erminie și Canon, și care, cu o spălare și o intervenție competentă, ar putea să înfrumusețeze și să înobileze biserica respectivă încă multă vreme.

În exteriorul bisericilor noastre, noile mode din construcții au cotropit și ele domeniul. Este vorba în primul rând de acoperișul de tablă al bisericilor de lemn, de cele mai multe ori și cu o turlă de tablă improvizată, cea mai importantă intervenție modernă (deși în unele locuri se putea lesne reveni la șită), în afara căptușelilor cu cărămidă sau ciment, al căror efect distructiv este mai puternic decât cel estetic.

Alte două “mode” noi desfigurează unele biserici: turlile îmbrăcate în tablă, cu tot soiul de solzi și butoni, ale căror proporții nu țin câtuși de puțin cont de ansamblul edificiului și închiderea spațiului din pridvor cu elemente de fier și sticlă, ceva asemănător balcoanelor de bloc, închise în vremea comunistă pentru a păstra cu 2-3° mai ridicată temperatura din interioarele neîncălzite. În ultima vreme se observă o înfloritoare etapă a turnurilor clopotniță de poartă, ale căror proporții, inexact calculate, au dus în mod inevitabil la acoperirea perspectivei spre fațada de vest și portalul principal al bisericii.

Este evident că problematica temei este mult mai vastă și fenomenul actual de năvălire a esteticii profane peste cea sacră trebuie să îngrijoreze. Nu poate fi admis ca gustul bazarului și al telenovelei să se suprapună și chiar să înlocuiască spiritul înduhovnicit. Într-un cuvânt ca “modernismul” occidental să sufoce fondul dogmatic al Bisericii Ortodoxe..

Ecaterina Țânțăreanu
directorul Muzeului județean Teleorman

NOTE

¹ *Dicționar de artă*, vol. I, Ed. Meridiane, Buc., 1995, p. 66.

² *Învățătura de credință creștină Ortodoxă*, 1952, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Buc., p. 154-155.

³ M. Eliade, *Sacrul și Profanul*, Ed. Humanitas, Buc., 1992, p. 59-60.

⁴ Cristos Yannaras consideră liturghia ortodoxă o dramă, izvorâtă din tragedia greacă veche. Conform Cristos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*, Ed. Bizantină, Buc., 1995, p. 30.





ANIVERSĂRI

ÎMPLINIREA A CINCI ANI DE LA ÎNFIINȚAREA EPISCOPIEI ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI ȘI DE LA ÎNTRONIZAREA ÎNTĂIULUI EI ARHIPASTOR PREA SFINȚITUL PĂRINTE GALACTION STÂNGĂ

I.„PĂRUTU-S-A DUHULUI SFÂNT ȘI NOUĂ“... (FAPTE XV, 28)

La 1 septembrie 2001 s-au împlinit și sărbătorit cinci ani de la înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului. Acest popas aniversar cuprinde semnificații profunde ce scrutează trecutul, prezentul și viitorul acestei de Dumnezeu păzite Eparhii, pe care vom încerca să le evocăm succint.

Așa cum spunea Prea Fericitul Părinte Patriarh TEOCTIST, un asemenea moment istoric “nu este un fapt trecător, nu este un eveniment oarecare, ci este *o lucrare a Duhului Sfânt*, care se înscrie și în istorie și în veșnicie. Faptul că acești credincioși minunați ai ținutului Teleormanului au dorit să aibă aici episcop, dă la iveală conștiința lor trează, setea lor de mântuire și deci de călăuzire arhierască... Deși suntem oameni și “vase de lut” (II Tim. II, 20) care pot fi nimicite așa de ușor, vase atât de trecătoare, atât de fragile, trebuie să purtăm și să păstrăm comoara nemuritoare a credinței ortodoxe și a neamului românesc. În acest înțeles se exprimă Sfântul Apostol Pavel scriind ucenicului său Timotei, primul Episcop al Efesului: “*Păzește vistieria cea bună ce ți-a fost încredințată prin Duhul Sfânt, Care sălășluiește întru noi*” (II Tim. I, 14). *Nu trebuie să uităm niciodată* că purtăm în noi o vistierie nemuritoare: darul credinței în Dumnezeu și nădejdea cea vie în mântuire”¹.

Importanța momentului aniversar ne trimite cu gândul și inima la înțelegerea și trăirea adevărului de credință conform căruia, orice faptă bine plăcută lui Dumnezeu este sinergică. Aceasta se realizează perihoretic prin împletirea dintre *“toată darea cea bună și tot darul desăvârșit care de sus este”* (IACOB I, 17) și lucrarea omului care-și deschide inima Soarelui harnic dumnezeiesc.

Sărbătorirea a Cinci ani de la înființarea Episcopiei noastre a fost trăită și înțeleasă, așadar, ca participare la acest DAR printr-o convenită hotărâre de a înmulți *“talantii”* încredințați. *“Rodul însuții”* spre care ne îndeamnă Sfânta Evanghelie în lumina acestei sărbători, își înfige rădăcinile în *“pământul”* recunoștinței față de Dumnezeu, față de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist și față de membrii Sfântului Sinod pentru darul oferit *“credincioșilor Țării Pâinii, atât de calzi și atenți și sensibili din Câmpia aceasta a Dunării”* cum i-a caracterizat Întâistătătorul Bisericii noastre.

II. „VĂ VOI DA PĂSTORI, DUPĂ INIMA MEA“ (IEREMIA III, 15)

Încă din zorii creștinismului, episcopul martir - Sfântul Ignatie Teoforul, al Antiohiei învață că: *“Unde se arată episcopul acolo să fie mulțimea, precum unde este Hristos, acolo este și Biserica Universală... nimeni să nu facă ceva din cele ce aparțin Bisericii, fără Episcop”*².

Textul citat se constituie, prin urmare, într-un solid argument patristic ce justifică interdependența dintre Biserică și episcop. Atunci când se vorbește de Episcopie implicit trebuie să se vorbească despre episcop.

Tot astfel *“în gândirea teologică și în felurile strădaniei, în scrisul bisericesc și în ctitorii de limbă și artă ortodoxă, în viață neprihănită, în iubire de neam și de glie strămoșească, soborul sfinților arhieriei a alcătuit, cu darurile, sufletul și talentul lor; coloana măreață a unității de credință, dând strălucire fiecărei epoci din zbuciumata viață a țării și Bisericii noastre strămoșești”*³.

Prin alegerea Colegiului Electoral Bisericesc din 4 iulie 1996, arhipăstorul dăruit de Dumnezeu *“după inima Sa”* (Ieremia III, 15) a fost Prea Sfințitul Părinte GALACTION.

“Oare cine este Acesta” (Lc. VIII, 25) se întrebau odinioară ucenicii Domnului și ne-am întrebat și noi atunci.

Cu prilejul iposifierii Prea Cuviosului Arhimandrit pentru înalta treaptă a

arhieriei, Prea Fericitul Părinte Patriarh spunea că Episcopia Alexandriei și Teleormanului *“își așteaptă de multă vreme Apostolul...pe părintele Galaction, de azi înainte părintele și fratele fiecăruia dintre dumneavoastră, fiindu-vă călăuză în mântuirea sufletelor, în păstrarea sănătății duhovnicești, fiindu-vă rugător pentru pacea familiei și pentru întreținerea candelii dragostei de neam”*⁴.

Arhimandritului blând, stăpânit de darul rugăciunii și al dragostei nu i-a fost ușor să se depărteze de schitul Crasna al cărui stareț în adevăratul sens al cuvântului era, dar a avut în inimă cuvintele psalmistului: *“Ca să fac voia Ta, Dumnezeuul meu, am voit și legea Ta înlăuntrul inimii mele”* (PS. XXXIX, 11) am găsit.

Asemenea patriarhului biblic Avraam, Prea Sfinția Sa *„a ieșit din neamul său... și din casa tatălui său“* (FAC. XII, 1) venind în această *„prea frumoasă pustie“* (în sens duhovnicesc) ca împreună cu credincioșii ortodocși de pe aceste plaiuri *”să se bucure cu cei ce se bucură și să plângă cu cei ce plâng”* (Rom. XII, 15).

La împlinirea celor cinci ani de la înființarea Episcopiei și întronizarea Prea Sfințitului Galaction nu ne-am propus în mod special să alcătuim un encomion pe seama Prea Sfinției Sale, pe care-l merită cu prisosință; mărturisim însă că am primit încredințarea că Prea Sfinția Sa, în tot acest timp *„fost-a om trimis de la Dumnezeu“* (IOAN, I, 6), dovedind pe deplin *„că orice arhieru fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, spre cele către Dumnezeu, ca să aducă jertfe pentru păcate“* (EVREI V, 3), să călăuzească *„poporul lui Dumnezeu“* pe calea mântuirii.

Acum putem spune că îl cunoaștem și noi pe ierarhul în care am simțit iubirea față de Hristos și Biserica Sa. Cultura sa este temeinică și sedimentată, acumulată în timp și la timpul ei, descoperindu-se în maturitatea gândirii și exprimarea nuanțată, elegantă și plină de creativitate.

