

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XVI, NR. 1, IANUARIE-MARTIE 2020, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în 1929
de Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL XVI, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2020
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

Membri: Pr. prof. dr. Ioan MOLDOVEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae” din Iași; Pr. conf. dr. Daniel BUDA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Arhim. prof. dr. Teofil TIA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Conf. dr. Constantin-Iulian DAMIAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. conf. dr. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. conf. dr. Adrian IVAN, Craiova; Pr. conf. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicușor BELDIMAN

Redactori: Pr. conf. dr. Marian VILD (coordonator), Pr. lect. dr. Cătălin VATAMANU, Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Pr. lect. dr. Liviu VIDICAN-MANCI, Lect. dr. Ștefan IONESCU-BERECHET, Pr. asist. dr. Valentin ILIE (secretar de redacție), Diac. conf. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactor)

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog), Pr. asist. dr. Cosmin PRICOP

Traducere în lb. engleză: Asist. dr. Maria BÂNCILĂ (filolog)

Traducere în lb. franceză: Asist. Măriuca ALEXANDRESCU (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărilor Bisericești

Director: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal coordonator

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România
Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

Adresă poștală: Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str. Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162
e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.

C

U P R I N S

Prolog 5

Studii

✓ Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA
Euharistia în pandemie – Influențele răului și lupta spirituală 9

✓ Conf. Dr. Adrian LEMENI
Vremea pandemiei convertită într-o viață trăită în duh de pocăință și de smerenie 23

✓ Diac. Asist. Dr. Eugen MAFTEI
Τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ. O cercetare asupra relației Sfântului Duh cu Fiul în opera Sfântului Atanasie cel Mare 41

✓ Dr. Ciprian Costin APINTILIESEI
Sofia divină și Sufletul lumii în metafizica lui Vladimir Soloviov 75

✓ Pr. Dr. Traian NOJEA
Eclesiologia ortodoxă în raport cu eclesiologia celorlalte confesiuni creștine. Câteva considerații interconfesionale, în viziunea Pr. Ion Bria 93

Din Sfinții Părinți

✓ SF. IOAN GURĂ DE AUR
Omilia a III-a la Epistola întâi către Tesaloniceni a Sfântului Ioan Gură de Aur (Introd., trad. și note de Drd. Isabela GRIGORAȘ) 111

Recenzii

Alexander SCHEMANN, *The Liturgy of Death, Four Previously Unpublished Talks*, St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York, 2016, 234 pp. (Pr. Asist. Dr. Alexandru Atanase BARNA) 127

Vasile TONOIU, <i>Căutare și naștere spirituală</i> , Ed. Academiei Române, București, 2017, 359 pp. (Prof. Dr. Savu TOTU)	133
Arhid. Constantin HURJUI, <i>Protopsalți, psalți și dirijori de cor la Catedrala Patriarhală: 1820-2020</i> , Ed. Basilica, București, 2020, 556 pp. (Andrei BUTU)	137

E

O

L

O

G

I

C

E

P ROLOG

Studiile cuprinse în primul fascicol al revistei *Studii Teologice* pe anul 2020 sunt dedicate, pe de o parte, unui răspuns teologic în fața provocărilor generate de pandemia Covid19, iar pe de altă parte, aprofundării unor aspecte importante ale credinței și teologiei ortodoxe. Se cuvenea, fără îndoială, ca revista noastră (singura publicație centrală a Facultăților de Teologie Ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române) să găzduiască în paginile ei reacții și reflecții teologice pe marginea crizei legate de pandemia instaurată în primele luni ale acestui an. Ancorată în realitatea istorică, teologia autentică are misiunea de a amenda permanent orice derapaj care conduce societatea către o viziune îngustă asupra existenței umane și de a călăuzi umanitatea spre destinul ei veșnic. Unul dintre capitolele de bază ale credinței creștine este, cu siguranță, credința în Dumnezeu Creatorul, dar și Proniatorul lumii. De fapt, primul pas pe care creștinul îl face spre aprofundarea adevăratei credințe este încrederea în Dumnezeu, verificată mai cu seamă în vremuri grele. În acest sens, pandemia actuală și restricțiile legate de ea (care sunt fără precedent în istoria umanității, având în vedere extensiunea ei globală) se constituie într-un veritabil examen al profunzimii credinței și al modului în care societățile tradițional creștine păstrează curat tezaurul credinței. În astfel de vremuri, Biserica este chemată să-și manifeste vocația sa profetică în dubla ei perspectivă: aceea de a sancționa păcatul și, în același timp, de a chema la pocăință, aducând mângâiere celor aflați în suferință și încredințând pe toți de faptul că Dumnezeu este Suveranul istoriei.