Scrisul Prea Sfinției Sale este pătruns de etosul misionar creștin, discret și roditor, care prin Pastorale și Cuvintele de Învățătură rostite în diverse ocazii devine veșmânt și hrană aleasă pentru sufletul credinciosului care se întâlnește cu Dumnezeu Cuvântul în cuvintele Scripturii și în Biserică.

Dar rostirea teologică a Prea Sfinției Sale nu e numai bogată și frumoasă, ea este în plus fermă și demnă, mărturisitoare și misionară. Această lumină transpare în toată lucrarea sa pastorală, eparhială și sinodală.

Câștigurilor de circumstanță, Prea Sfinția Sa le opune principii sfinte și sigure izvorâte din credință și dreptate. Din aceasta izvorăște demnitatea și

autoritatea sa, care sunt daruri de preț într-o comunitate slăbită în plan spiritual și confuză în plan cultural-social, mai ales într-o Eparhie atât de tânără.

III. „ȘI NEAMUL LUI CINE ÎL VA SPUNE“

(ISAIA LIII, 8)

Este binecuvântată simfonia dogmatică, canonică și cultică dintre Episcopia noastră și eparhiile surori din cuprinsul Patriarhiei Române. În dorința ca personalitatea Arhiepiscopului nostru, să fie cunoscută și de alți frați întru Hristos, nu am parafrazat întâmplător cuvintele evanghelistului Vechiului Testament ce ne-au servit ca subtitlu.

Pentru aceasta „*curriculum-ul vitae*“ al Prea Sfinției Sale, suntem onorați „să-l spunem“ noi foarte pe scurt.

PREA SFINȚITUL PĂRINTE EPISCOPI GALACTION STÂNGĂ s-a născut la 17 mai 1953, în comuna Constantin Brâncoveanu, Ialomița, ca fiu al lui Nicolae și al Elenei Stângă și a primit la botez numele Gheorghe. A absolvit cursurile gimnaziale în satul natal (1960-1968), apoi Liceul Teoretic din Slobozia (1968-1972) și s-a înscris la Seminarul Teologic “Radu Vodă” din București în 1972. În 1974, iulie 1, este primit la Schitul Crasna. În 1977 absolvă Seminarul Teologic București, la 11 august 1977 este primit oficial și închinoviat în mănăstire, iar la 6 noiembrie 1977 este tuns în monahism primind numele Galaction, la Schitul Crasna. Urmează cursurile Facultății de Teologie din București între 1977 și 1981, timp în care este hirotonit Diacon (28 oct. 1978) de către Prea Sfințitul Antonie Ploieșteanul, Episcop Vicar Patriarhal, apoi este hirotonit preot (2 nov. 1978 de către P.S. Roman Ialomițeanul în Catedrala Patriarhală) și susține examenul de licență în 1982. Începând cu 1 aprilie 1981 este numit Stareț al Schitului Crasna unde începe o vastă lucrare de reconstrucție și amenajare.

La 15 decembrie 1990 este ales Exarh al Mănăstirilor din Arhiepiscopia Bucureștilor, rămânând și stareț al Schitului Crasna, iar în 1994 este înălțat la rangul de Arhimandrit.

La 4 iulie 1996, Colegiul Electoral Bisericesc îl alege Episcop al nou-înființatei Episcopii a Alexandriei și Teleormanului, iar la 1 sept. 1996 este hirotonit Arhiepiscop și întronizat Episcop al Episcopiei Alexandriei și Teleormanului, în Catedrala Sf. Alexandru din Alexandria, de către Prea

Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, împreună cu un sobor de ierarhi, stareți și preoți, în prezența unei numeroase asistențe.

Păstorul Episcopiei noastre mărturisește adeseori cu ocazia unor aniversări personale, că nașterea și viața fizică își împlinesc sensul atunci când omul prin har se naște pentru împărăția lui Dumnezeu.

Cu smerenia-i cunoscută făcând retrospectiva vieții, Prea Sfinția Sa spunea cu prilejul întronizării sale, având la inimă porunca a cincea din Decalog: „*Trebuie să recunosc însă, că cinstea și onoarea ce mi se acordă astăzi nu sunt ale mele decât într-o prea mică parte. Ele se cuvin tuturor aceluia care, de-a lungul întregii mele vieți au trudit și s-au jertfit pentru formarea mea. În șirul acestora, un loc aparte îl ocupă scumpii mei părinți Nicolae, de puțină vreme chemat la Domnul, și Elena Stângă, țărani simpli, din inima Bărăganului, dar bine-credincioși fii ai Bisericii noastre, care n-au precupețit nici un efort pentru formarea mea. Lor le datorez recunoștința mea*“⁵.

Venind în această „zonă a pâinii și a prescurii“ cum a numit-o Prea Fericitul Părinte Patriarh, Prea Sfințitul nostru încrezător în viitor a rugat pe Părintele Ceresc astfel: „*Rog pe Bunul Dumnezeu să-mi dăruiască bucuria vederii împlinirii măcar în parte dacă nu întru totul a acestor nădejdi și cu această asigurare voi face totul, spre a fi păstorul cel dorit, cel așteptat de preoțimea și credincioșii acestei episcopii*“⁶. După cum se va observa, timpul a demonstrat împlinirea acestor rugăciuni sincere.

IV. ... „SLUJBA TA FĂ-O DEPLIN“

(II TIMOTEI IV, 5)

De la primii pași făcuți în Eparhie, Arhipăstorul nostru s-a confruntat cu dilema evanghelică exprimată de Mântuitorul în cuvintele: „*pe acestea trebuie să le faceți și pe acelea să nu le lăsați*” (Matei XXIII, 23).

Însă „*bine pregătit pentru orice lucru bun*” (II TIM. III, 16) Prea Sfinția Sa s-a arătat un vrednic împlinitor „*pentru lucrul lui Hristos*” (Filip II, 30) în toate sectoarele slujirii arhieresti și sacerdotale.

Încrezător în ajutorul lui Dumnezeu, „*pentru că de El și prin El și întru El sunt toate*” (Rom. XI, 36), Prea Sfințitul nostru a purces la revigorarea vieții spirituale din Eparhie rostind „*cuvânt cu putere multă*” prin intermediul

Pastoralelor chiriarhale, “*Cuvintelor înainte*” la diverse cărți, rostirilor ocazionale în duminici și sărbători, dovedindu-se “*o pildă pentru credincioși în vorbire, în purtare, în dragoste, în credință, în curăție*” (I Tim. IV, 12).

Arhiereu tânăr, Prea Sfinția Sa s-a arătat părinte duhovnicesc cu bogată experiență. De fapt tinerețea unui om se vede în pasiunea sa pentru a face binele, a lupta pentru adevăr și a căuta sfințenia sau frumusețea sufletului.

Spre a înfrumuseța sufletele creștinilor din Eparhie, în cei cinci ani, a săvârșit sfinte liturghii arhieresti în fiecare parohie (în unele și de două sau trei ori) a târnosit și resfințit peste 20 de biserici, a sfințit opt locuri pentru ridicarea unor noi sfinte locașuri și a pus temelia pentru alte patru.

Ca fost exarh și stareț iubitor de trăire filocalică și-a dorit din tot sufletul ca și pe aceste meleaguri să răsară “*porți ale cerului*” (Fac. XXVIII, 17) înființând trei mănăstiri: “Sfântul Ioan Botezătorul” - Brânceni, “Sfânta Treime” - Drăgănești-Vlașca, “Sfântul Pantelimon” - Siliștea-Gumești. Actualmente, în localitatea Crângu se organizează o a patra mănăstire, astfel încât în fiecare Protopopiat să existe măcar câte un focar de aleasă viață duhovnicească monahală.

Purtând o grijă deosebită Seminarului Teologic al Eparhiei și prin eforturile corpului profesoral de aici, s-au înregistrat rezultate deosebite în pregătirea specifică, demonstrate la Olimpiadele de Religie și Concursurile interseminariale.

Din această “pepinieră”, în mod special, urmare celor peste 150 de hirotonii săvârșite de Ierarhul nostru, au pornit în parohii tineri preoți încât acum nu mai există nici o parohie vacantă.

În toate școlile de stat din Eparhie se predă Religia de către preoți și cadre didactice abilitate.

În tot acest timp s-au desfășurat conferințe preotești pe diverse teme de interes pentru viața Bisericii. Foarte mulți preoți au participat la cursurile pastorale și de metodologie didactică destinate formării pastorale și misionare.

Deși Episcopia noastră nu posedă încă o tipografie proprie, beneficiază de o editură proprie prin care au fost editate peste 75 de titluri care poartă binecuvântarea Arhipăstorului nostru, prefețele acestora urmând să se constituie curând într-un volum.

În dorința sporirii misiunii învățătorești și misionare a preoților și credincioșilor din Episcopie, Prea Sfințitul Galaction a pus bazele editării revistei eparhiale: “*Biserica Ortodoxă*” începând cu anul 1999.

Menirea revistei este concludent înfățișată de Prea Sfinția Sa, atunci când spune: “Conceptută ca un ghid sau călăuză spirituală pentru cunoașterea dreptei credințe - revista noastră eparhială - încearcă să răspundă tuturor celor care doresc să înțeleagă semnificația dintre credință și viața creștină în general și din Episcopia Noastră în special. Într-o lume în care se profilează sectele și curentele spiritualiste sincretiste pe de o parte, și un fel de umanism mondialist antropocentric și cosmopolit pe de altă parte, este necesar să se arate tinerilor și vârstnicilor cu calm și fermitate, dreapta credință a Sfinților Bisericii și valoarea infinită a omului, care caută cu adevărat pe Dumnezeu, așa cum Dumnezeu îl caută pe el în Iisus Hristos.

Împărțim nădejdea că din paginile revistei, fiecare preot și credincios din Eparhie va aduna “*învățătură la neștiința sa, sfat la îndoielile sale, îndemn la slavă și la faptă bună*”.

Pentru toate acestea, acum la început de drum, cu dorința “*de a cunoaște destul de bine cele cu privire la Cale*” (F.A. XXIV, . 22) rugăm pe Părintele luminilor ca orice doritor să găsească și să primească și prin această modalitate “*Cuvânt cu putere multă spre plinirea Evangheliei Iubitului Său Fiu, a Domnului nostru Iisus Hristos*” spre desăvârșirea proprie (p. 12-13)⁴⁷.

Aleasă grijă a purtat pentru pictura bisericilor. În cea mai mare parte, sfintele lăcașuri sunt pictate sau restaurate pictural. De exemplu, numai în 1999 au fost restaurate 19 biserici, iar trei au fost pictate din nou.

Patrimoniul Cultural bisericesc are un centru de conservare amenajat corespunzător, unde, prin consilierea Muzeului Județean, sunt adăpostite cărți și icoane, grăitoare despre cultura religioasă și istoria creștină teleormăneană.

La acest popas aniversar, ca “*bucuria noastră să fie deplină*” (Ioan XV, 11) dar în mod special spre a ne arăta mulțumitori lui Dumnezeu “*pentru binefacerile ce au fost asupra noastră*”, menționăm și realizările mai importante pe plan economic-gospodăresc.

Cele mai notabile eforturi s-au concretizat în înființarea a trei mănăstiri: Brânceni, Drăgănești-Vlașca și Siliștea-Gumești. Din încredințarea Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction, prin strădania Pr. consilier Nicu Chiriță și cu sprijinul domnului Ministru Nicolae Noica, Ministerul Lucrărilor Publice și Amenajării Teritoriului, au fost elaborate Hotărârile de Guvern prin care s-au alocat spații pentru funcționarea mănăstirilor Drăgănești și Siliștea-Gumești.

Astfel, pentru Mănăstirea Drăgănești s-a obținut o clădire cu un amplasament deosebit pentru o mănăstire de maici, cu terenul aferent, unde s-au amenajat o

capelă și chilii. Episcopia s-a îmbogățit cu o frumoasă clădire obținută prin Hotărâre de Guvern cu sprijinul Consiliului Local Drăgănești-Vlașca prin bunăvoința domnului primar Petrică Ivan. Clădirea se află în curs de reparație.

Pentru Mănăstirea Siliștea-Gumești s-au obținut 37 hectare de teren pe care se află 23 imobile, unde s-au amenajat chilii și paraclis. Lucrările de consolidare și amenajare sunt în desfășurare.

Tot în această perioadă a fost achiziționată o clădire în Alexandria, str. Brâncoveanu, unde funcționează birourile Episcopiei, după reparațiile necesare și dotările adecvate, printre care și o centrală termică proprie.

Reședința episcopală din str. Carpați a fost primită de la Prefectura Județeană, a fost renovată și dotată cu centrală termică proprie. În prezent sunt în curs de finalizare lucrările de construcție la clădirile aferente.

Episcopia deține un magazin de obiecte bisericești, aflat în centrul orașului Alexandria, amenajat modern și dotat corespunzător, prin care sunt oferite obiecte de cult și cărți bisericești, deosebit de utile pentru nevoile credincioșilor.

S-a achiziționat o fabrică de lumânări, unde lucrează patru angajați și care asigură necesarul de lumânări pentru întreaga Episcopie.

Pentru buna desfășurare a activității în Episcopie, s-au procurat nouă autoturisme, cinci dintre ele fiind oferite de Ministerul de Interne și care s-au repartizat în folosul Cancelariei Eparhiale, al Catedralei Sfântul Alexandru și al Mănăstirilor. În scurta sa perioadă de existență, Episcopia a obținut din partea Guvernului și substanțial sprijin financiar, care a fost destinat trebuințelor bisericilor din județ, la care s-au adăugat alte sume alocate Episcopiei de Secretariatul de Stat pentru Culte. În acest fel s-au reparat 35 de biserici și se află în construcție 3 lăcașuri noi.

Pe tărâm social, activitățile au fost organizate sub o coordonare distinctă la 1 octombrie 1999, prin înființarea Sectorului de Asistență Socială de către Prea Sfințitul Galaction, și astfel au putut fi ajutate cu donații de ordin material din partea Episcopiei: Școala Ajutătoare Plosca, Căminul Spital de Minori Videle, Școala Ajutătoare Alexandria, Azilul Olteni, Casa de Copii Roșiorii de Vede, Spitalele Alexandria, Roșiori, Poroschia și Turnu Măgurele, Leagănul de Copii Alexandria, iar din partea Protoieriilor și a Parohiilor, unele persoane particulare din județ și unele comunități care au suferit de pe urma calamităților naturale.

În viitor, Episcopia intenționează concretizarea altor proiecte cum sunt: înființarea unei brutării, a unei cantine, unui cabinet medical cu punct farmaceutic pentru săraci.

Constatăm cu bucurie și remarcăm cu prețuire că în toate aceste realizări se vede “mâna” Prea Sfinției Sale, care nu a lăsat ca vreun talant să fie “îngropat”, mai mult, ca în viziunea profetului Daniel, totul a fost “numărat, cântărit, împărțit”.

V. “DE ACOLO UNDE AM AJUNS, SĂ URMĂM ACELAȘI DREPTAR, SĂ GÂNDIM LA FEL”

(Filipeni III, 16).

Se știe că orice sărbătoare din istoria Bisericii este doar în aparență un jubileu temporal. În realitate, în lumina eshatologică a venirii Bisericii, plenitudinea timpului în Hristos deschide și orientează timpul plenitudinii în și prin Biserică.

Cu prilejul acestor “*quinquaenalii*” ale Eparhiei noastre, înainte de toate trebuie să păstrăm duhul autentic al acestora. Pentru că: “*Sărbătoarea este sentimentul luminos al împărtășirii tuturor din același sens care ajunge să umple toată realitatea concepută ca o nesfârșită ordine providențială. Sărbătoarea este existentă, unificată și transfigurată*”⁸.

În duhul acestei sărbători recunoaștem că Episcopia noastră în toți cei cinci ani de existență, “*a crescut și s-a întărit cu duhul, umplându-se de înțelepciune și harul lui Dumnezeu*” (Luca II, 40).

De la începuturi și până acum, Arhiepiscopul nostru prin întreaga sa activitate, poate spune asemenea Sfântului Apostol Pavel: “*dobândind deci ajutorul de la Dumnezeu, am stat până în ziua aceasta, mărturisind la mic și la mare, fără să spun nimic decât ceea ce și proorocii și Moise au spus că va să fie*” (Fapte XXVI, 22).

Iscusit slujitor al Cuvântului “*lucrător cu fața curată, drept învățând cuvântul adevărului*” (II Tim. II, 15), Prea Sfințitul nostru a încurajat și mustrat unde a fost cazul folosindu-se doar de Cuvânt având la inimă întotdeauna spusele Sfântului Ioan Gură de Aur din care se desprind adevăruri nemuritoare: “*Cuvântul este instrument, cuvântul este hrană, ... el ține loc de medicament, de foc, de sabie; dacă e nevoie de ars sau de tăiat, de el trebuie să ne slujim; dacă el nu reușește toate celelalte cad. Prin cuvânt deșteptăm un suflet adormit și potolim pe unul aprins; prin el retezăm ceea ce este de prisos și împlinim ce lipsește, prin el facem toate celelalte către desăvârșirea și sănătatea sufletului*”⁹.

Din aceste motive Prea Sfinția Sa este binecunoscut ca un *“îndreptător credinței și chip blândețelor”*.

În anii care s-au scurs au fost totuși și clipe de frământări și încercări provocate de câțiva oameni care *”din întunericul minții lor, au numit pace atâtea rele”* (cf. Înțelepciunea lui Solomon XIV, 22) *“murdărind”* preoția Bisericii uneori în presă.

Prea Sfinția Sa, convins că *“multe sunt necazurile dreptilor și din toate acelea îi va izbăvi pe ei Domnul”* (PS XXXIII, 18) a arătat tuturor iertare și dragoste părintească.