Astfel, primul studiu alcătuit de părintele profesor Cristinel Ioja, intitulat: *Euharistia în pandemie. Influențele răului și lupta spirituală*, abordează sistematic provocările legate de igiena actului împărtășirii, din perspectiva naturii Euharistiei. Părintele profesor precizează că în istoria Bisericii au existat moduri diferite pentru administrarea Euharistiei, dar acestea nu au fost nicidecum dogme, ci practici liturgice generate de contexte istorice diferite. A considera că împărtășirea cu Sfintele Taine ar putea fi un mediu de transmitere a unor boli înseamnă a nu înțelege natura Euharistiei. Prin lucrarea lui Dumnezeu în Taina Euharistiei primim, sub forma celor omenești și limitate, cele dumnezeiești și veșnice.

Sub titlul *Vremea pandemiei convertită într-o viață trăită în duh de pocăință și de smerenie*, domnul profesor Adrian Lemeni analizează întreaga situație creată de pandemie și de restricțiile legate de aceasta, dintr-o perspectivă teologică. Criza pe care o experimentează întreaga umanitate ar trebui să provoace o auto-judecată a propriei noastre așezări întru Adevăr. Tendința de a identifica în mod exclusiv cauzele suferinței doar în exterior și omiterea întoarcerii spre cele dinlăuntru sunt sancționate de domnul profesor Lemeni, care îndeamnă, pe baza tradiției patristice, la convertirea situației actuale într-o oportunitate pentru intensificarea vieții duhovnicești.

Următorul material din acest fascicol al revistei propune cititorilor un studiu alcătuit de părintele diac. asist. dr. Eugen Maftעי cu titlul „Τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ. O cercetare asupra relației Sfântului Duh cu Fiul, în opera Sfântului Athanasie cel Mare”. Învățătura creștină despre Sf. Treime este fundamentală, de aceea autorul investighează modul în care Sf. Athanasie teologhisește pe marginea dumnezeirii Duhului Sfânt și a relației Acestuia cu Fiul, în special în *Epistolele către Serapion*. Aceste scrieri sunt adresate unui episcop de Thmuis, care se confrunta cu opoziția unor neoarieni pnevmatomahi. Expresiile athanasiene cu privire la Persoana Sfântului Duh, în relație cu Persoana Fiului, precum „chipul Fiului”, „propriu Fiului”, „trimis de Fiul”, „prin Fiul, în Duhul”, sunt analizate, în vederea sistematizării învățăturii trinitare a Sf. Athanasie cel Mare.

Influența lui Vladimir Soloviov asupra teologiei ruse din diaspora este analizată de dr. Ciprian Costin Apintiliese, în studiul: „*Sofia divină și suflul lumii* în metafizica lui Vladimir Soloviov”. Un moment important în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea îl constituie, fără îndoială, contribuția teologilor ruși refugiați din calea bolșevismului și stabiliți la Paris. Aportul acestora la mai buna înțelegere a teologiei ortodoxe în Apus este astăzi unul quasi-recunoscut. Cu toate acestea, învățătura despre Sofia (Înțelepciunea) Divină a teologului Serghei Bulgakov a creat o oarecare confuzie. Cercetarea scoate în evidență influența lui Soloviov asupra gândirii lui Bulgakov și faptul că acesta din urmă a încercat să armonizeze tezele sale sofologice cu teologia ortodoxă, deși rezultatul nu a fost cel scontat.