Acum privind spre viitor suntem datori, fiecare în parte, Arhipăstor și păstoriți, să păstrăm cu sfințenie dragostea frățească și unitatea de credință strămoșească, viețuind pe tulpina din care se trage viața, ca mădulare ale *“Trupului lui Hristos”* (Efes. IV, 12).

Să punem, la loc de cinste în sufletele noastre mesajul dumnezeiesc *“ca toți să fie una”* (Ioan XVII, 21) neuitând un adevăr patristic care ne învață că: *“Cinul preoțesc este una cu episcopul său, așa cum coardele sunt strâns unite cu lira; pentru aceasta în acordul și armonia noastră este laudat Iisus Hristos. Și toți împreună formăm un cor care, acordat la unison, talmăcește cântarea de laudă lui Dumnezeu; împreună o intonăm într-o singură voce prin Iisus Hristos, ca Dumnezeu să ne înțeleagă și să ne cunoască în lucrările noastre bune, ca membre ale Fiului Său”*¹⁰.

O frumoasă dovadă de armonie și dragoste frățească a dovedit-o înălțătoarea atmosferă duhovnicească din chiar ziua praznicului jubiliar.

Memorabila zi de sărbătoare a fost eternizată de săvârșirea sfintei liturghii arhieresti din Catedrala Sfântul Alexandru la care Întâistătătorul Episcopiei noastre a avut ca oaspete de seamă pe I.P.S. Teofan Savu - Mitropolitul Olteniei și au fost înconjurați de un numeros sobor de preoți și de mulțimea credincioșilor.

S-a trăit aievea modelul comuniunii frățești intuită de viziunea profetului Isaia care zice: *“Ridică ochii tăi de jur împrejur și vezi: toți se adună, toți vin la tine”* (Isaia XLIX, 18).

La rugăciunile tuturor celor prezenți înălțate atunci pentru înveșnicirea Episcopiei noastre, pentru împlinirea cu roade bogate a misiunii Sale sfinte, purtând în inimile noastre (cler și credincioși) recunoștință față de Dumnezeu, adăugăm pe cele ale noastre ca și în viitor să pomenească mai întâi pe Prea Sfințitul Episcopul nostru Galaction dăruindu-l sfințelor sale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învățând Cuvântul adevărului

Său.

Întru mulți ani, Prea Sfințite Stăpâne!

Pr. Dr. Marian D. Ciulei
Turnu Măgurele

NOTE

1. P.F. Teoctist — *Cuvântul după Sfânta Liturghie, cu prilejul hirotoniei în arhieriu a P. Cuv. Arhim. Galaction Stângă*, în *Biserica Ortodoxă*, anul I, nr. 1, p. 58.
2. *Epistola către Smirneni*, Cap. VIII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Pr. dr. D. Fecioru, București, 1979, p. 184.
3. P.F. Patriarh Teoctist, *Pe treptele slujirii creștine*, vol.II, E.I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 531-532.
4. Idem, *Cuvântul cu prilejul întronizării P.S. Episcop Galaction în loc.cit.*, p. 56.
5. *Cuvântul la hirotonia în arhieriu*, în *Biserica Ortodoxă*, anul I, nr. 1, p. 64.
6. *Ibidem*, p. 80.
7. *Cuvântul înainte* la apariția revistei *Biserica Ortodoxă* în anul I, nr. 1, 1999, p. 12-13.
8. Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Ed. Anastasia, 1998, p. 56.
9. *Despre preoție*, cartea IV, cap. 3, P.G. XLVIII, 665.
- 10.-Cf. Pr. Ioan Bria, *L'Orthodoxie, hier et demain*, collection *Deux milliards de croyants* ed. Buchet/Chantel, Paris, 1979, p. 223.





VIAȚA BISERICESCĂ

DIN AGENDA DE LUCRU A PREA SFINȚITULUI PĂRINTE EPISCOP GALACTION (1 iulie 2001 - 31 decembrie 2001)

Duminică, 1 iulie 2001 - slujește în biserica Sfinților Voievozi din parohia Tecuci I și hirotonește diacon pe tânărul Măierean Ioan. Rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 3 iulie 2001 - participă la masa rotundă organizată de televiziunea locală pe tema abrogării art. 200 din Codul Penal și a implicațiilor acesteia în viața credincioșilor.

Miercuri, 4 iulie și joi, 5 iulie 2001 - participă la lucrările Sfântului Sinod la Palatul Patriarhal - București.

Duminică, 8 iulie 2001 - slujește în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din parohia Purani - Videle și adresează un cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți.

Luni, 9 iulie 2001 - face o vizită la complexul motelier Crângu care a fost cumpărat de către Sfânta Episcopie în vederea înființării unei mănăstiri. Actele de vânzare-cumpărare au fost perfectate în ziua de vineri, 6 iulie 2001.

Duminică, 15 iulie 2001 - săvârșește resfințirea bisericii Sfinților Mucenici Dimitrie și Gheorghe din parohia Lăceni și slujește Sfânta Liturghie în această

biserică hirotiesind iconom stavrofor pe preotul paroh Păun Bogdănel. Adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

În biserica Schimbării la Față și a Sfinților Împărați Constantin și Elena din București - Drumul Taberei oficiază cununia tinerilor Ion Gabriel Stângă și Nadia Ionela. Rostește un cuvânt ocazional.

Joi, 19 iulie 2001 - slujește Vecernia și Litia în biserica Sfinților Ilie și Galaction din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Vineri, 20 iulie 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din parohia Băbăița și adresează cuvânt de învățătură credincioșilor. Slujește Vecernia în Schitul Crasna - Prahova.

Sâmbătă, 21 iulie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în schitul Crasna - Prahova și rostește cuvânt de învățătură.

Oficiază cununia tinerilor Negreanu Marius Adrian și Nicoleta, rostind un cuvânt ocazional.

Slujește la Vecernie și Litie în schitul Crasna.

Duminică, 22 iulie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în Schitul Crasna și adresează cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți.

Miercuri, 25 iulie 2001 - săvârșește slujba Sfântului Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești și adresează cuvânt de învățătură credincioșilor.

Face o vizită de lucru pe șantierul de reparații capitale de la biserica Sfinții Trei Ierarhi - Videle.

Joi, 26 iulie 2001 - la Centrul Eparhial participă la întrunirea Părinților Protoierei.

Vineri, 27 iulie 2001 - oficiază tunderea în monahism a fratelui Nicolae din obștea Mănăstirii Sfântul Pantelimon - Siliștea Gumești (Nichifor Monahul) și slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din această mănăstire adresând credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 28 iulie 2001 - în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede oficiază cununia tinerilor Păunescu Eugen Cătălin și Cristina, rostind un cuvânt ocazional.

Duminică, 29 iulie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Talpa Bâscoveni și rostește un cuvânt de învățătură.

Marți, 31 iulie 2001 - primește pe domnul Stan Cristea, Directorul Direcției Județene pentru Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural.

Joi, 2 august 2001 - primește pe doamna Ecaterina Țânțăreanu, Directorul Muzeului Județean Teleorman.

Duminică, 5 august 2001 - împreună cu alți ierarhi, membri ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, slujește alături de Înalt Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Teofan al Olteniei în Catedrala Sfântului Dimitrie din Craiova la hirotonia întru arhieru a Prea Sfințitului Părinte Gurie Strehăianul.

Luni, 6 august 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din Alexandria hirotonind diacon pe tânărul Gâșilă Leonid. Rostește un cuvânt de învățătură.

Primește pe domnul Mircea Sfârlea, specialist din cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte și pe doamna directoare a Muzeului Județean Teleorman.

Marți, 7 august 2001 - în calitate de Președinte al Asociației Naționale “Cultul Eroilor” - Filiala Teleorman, participă la întrunirea Comitetului Județean al acestei asociații la Muzeul Județean Teleorman.

Miercuri, 8 august 2001 - participă la simpozionul “Patru sute de ani de la moartea lui Mihai Viteazul” organizat la Muzeul Județean Teleorman.

Duminică, 12 august 2001 - oficiază Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Alexandria hirotonind preot și hirotosind duhovnic pe tânărul Gâșilă Leonid. Adresează cuvânt de învățătură credincioșilor.

Marți, 14 august 2001 - oficiază Sfânta Liturghie în Schitul Crasna și hirotesește duhovnic pe ieromonahul Ghelasie Ivan. Rostește cuvânt de învățătură. În după-amiaza aceleiași zile, în mijlocul soborului de preoți din această mănăstire, oficiază slujba Sfântului Maslu, iar seara, slujba Privegherii cu Prohodul Maicii Domnului.

Miercuri, 15 august 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în Schitul Crasna, hirotesește duhovnic pe ieromonahul Nicodim Burcea și rostește un cuvânt de învățătură. În seara aceleiași zile slujește Vecernia și Paraclisul Maicii Domnului în Schitul Crasna.

Sâmbătă, 18 august 2001 - în Catedrala din Alexandria oficiază cununia tinerilor Neagu Alin și Gina Andreea și a tinerilor Olteanu Florin Ovidiu și Raluca Ioana, rostind pentru fiecare un cuvânt ocazional.