Secțiunea „Studii” se încheie cu cercetarea părintelui dr. Traian Nojea, care evaluează contribuția părintelui profesor Ion Bria (1929-2002) la înțelegerea ecleziologiei ortodoxe în raport cu cea a celorlalte confesiuni creștine. Părintele Bria a activat o vreme îndelungată (1973-1994) în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor de la Geneva și, în această calitate, a cunoscut îndeaproape teologia apuseană. Fără să se raporteze în exclusivitate critic, părintele Bria aduce în scrierile sale un plus de înțelegere asupra valorilor teologiei ortodoxe și a rolului acestora în dialogul interconfesional.

Omilia a III-a a Sf. Ioan Gură de Aur la Epistola I către Tesaloniceni a Sf. Ap. Pavel cunoaște o nouă traducere în limba română, realizată de drd. Isabela Grigoraș, pe care o publicăm la rubrica „Din Sfinții Părinți ai Bisericii”. Traducerea este însoțită de o introducere și de numeroase note de subsol, constituindu-se, astfel, într-un real instrument pentru înțelegerea contextului istoric și bisericesc în care marele exeget a rostit omiliile sale la această epistolă, dar și pentru sesizarea polisemantismului termenilor grecești din textul original.

Rubrica „Recenzii” din acest fascicol cuprinde trei materiale, care semnaleză și analizează succint trei apariții editoriale. Prima îi aparține părintelui asist. dr. Alexandru Atanase Barna, care semnaleză apariția unui volum inedit, intitulat: *The Liturgy of Death: Four Previously and Published Talks*, publicat de St. Vladimir's Seminary Press, New York, în 2016. Editorii au adunat în acest volum patru prelegeri ale părintelui Alexander Schmemmann ținute la Seminarul Teologic Ortodox „Sfântul Vladimir” de lângă New York în vara anului 1979, când părintele era decanul acestei instituții. Cele patru prelegeri sunt inedite și au fost recuperate după unele notițe de curs și înregistrări audio care au fost recent descoperite. Tematica acestor prelegeri se axează pe sensul morții și al ritualului de înhumare, plecând de la textele slujbei ortodoxe de înmormântare.

A doua recenzie îi aparține domnului prof. dr. Savu Totu, care prezintă volumul intitulat: *Căutare și naștere spirituală*, apărut la Editura Academiei Române, București, în 2017, și care este semnat de prof. dr. Vasile Tonoiu. Construit ca un dialog între un psihiatru și un preot ortodox, volumul abordează teme importante pentru psihiatria modernă, ale cărei concepții și metode sunt puse în relație cu gândirea Sfinților Părinți. Autorul dovedește o cunoaștere profundă a teologiei patristice, de unde culege răspunsuri și soluții pentru problemele omului modern. Volumul este provocator, întrucât îndeamnă nu numai la reflecție, ci și la o reevaluare a sensului existenței umane în lumina revelației, așa cum a fost ea deslușită și trăită de Sfinții Părinți ai Bisericii.

Ultima recenzie semnaleză apariția, în acest an, la editura Basilica din cadrul Patriarhiei Române, a volumului intitulat: *Protopsalți, psalți și dirijori de cor la Catedrala Patriarhală*, al cărei autor este arhid. Constantin Hurjui. Semnatarul recenziei, drd. Andrei Butu, precizează că volumul are la bază lucrarea de disertație pe care autorul a alcătuit-o la finalul programului masteral „Pastorație și Viață Liturgică”, din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București, sub coordonarea părintelui conf. dr. Stelian Ionașcu. Lucrarea a apărut în condiții grafice excelente și cuprinde fotografiile din documente-manuscris, note explicative și bibliografie consistentă, oferind astfel o analiză detaliată și

documentată cu privire la dezvoltarea cântării bisericești, de la reforma hrisantică, până astăzi.

Mulțumim cititorilor și contribuitorilor revistei *Studii Teologice* și sperăm ca studiile publicate în acest fascicol să aducă un plus în procesul de înțelegere și asumare a credinței „dată sfinților o dată pentru totdeauna” (*Iuda* v. 3). În încheiere, reînnoim invitația adresată profesorilor de teologie din Facultățile Ortodoxe de profil din țară de a ne trimite rezultatele reflecțiilor și cercetărilor domniilor lor, spre a fi popularizate prin intermediul revistei noastre.

REDAȚIA

E
O
L
O
G
I
C
E

S TUDII

Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA

Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Arad

EUHARISTIA ÎN PANDEMIE – INFLUENȚELE RĂULUI ȘI LUPTA SPIRITUALĂ

Keywords: *Eucharist, pandemic, Logos-Christ, corruptible, aseptic, autonomy, nature-grace, created-uncreated.*

Abstract

The misunderstanding of the Eucharist and the spiritual struggle around it in a secularized world, are generated by a distorted understanding of the relationship between nature-grace, created-uncreated, Logos-creation and implicitly the distinction between mortal and immortal food. The separation between nature-grace, and created-uncreated has as foundation the perspective of the matter and the world autonomy, a distortion of the relationship Logos-creation. Hence, an autonomous thought about the Eucharist. The author answers questions such as: Is the Eucharist corruptible? Is the Eucharist aseptic? Is the Eucharist like the mortal food in the world? He responds to all from the perspective of the relationship nature-grace-person, Logos-creation, of the mode of hypostatic union and the created-uncreated relationship.

Premise

De la început precizez că pandemia nu este produsul unor teorii ale conspirației, deși au existat tendințe de a o specula ideologic. Epidemii au fost și vor mai fi, iar asemănarea cu martirii primelor veacuri, din pricina interdicțiilor vremelnice de a fi împărtășit poporul lui Dumnezeu, nu este pe deplin justificată și comportă nuanțări teologice, contextuale. Pe de altă parte afirm necesitatea de a privi iconomic modurile împărtășirii, dar întotdeauna prin coresponsabilitatea sinodală, fapt ce reprezintă imaginea unei ortodoxii vii și responsabile pentru viața omului în urcușul ei duhovnicesc-eclesial.

Problema posibilității contaminării oamenilor prin Euharistie necesită o discuție asupra naturii Euharistiei și a mărturiilor Tradiției, în timp ce discuția privind modurile împărtășirii se poate realiza prin recursul la Tradiția Bisericii, care descoperă o diversitate de practici.

Dincolo de diversitatea modurilor împărtășirii în Tradiția răsăriteană, în tumultoasa istorie a creștinismului, punctul central care trebuie clarificat în contextul pandemiei, într-o lume secularizată și autonomă față de Dumnezeu, consider însă că se referă la natura Euharistiei. Aceasta este o problemă dogmatică deosebit de relevantă pentru viața, credința și experiența Bisericii în istorie. Neînțelegerea Euharistiei și lupta spirituală din jurul ei sunt generate de subminarea înțelegerii raportului dintre natură-har, creat-necreat, Logos-creație și implicit a distincției dintre hrana muritoare și hrana nemuritoare.

Modurile împărtășirii nu sunt dogme

Euharistia este Taina prin care Duhul realizează unitatea Bisericii în jurul Aceluiași Hristos. Totuși, epidemiologii au decis că *lingurița este sursă de contaminare*, deși face parte din practica Bisericii de aproape nouă secole¹. Această decizie luată în context pandemic – rostogolită apoi în mediile sociale, internet și televiziune – a generat o diversitate de moduri ale împărtășirii, care au fost asumate în ortodoxie sub presiunea medicală a momentului. S-a trecut de la lipsa împărtășirii credincioșilor la împărtășirea cu mai multe lingurițe sfințite; de la împărtășirea cu mâna care înmoaie Trupul în Sânge, până la împărtășirea cu aceeași linguriță dezinfectată după fiecare credincios; de la împărtășirea prin *turnare*, la împărtășirea cu o linguriță adusă de acasă. De asemenea, au fost voci care au pledat pentru împărtășirea credincioșilor în mână, o reîntoarcere la o practică veche a Bisericii². În acest context presant, Patriarhul Daniel a arătat că „această practică nu poate fi

¹ PATRIARHUL DANIEL, „Scrisoare către membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române”, nr. 4618 din 11 mai 2020. Despre Euharistie în pandemie a se vedea Jean-Claude LARCHET, *Petite théologie pour les temps de pandémie*, Éditions des Syrtes, 2020.