Duminică, 19 august 2001 - împreună cu alți ierarhi, membri ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, slujește alături de Înalt Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Teofan al Olteniei în Catedrala Madona Dudu din Craiova la hirotonia întru arhieru a Prea Sfințitului Părinte Nicodim Gorjanul.

Marți, 21 august 2001 - primește pe domnul Stan Cristea, directorul Direcției Județene pentru Cultură, Culte și Patrimoniul Cultural Național.

Miercuri, 22 august 2001 - oficiază slujba Sfântului Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești - Videle și adresează cuvânt de învățătură credincioșilor.

Joi, 23 august 2001 - se deplasează la București pentru rezolvarea mai multor probleme și este primit de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist.

Vineri, 24 august 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Grama Florentin Daniel.

Sâmbătă, 25 august 2001 - oficiază Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Iliuță Nicolae și

hirotonește preot pe tânărul Grama Florentin Daniel pe care-l hirotesește și duhovnic.

Oficiază cununia tinerilor Voinea George Mugur și Andreea Cristina în Catedrala Sfântul Alexandru și rostește un cuvânt ocazional.

Duminică, 26 august 2001 - oficiază Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Crevenicu, hirotonește diacon pe tânărul Popescu George Iulian și hirotonește preot pe tânărul Iliuță Nicolae, hiroteseindu-l duhovnic și instalându-l ca preot paroh al acestei parohii. Rostește un cuvânt de învățătură.

Oficiază cununia tinerilor Marinescu Nicolae și Nicoleta în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și rostește un cuvânt ocazional.

Luni, 27 august 2001 - săvârșește târnosirea Paraclisului Sfântului Mare Mucenic Fanurie din Mănăstirea Sfântul Pantelimon - Siliștea Gumești și slujește Sfânta Liturghie în acest paraclis, adresând credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură.

Marti, 28 august 2001 - se deplasează la Protoieria Videle pentru rezolvarea unei situații conflictuale și face o vizită pe șantierul de reparații capitale de la biserica Sfinții Trei Ierarhi - Videle.

Acordă un interviu ziarului "Teleormanul" și altul postului de radio local "Radio Semnal" - cu ocazia aniversării a cinci ani de la înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului.

Miercuri, 29 august 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Merișani - Roșiorii de Vede și adresează un cuvânt de învățătură.

Săvârșește Vecernia și Litia la Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria rostind un cuvânt de învățătură și participă la Procesiunea cu icoana Sfântului pe străzile orașului Alexandria.

Joi, 30 august 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria, la hramul acesteia, având ca oaspete de seamă pe Înalț Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Teofan al Olteniei și rostește un cuvânt de învățătură. La acest popas aniversar este prezent și domnul Laurențiu Tănase,

Secretar de Stat al Secretariatului de Stat pentru Culte.

Sâmbătă, 1 septembrie 2001 - la aniversarea a cinci ani de la hirotonia întru arhieru și instalarea ca cel dintâi episcop al Episcopiei Alexandriei și Teleormanului, slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria. Hirotonește diacon pe tânărul Marinescu Nicolae și preot pe tânărul Danciu Ciprian.

Duminică, 2 septembrie 2001 - săvârșește resfințirea bisericii Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din parohia Drăghinești și slujește Sfânta Liturghie în această biserică. Hirotonește diacon pe tânărul Corcodel Marin și hirotonește preot pe tânărul Popescu George Iulian, hirotesinde-l și duhovnic. Rostește un cuvânt de învățătură și hirotesește iconom stavrofor pe preotul paroh Popescu Stelian.

Luni, 3 septembrie 2001 - acordă un interviu televiziunii locale pe tema aniversării a cinci ani de la înființarea Episcopiei.

Marți, 4 septembrie 2001 - primește pe domnul Laurențiu Tănase, Secretar de Stat al Secretariatului de Stat pentru Culte și participă împreună cu acesta la deschiderea expoziției "Patrimoniul Eclezial din județul Teleorman" la Muzeul Județean Teleorman. Rostește un cuvânt ocazional.

Joi, 6 septembrie 2001 - oficiază sfințirea și inaugurarea noului sediu al Protoieriei Roșiorii de Vede în imobilul oferit de Primăria Roșiorii de Vede, moment la care participă și domnul primar Daniel Fierăscu.

Vineri, 7 septembrie 2001 - se deplasează la Schitul Crasna unde slujește Vecernia și Litia.

Sâmbătă, 8 septembrie 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în Schitul Crasna și rostește un cuvânt de învățătură. În seara aceleiași zile slujește Vecernia și Litia.

Duminică, 9 septembrie 2001 - oficiază Sfânta Liturghie în Schitul Crasna adresând un cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți.

Marți, 11 septembrie 2001 - la sediul Sfintei Episcopii participă la întrunirea cu Părinții Protoierei.

Vineri, 14 septembrie 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Țigănești I, hirotonește diacon pe tânărul Purcea Neluș, și hirotonește preot pe tânărul Corcodel Marin, hiroteseindu-l și duhovnic. Hirotesește duhovnic pe preotul Danciu Ciprian pe care-l instalează ca preot II la această parohie. Rostește un cuvânt de învățătură credincioșilor prezenți.

Sâmbătă, 15 septembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Văcălie Alexandru-Rudy.

Duminică, 16 septembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Scrioaștea, hirotonește diacon pe tânărul Nițu Anișor și-l hirotonește preot pe tânărul Văcălie Alexandru-Rudy hiroteseindu-l și duhovnic. Rostește un cuvânt de învățătură.

Săvârșește sfințirea locului pentru construirea unei noi biserici într-un cătun al parohiei Măgureni și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură și îndemn.

Luni, 17 septembrie 2001 - săvârșește sfințirea Cabinetului de Religie de la Școala Profesională Auto - Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt ocazional.

Face o vizită la parohia Adormirea Maicii Domnului din Roșiorii de Vede a cărei biserică se află în lucrări de reparație și consolidare.

Marți, 18 septembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirea Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Peța Silvian Marian și hirotonește preot pe tânărul Purcea Neluș, hiroteseindu-l și duhovnic.

Miercuri, 19 septembrie 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Zaval Mihăiță și hirotonește preot pe tânărul Peța Silvian Marian pe care-l hirotesește și duhovnic.

Joi, 20 septembrie 2001 - cercetează pe mama Prea Sfinției Sale în localitatea natală, Constantin Brâncoveanu - Ialomița.

Sâmbătă, 22 septembrie 2001 - face o vizită la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul - Brânceni.

Duminică, 23 septembrie 2001 - săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din Turnu Măgurele, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Zaval Mihăiță. Adresează credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură.

Marti, 25 septembrie 2001 - face o vizită la parohia Moșteni - Videle.

Miercuri, 26 septembrie 2001 - oficiază Slujba Sfântului Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești - Videle și adresează un cuvânt de învățătură credincioșilor.

Joi, 27 septembrie 2001 - la prăznuirea Sfântului Ierarh Martir Antim Ivireanul, ocrotitorul Episcopiei Râmnicului, slujește împreună cu alți ierarhi alături de Înalț Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Teofan al Olteniei, la Episcopia Râmnicului.

Vineri, 28 septembrie 2001 - La Facultatea de Teologie din București prezidează una din Comisiile de examinare a preoților participanți la cursurile preoțești.

Vineri, 29 septembrie 2001 - Asistă la Vecernia săvârșită în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria cu prilejul Adunării Oastei Domnului și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 30 septembrie 2001 - Slujește, împreună cu alți ierarhi alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist în biserica Sfântul Spiridon Nou din București la hirotonia întru arhieru a Prea Sfințitului Părinte Varsanufie Prahoveanul.

Merge la Schitul Crasna unde slujește la privegherea hramului Paraclisului Acoperământul Maicii Domnului.

Luni, 1 octombrie 2001 - Săvârșește Sfânta Liturghie în Schitul Crasna și adresează credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 3 octombrie 2001 - Se deplasează la Slobozia și este primit de către Prea Sfințitul Părinte Damaschin, Episcopul Sloboziei și Călărașilor.

Vineri, 5 octombrie 2001 - Participă la simpozionul organizat de Inspectoratul Școlar Județean cu ocazia Zilei Internaționale a Educației.

Sâmbătă, 6 octombrie 2001 - Săvârșește Taina Sfântului Botez copilei Irina, nepoata reotului Mocanu, în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din Alexandria.

Duminică, 7 octombrie 2001 - Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Vișan Marius și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 9 octombrie 2001 - Slujește la Vecernie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din Mănăstirea Sfântul Pantelimon - Sliștea Gumești și oficiază tunderea în monahism a fratelui Fănel Mihalcea (Benedict monahul). Rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 11 octombrie 2001 - Face o vizită la parohia Sfinții Apostoli - Zimnicea unde se construiește un agheasmatar.

Sâmbătă, 13 octombrie 2001 - În biserica Sfântul Spiridon Nou din București oficiază Taina Sfintei Cununii fiicei Domnului Ministru Nicolae Noica, Ruxandra cu tânărul Robert și rostește un cuvânt ocazional.

În seara aceleiași zile slujește Vecernia și Litia în biserica Sfintei Parascheva din Alexandria adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 14 octombrie 2001 - Săvârșește resfințirea bisericii Sfintei Parascheva din parohia Băcălești și slujește Sfânta Liturghie în această biserică. Hirotonește diacon pe tânărul Ivănescu Dragoș și hirotesește iconom stavrofor pe preotul paroh, Jilavu Ionel-Ștefan. Adresează credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură.

Marți, 16 octombrie 2001 - Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește preot pe tânărul Ivănescu Dragoș pe care-l hirotesește și duhovnic.

Miercuri, 17 octombrie 2001 - Deplasându-se la București pentru unele probleme curente este primit de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist. În aceeași zi, seara, slujește Vecernia și Litia în biserica Sfântului Apostol și Evanghelist Luca din parohia Brânceni și adresează un cuvânt de învățătură credincioșilor.

Joi, 18 octombrie 2001 - Săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Ecaterina din București - Paraclisul Facultății de Teologie, cu ocazia revederii absolvenților promoției 1981 a Facultății de Teologie București, promoția Prea Sfinției Sale. Rostește un cuvânt ocazional.

Duminică, 21 octombrie 2001 - Oficiază resfințirea bisericii Sfântului Mare Mucenic Dimitrie din parohia Fărcășanca și slujește Sfânta Liturghie în această biserică. Hirotonește diacon pe monahul Benedict Mihalcea din obștea Mănăstirii Sfântul Pantelimon-Siliștea Gumești și hirotesește iconom stavrof or pe preotul paroh Radu Marin.

Adresează credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură.

Vineri, 26 octombrie 2001 - Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mare Mucenic Dimitrie din parohia Bratcov și adresează credincioșilor un cuvânt de zidire sufletească.

Sâmbătă, 27 octombrie 2001 - În sobor cu alți ierarhi slujește alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist la Catedrala Sfintei Patriarhii din București.

Duminică, 28 octombrie 2001 - Slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Treimi din parohia Bujoru - Turnu Măgurele și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 29 octombrie 2001 - Primește pe domnii Stan Cristea, director al Direcției Județene pentru Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural Național și Mircea Sfârlea, specialist în probleme de patrimoniu din cadrul Secretariatului de Stat

pentru Culte.

Marți, 30 octombrie 2001 - Prezidează lucrările Conferinței preoțești cu tema “Responsabilitatea preoțimii ortodoxe în păstrarea și punerea în valoare a patrimoniului bisericesc” desfășurată în sala mare de conferințe a Prefecturii cu participarea tuturor preoților din Eparhie. Au conferențiat Pr. Prof. Dr. Ciulei Marin, Mircea Sfârlea, Stan Cristea și Ecaterina Țânțăreanu.

Primește pe domnul Cârțu Alexandru, inspector teritorial al Secretariatului de Stat pentru Culte.

Miercuri, 31 octombrie 2001 - oficiază slujba Sfântului Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești - Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 1 noiembrie 2001 - în calitate de Președinte al Societății Numismatice Române - Secția Alexandria, participă la deschiderea expoziției de numismatică “Din colecțiile particulare ale colecționarilor din Alexandria” la Muzeul Județean Teleorman și rostește un cuvânt de deschidere. Prea Sfinția Sa participă la această expoziție cu exponatul “Anul 2001 - anul Brâncuși”.

Vineri, 2 noiembrie 2001 - acordă un interviu postului de radio local “Radio Semnal” pentru emisiunea Ora învingătorului ce se difuzează duminică.

Duminică, 4 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Valea Părului și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. În aceeași zi, seara, slujește Vecernia și Litia în biserica Sfinților Ilie și Galaction din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 5 noiembrie 2001 - La ziua onomastică, slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Alexandria, rostind un cuvânt de învățătură. La reședința Eparhială primește pe colaboratorii de la Centrul Eparhial, preoți și credincioși. Face o vizită pe șantierul de construcție a noii biserici a Sfântului Mina din Alexandria.

Marți, 6 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria la ziua aniversară a tunderii Prea Sfinției Sale

în monahism.

Miercuri, 7 noiembrie 2001 - slujește Vecernia și Litia în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Buzescu și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Joi, 8 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Ciolănești Vale și hirotonește diacon pe tânărul Slavu Ion Cătălin. Rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 10 noiembrie 2001 - slujește Vecernia și Litia în biserica Sfântului Mare Mucenic Mina din București și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 11 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din parohia Trivalea Moșteni, hirotonește diacon pe tânărul Istrate Alin Ionuț și preot pe tânărul Slavu Ion Cătălin pe care-l hirotesește și duhovnic. Rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 13 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din Mănăstirea Sfântul Pantelimon - Sliștea Gumești, hirotonind diacon pe monahul Nichifor Mihai și preot pe ierodiaconul Benedict Mihalcea pe care-l hirotesește și duhovnic. Rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 14 noiembrie și joi, 15 noiembrie 2001 - participă la lucrările Sfântului Sinod la Palatul Patriarhal din București. În după-amiaza zilei de joi, 15 noiembrie ia parte la lucrările Sinodului Mitropolitan al Mitropoliei Munteniei și Dobrogei desfășurate la Palatul Patriarhal din București.

Vineri, 16 noiembrie 2001 - la aniversare a 15 ani de la instalarea ca patriarh a Prea Fericitului Părinte Teoctist, slujește alături de Prea Fericirea Sa, împreună cu alți ierarhi, membri ai Sfântului Sinod, în Catedrala Patriarhală din București.

Sâmbătă, 17 noiembrie 2001 - merge la Schitul Crasna unde slujește Vecernia și Litia.

Duminică, 18 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în Schitul Crasna și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 19 noiembrie 2001 - în calitate de Președinte al Asociației Naționale "Cultul Eroilor" - Filiala Teleorman, participă la ședința solemnă a acestei asociații desfășurată la București cu ocazia împlinirii a 10 ani de la reînființarea ei.

Marti, 20 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Oprescu Lucian Theodor.

Slujește Vecernia și Litia la Mănăstirea Sfânta Treime - Drăgănești Vlașca și oficiază tunderea în monahism a surorilor Maria (Teofana monahia) și Aurica (Eufimia monahia) din obștea acelei mănăstiri. Rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 21 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din parohia Drăcșenei și hirotonește preot pe tânărul Istrate Alin Ionuț pe care-l hirotesește și duhovnic. Adresează credincioșilor cuvânt de învățătură.

Joi, 22 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește preot pe tânărul Oprescu Lucian Theodor hirotesinde-l și duhovnic.

Sâmbătă, 24 noiembrie 2001 - primește pe domnul deputat Timotei Stuparu.

Duminică, 25 noiembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din parohia Uda Paciurea și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. Hirotesește iconom stavrofor pe preotul paroh, Eremia Florea.

Miercuri, 28 noiembrie 2001 - face o vizită pe șantierul de construcție a noii biserici din parohia Parisești - Videlē și pe șantierul de la parohia Sfinții Trei Ierarhi - Videle. Săvârșește slujba Sfântului Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești - Videle și adresează un cuvânt de învățătură credincioșilor.

Joi, 29 noiembrie 2001 - la Casa Armatei din Turnu Măgurele are loc simpozionul "Altarul, Oștirea și Patria, din veșnicie pentru veșnicie". Starea sănătății nu-i permite să ia parte la acesta și nici la slujba programată în ziua de 30 noiembrie la parohia Brătășani.

Duminică, 2 decembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Dracea și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 3 decembrie 2001 - primește pe domnul colonel Călinescu Mihai, nou numit în funcția de șef al Inspectoratului Județean de Poliție.

Marti, 4 decembrie 2001 - ia parte la deschiderea expoziției "Aromâni" la Muzeul Județean Teleorman rostind un scurt cuvânt ocazional.

Joi, 6 decembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din satul natal, Constantin Brâncoveanu - Ialomița și oficiază pomenirea de șase ani pentru tatăl Prea Sfinției Sale. Rostește un cuvânt de învățătură credincioșilor adunați la această sărbătoare.

Vineri, 7 decembrie 2001 - primește pe domnul Didi Spiridon, deputat în Adunarea Eparhială a Sfintei Episcopii a Alexandriei și Teleormanului.

Duminică, 9 decembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Gratia și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 10 decembrie 2001 - primește pe domnul Stan Cristea, directorul Direcției Județene pentru Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural Național a Județului Teleorman.

Miercuri, 12 decembrie 2001 - participă la concertul de colinde desfășurat în organizarea Episcopiei și Direcției Județene pentru Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural la sala de conferințe a Primăriei Alexandria, cu participarea formațiilor corale ale Liceului Alexandru Ioan Cuza și Colegiului Pedagogic din Alexandria și Seminarului Teologic - Turnu Măgurele, rostind un cuvânt

ocazional și împărțind daruri colindătorilor.

Joi, 13 decembrie 2001 - participă la ședința Consiliului Local al comunei Crângu pentru susținerea solicitării Sfintei Episcopii de a concesiona un teren aferent complexului motelier cumpărat pentru înființarea unei mănăstiri.

Sâmbătă, 15 decembrie 2001 - participă la Concursul de cunoștințe religioase organizat la Școala nr. 1 din Roșiorii de Vede cu participarea elevilor din această zonă, decernând premii elevilor care au obținut notele cele mai mari.

Duminică, 16 decembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Săceni și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 20 decembrie 2001 - participă la ceremoniile prilejuite de aniversarea a 10 ani de la înființarea Seminarului Teologic Sfântul Calinic Cernicanul - Turnu Măgurele și de serbarea de colinde a elevilor acestei școli, rostind un cuvânt ocazional și înmânând medalii aniversare persoanelor desemnate de conducerea Seminarului și daruri elevilor școlii.

Vineri, 21 decembrie 2001 - transmite un mesaj cu prilejul sărbătorii Nașterii Domnului, postului de radio local "Radio Semnal" și postului local de televiziune.

Duminică, 23 decembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Ștorobăneasa (Aninoasa) și rostește un cuvânt de învățătură.

Marți, 25 decembrie 2001 - la Nașterea Domnului slujește la Catedrala Episcopală Sfântul Alexandru din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 26 decembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria rostind un cuvânt de învățătură.

Joi, 27 decembrie 2001 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Treimi din parohia Sfințești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 30 decembrie 2001 - încheie slujirea sfântă din acest an, 2001, cu slujba de resfințire a bisericii Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril din parohia Schela și cu Sfânta Liturghie oficiată în această biserică. Hirotesește iconom stavrofor pe preotul paroh, Constantin Nicolae și adresează credincioșilor prezenți un cuvânt de învățătură.

Arhidiacon **Vasile Neașu**
Secretar Eparhial





BISERCA ȘI SOCIETATEA

REFLECȚII ASUPRA SLUJIRII PREOTULUI DE ASISTENȚĂ SOCIALĂ ÎN SPITAL

Pornind de la dumnezeieștile cuvinte « Hristos doctorul sufletelor și al trupurilor », este lesne de înțeles că lucrarea preotului în spital este cuprinsă în câmpul vast de slujire deschis de Mântuitorul Iisus prin chemarea «Veniți după Mine» (Mat. IV,19). În mod particular, pentru slujitorul din spital, această invitație se întregeste în tabloul evanghelic al Înfricoșatei Judecăți care spune: «Întrucât ați slujit unuia din acești frați mai mici ai Mei», și-i enumera: însetați, bolnavi, flămânzi, izolați, dezbrăcați și întemnițați, «Mie mi-ați slujit».(Mt. XXV, 35-36).

Sunt multe alte referințe biblice care justifică prezența slujitorilor lângă cei în nevoie, însă, pentru a intra în miezul subiectului, cred că va fi mai ușor, dacă voi încerca să schițez o definiție a preotului de asistență socială. Este probabil diferită de cele pe care le-ați întâlnit până acum. În versiunea mea, el este persoana chemată către această misiune având o pregătire adecvată, hirotonit și dornic de a face prezentă lucrarea Mântuitorului Hristos în spital sau în alte locuri de suferință, unde pacientul se confruntă cu boala, familia cu îngrijorarea și personalul medical cu soluțiile pentru salvare. Vedeți, așadar, precum și eu am realizat la timpul potrivit, că, pe cât de diversificată și plină de responsabilități este pastorația într-o parohie, tot pe atât de grea este ea și în câmpul asistenței spirituale în spital. Ea implică persoana care suferă, pacientul, familia, doctorii și personalul medical, și însăși persoana preotului. Să le luăm pe rând.

Preotul și bolnavul

În spital omul merge să-și caute sănătatea și este instalat într-un pat dintr-o cameră anume, situație care-i limitează cumva libertatea și-l privează de confortul lui zilnic și familiar. Deci, acolo unde bolnavul merge, preotul, de cele mai multe ori, se duce nechemat ca să-l cerceteze pe suferind. Lui îi aparține inițiativa vizitei. Această vizită poate că nu este așteptată, dar este îndreptățită gândindu-ne că bolnavul nu poate fi privit doar prin prisma trupului său bolnav, uitând de sufletul lui care-i solitar cu trupul, știind bine că aceste două componente dispun de legi diferite în privința purtării de grijă. Este aici exemplul Vitezda ori cazul Gadara. Nici Hristos n-a fost așteptat la lacul Vitezda ori în ținutul Gadarenilor, dar prezența Sa a fost îndreptățită și benefică pentru suferinzii din acele locuri. Un lucru trebuie bine sesizat și anume că preotul ia inițiativa vizitei, dar el nu se impune. El se face prezent: „Iată stau la ușă și bat“ (Apoc. III, 20). Este ca și cum i-ar spune sunt aici, sunt pentru tine, îți pot fi cu ceva de folos ?

Ce situații implică întâlnirea cu bolnavul ? Un lucru foarte important este ascultarea la ce-ți comunică pacientul. A asculta este una, dar a asculta cu luare aminte la ce vrea să-ți împărtășească el, aceasta creează succesul vizitei. Un psiholog, vorbind despre acest subiect, zicea: „Ascultând opera auzi cuvintele, dar muzica o sesizezi?“.

Nu-i o parte ușoară, v-o mărturisesc din propria-mi experiență, dar este o foarte importantă parte spirituală ca și ascultarea spovedaniei.

Un alt lucru pe care preotul trebuie să-l observe este atitudinea pacientului și mediul lui înconjurător care-ți spune de multe ori în ce stare sufletească se găsește și-ți dă o idee despre felul cum i-ai putea oferi suportul necesar. Este perdeaua trasă și stă pe întuneric, este cu fața la perete, comunică cu ceilalți din salon, are flori pe noptieră ori scrisori de încurajare, fotografiile ale familiei, Biblia, Crucea, icoane, etc. Relația preot – bolnav, în spital, mai prezintă un aspect deosebit. Este apartenența religioasă a celor pe care-i întâlnește. Este de așteptat într-o țară ca România unde 87 % din cetățeni s-au declarat ortodocși, ca și în spitale să predominie pacienți de religie ortodoxă. În America, de exemplu, în spitale vom găsi catolici în proporție probabil de 40 % și protestanți cam la același procent, restul, de alte religii sau fără apartenență religioasă. În cazul acesta trebuie reflectat adânc asupra Pildei Samaritanului Milostiv, care a pus

în lucrare mila pentru cel în suferință, neîntrebând de ce lege este. De aceea se poate spune că, în spital, se poate practica cel mai înalt act de ecumenism. Un mare profesor de teologie definea preotul de asistență socială în spital: „practicantul ecumenismului zilelor noastre“. Trebuie să fie bine înțeles că în spital nu-i locul și nici momentul judecării omului după credință. În nici un caz nu-i locul pentru convertire. În spitalele țărilor unde democrația s-a instaurat, prozelitismul este interzis. Cei ce vin cu astfel de scopuri sunt escortați afară din spital și li se interzice vizita în viitor. Mai poți oare împovăra pe bietul om bolnav și cu criza de conștiință ori cu alternativa schimbării credinței?

Preotul și familia pacientului

Tot în misiunea preotului de spital, după pacient, stă și familia acestuia. Familia trece prin crize enorme mai cu seamă când și relațiile familiale sunt normale. Preotul este persoana care le va aminti de mila și ajutorul lui Dumnezeu ce nu va întârzia să vină la cei care își pun toată nădejdea în El. Gândiți-vă la situația când o familie este în sala de așteptare în timp ce bolnavul este în sala de operație.

Prezența preotului poate face atmosfera diferită având autoritatea de a fi mediatorul între personalul medical angajat în operație și familia care așteaptă îngrijorată. Sau închipuiți-vă o familie al cărei membru se luptă cu moartea și lângă ei este „Samarineanul Milostiv“ care-i mângâie cu privirea, îi îmbie probabil cu un pahar cu apă, căci în durerea lor au uitat de sete și de foame, ori pur și simplu într-o tăcere deplină șade cu ei la căpătâiul celui ce se stinge.

Preotul și personalul medical

Ca angajat al spitalului, preotul face parte din aparatul administrativ al acestui așezământ. El este colaboratorul tuturor, dar, mai mult decât atât, prin misiunea lui unică acolo, el este păstorul angajaților, chiar dacă, afară din spital, aparțin unor parohii anume. Ei aparțin preotului pentru momentele stresante și stările emotive, uneori copleșitoare, care le creează atmosfera din acel loc,

fenomene pe care preotul de asistență socială le înțelege mai bine decât preoții de parohii. De câte ori nu găsim în biroul preotului de spital medici și asistenți pentru destăinui, sfat și consolare. Preotul de spital este asociat cu celelalte cadre medicale în așa numitul Consiliu de Administrație. În toate legăturile sale și în deciziile ce se iau trebuie să fie avocatul adevărului, mai cu seamă când se nasc conflicte între bolnavi ori familie și personalul spitalului. El este pacificatorul. Pentru ca să devină păstorul personalului medical, trebuie creată o atmosferă de încredere. Și aceasta ia puțin timp.

Câteva reflecții asupra persoanei preotului de asistență socială

Am lăsat intenționat pentru acum considerațiile mele asupra personalității preotului de asistență socială deoarece știam că o parte din ele vor ieși în evidență din descrierea raportului său cu oamenii cu care vine în contact. Este de înțeles, și aceasta în primul rând, că misiunea lui necesită chemare, iar răspunsul trebuie să fie la înălțimea chemării. Numai așa va putea face față responsabilităților pastorale care în spital sunt de cele mai multe ori foarte depresive. Pentru ca răspunsul său să fie la înălțimea chemării, i se cere stăruință în rugăciune, posturi, meditații adânci și studiu neconținut. Acestea sunt uneltele principale de care are nevoie ca să escaladeze situațiile ce i-ar afecta succesul pastoral și chiar sănătatea. Mai trebuie să știe că este om și are și el, ca oricare altul, limitele lui. Se recomandă să se hrănească echilibrat și cu regularitate, să-și facă vreme de odihnă, și când este descumpănit să aibă curajul a cere sfatul altuia. Nu în zadar s-a făcut cândva afirmația: "Păstorul are grijă de toți, dar de el cine are grijă?". Să aibă neapărat un duhovnic, prieten, un spiritual, un mentor, cum vreți să-l numiți. Prin aceasta va reuși să transforme multe tentații dăunătoare în lucrări virtuozose.

Ispita de a crede că poate fixa lucrurile. Cu alte cuvinte că ar putea găsi soluții la toate grijile ce le au cei pe care-i sfătuiește. Sunt mulți alți factori care contribuie la tămăduirea rănilor omului iar preotul este numai instrumentul prin care operează Dumnezeu și numai cum crede El de cuviință. Nu putem avea răspuns la toate grijile ce ni le împărtășesc oamenii.

Neatenția la comunicarea gândurilor. Este imperios necesar preotului să-și îmbunătățească deprinderea de ascultare cu luare aminte la ce-i comunică

cel suferind. Ignorându-se acest aspect al lucrării pastorale, ai pierdut contactul cu păsurile pacientului și omiți să-i rezolvi o dilemă sau să-l despovărezi de un păcat pe care-l cară în suflet de ani de zile.

Ocolirea situațiilor critice. Aceasta se întâmplă din nedorința de a intra în miezul problemei fie din comoditate, fie din frică. De asemenea se întâmplă din frica de a nu fi capabil să-i oferi suportul moral și spiritual cuvenit celui ce-ți destăinuie durerea.

Acceptat sau refuzat. Aceasta este o altă situație penibilă pe care preotul uneori, și-o creează el însuși. Dacă se întâmplă ca unui pacient să nu-i surdă vizita, deci să i se pară preotului că nu-i binevenit, atunci încep diferite judecăți și procese de conștiință, că nu-i bun, că n-are tact pastoral etc. Îmi aduc aminte de un citat: „Lucrurile nu-s chiar așa de rele cum le face de fapt mintea noastră coruptă și plină de prejudecăți“. Rețin o altă zicere citită recent a părintelui Arsenie Boca: “În mintea strâmbă și lucrul drept îi strâmb”. Se uită mereu că nu mergem la bolnavi să le arătăm cât de buni tehnicieni suntem, ci de a mângâia cu prezența pe cei în suferință. Se întâmplă, de multe ori, din partea preotului, să ofere ceea ce i-ar plăcea lui să audă, nu ceea ce, de fapt, bolnavul sau familia ar avea nevoie. E bine să ne amintim mereu că Hristos S-a dovedit a fi bun în fața oamenilor pentru că le-a simțit durerile și i-a mângâiat. A suferit cu ei. Aceasta este adevărata practică pe care trebuie să ne-o însușim.

Pe cât de adâncă și nu ușor de pătruns este ființa umană cu care preotul trebuie să lucreze, tot așa de imens și ineputabil este și subiectul pe care-l avem în față.

Așadar, slujba de preot este o misiune sfântă, un apostolat în slujba unor oameni care nu-i aparțin decât temporar. Este o chemare specială de a-i servi în spital, un loc diferit decât cel din parohie.

Este un apostolat pentru cei cu traume fizice și psihice, care sunt bolnavi; traumatizații psihic și sufletește, care sunt membrii familiei; precum și pentru doctori și tot personalul medical, care nu este mai puțin scutit de astfel de stări critice.

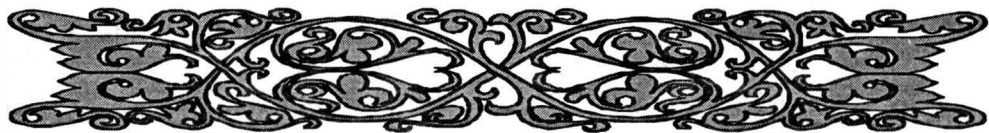
Locul acesta este un loc de studiu al psihologiei omului și de punere în acțiune a lucrării pastoral-duhovnicești prin ascultarea durerilor oamenilor și oferirea suportului moral și spiritual adecvat. Este un câmp de promovare a ecumenismului. Față de toate aceste cerințe, slujirea aproapelui tău, aflat la grea încercare, este un prilej de depășire de tine prin rugăciune, studiu, meditație, răbdare și practică. Să nu uităm nicicând că Hristos care ne-a chemat la slujire

ne cere să sporim talentul încredințat, dar în același timp poartă împreună cu noi greutatea sarcinii și nu ne scutește de bucuriile sufletești întrucât slujind unora din acești mai mici ai Lui, Lui am slujit.

Mai este ceva, „Cele ce nu sunt cu puțință la oameni, sunt cu puțință la Dumnezeu“.

CONSILIER SOCIAL,
PR. DUMITRU LAZĂR





IN MEMORIAM

PREOT DUMITRESCU GHEORGHE 1919-2001

În zorii zilei de vineri, 6 iulie 2001, s-a stins din viață, în vârstă de 82 de ani, Preotul pensionar Gheorghe Dumitrescu, fost la parohiile Plosca, Catedrala Alexandria și, în ultimii ani de activitate, la parohia Sf. Apostoli - Alexandria, lăsând în familia sa și între enoriași un sentiment de jale și durere. A fost o fire activă și întreprinzătoare, cu un suflet cald, sincer și prietenos, săritor cu fapta și cu cuvântul la nevoia aproapelui, regretatul preot, a știut să-și gospodărească fericit nu numai casa sa, dar și enoria pe care a păstorit-o.

S-a născut în anul 1919 în comuna Merișani, județul Argeș, dintr-o familie de buni creștini, studiile primare făcându-le în comuna natală, iar Seminarul Teologic la Curtea de Argeș. A studiat apoi la Facultatea de Teologie din Iași și Cernăuți unde distinșii săi dascăli i-au insuflat dragostea pentru Biserică, preoție și patrie. A mai studiat 2 ani la Conservatorul din Iași.

În biserica sa a fost foarte apreciat și iubit de credincioși, slujind cu multă căldură fiind și un bun predicator. Ca pensionar și-a trăit ultimii ani lângă soția sa și cele două fee, cărora le-a dat o educație deosebită.

Ceremonia înmormântării a avut loc în ziua de duminică, 8 iulie 2001 în biserica Sfântul Alexandru, Catedrala Episcopală, unde regretatul preot a slujit mulți ani. Slujba înmormântării a fost oficiată de un mare sobor de preoți având în frunte pe P.C. Consilieri Preot Coman Ilie și Preot Popa Gheorghe, delegați ai Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction. Preotul Popa Mihai, fost coleg la aceeași biserică - Sfinții Apostoli Alexandria - cu decedatul, a vorbit în numele său, al Consiliului Parohial și al enoriașilor, scoțând în evidență meritele deosebite ale răposatului. P.C. consilier Coman Ilie vorbind în numele său, ca unul care l-a cunoscut îndeaproape, al soborului de preoți și al Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, a reliefat meritele deosebite

pe care le-a avut regretatul preot Dumitrescu Gheorghe, care, „cu timp și fără timp“, a fost în slujba Bisericii și a enoriașilor săi, arătându-și darurile cu care a fost înzestrat de Dumnezeu, de bun slujitor și predicator, cunoscător al Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții.

După ce transmite condoleanțe familiei îndurerate din partea Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction, a soborului de preoți, a enoriașilor prezenți, roagă pe Bunul Dumnezeu să-l răsplătească odihnindu-l în pace cu aleșii Săi. Veșnică să-i fie amintirea și Dumnezeu să-l ierte!

A urmat sărutarea și ocolirea bisericii, după care decedatul a fost condus de cei prezenți la locul de veci, în cimitirul Sfântul Alexandru.

P.C. Consilier administrativ: **Coman Ilie**



Tiparul a fost executat' la
S.C. TIPOALEX S.A.
Alexandria, str. Ion Creangă, nr.53
sub comanda nr. 7170