² Canonul 101 Quinisext: „ținându-și mâinile în formă de cruce, să se apropie astfel și să primească comuniunea harului. Căci pe cei care, în afară de mâna lor, pregătesc pentru primirea dumnezeiescului dar anumite vase de aur sau din alt material, pentru ca prin acestea să se învrednicească de preacurata comuniune, nu îi acceptăm în niciun chip, fiindcă preferă materia cea neînsuflețită și inferioară mai mult decât chipul lui Dumnezeu” (*Canoanele Bisericii Ortodoxe I*, introducere, note și traducere de Răzvan Perșa, Ed. Basilica, București, 2018, p. 331). Despre interpretarea acestui canon în perspectivă dogmatică a se vedea Pr. Conf. Dr. Sorin ȘELARU, „Dumnezeiasca Euharistie în vremuri de criză. Scurt comentariu teologic al canonului 101 Quinisext”, în: *Anuarul Facultății de Teologie „Justinian Patriarhul”*, an XX (2020), București, pp. 203-222. Despre utilizarea linguriței în cult a se vedea Robert F. TAFT sj, “Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, L (1996), pp. 209-238.

schimbată nici în timp de pandemie, chiar dacă medicii epidemiologi cer această schimbare ca o condiție pentru a permite participarea și împărtășirea credincioșilor mireni la Sfânta Liturghie³. Fără a lua hotărâri de unul singur, împotriva autorităților statului, Patriarhul Daniel consideră că este necesar să se facă apel la coresponsabilitate sinodală și chiar panortodoxă.

Această imagine a modului divers în care creștinii au fost împărtășii arată lipsa coresponsabilității și a unității Ortodoxiei, nu doar la nivelul Bisericilor autocefale, ci uneori și la nivelul fiecărei eparhii. Aceasta descoperă criza dialogului în interiorul Ortodoxiei pentru o anumită perioadă și dificultatea consensului panortodox, care, în cele din urmă, a fost exprimat: *Toate Bisericile Ortodoxe autocefale rămân fidele tradiției liturgice ortodoxe de împărtășire a credincioșilor dintr-un singur Potir sfințit și cu o singură linguriță sfințită*⁴.

Lingurița nu este dogmă și nu a fost singura modalitate în care creștinii s-au împărtășit în istoria tumultoasă a creștinismului. Nu există însă numai problema linguriței – o problemă care poate fi soluționată la nivel sinodal –, ci uneori se remarcă lipsa de coerență a Bisericii sub presiunile istoriei. În loc ca Biserica să pună istoria sub presiunea eshatologicului, cade în capcanele istoriei. Trebuie totuși să facem distincție între Împărtășanie, care nu este contaminată și nu contaminează, și modurile împărtășirii, care pot crea pentru cei necredincioși și slabi suspiciunea contaminării, de la procovăț până la orice contact cu obiectele pe care le-a atins altcineva înainte (deși virusul se transmite preponderent prin aer). Fără a intra în nuanțările studiilor medicale de specialitate, ne referim strict la contextul material, posibil contaminat din jurul potirului.

Prin urmare: a) împărtășirea credincioșilor cu lingurița nu este o dogmă, ci o modalitate care poate fi schimbată printr-o decizie sinodală, deși nu este de dorit; b) Biserica poate asuma tot printr-o decizie sinodală și alte modalități de împărtășire a credincioșilor, însă în consens cu Tradiția liturgică și spirituală a ei și nu sub presiunea ideologiilor actuale generate de oameni care nu cunosc Taina lui Hristos în Taina Euharistiei.

O distincție dogmatică importantă

Problema Euharistiei în pandemie nu a vizat doar modul împărtășirii credincioșilor, actul liturgic al împărtășirii, ci însăși natura ei. Este Euharistia aseptică? S-a problematizat asupra mediului aseptice al Euharistiei. Discutarea

³ PATRIARHUL DANIEL, „Scrisoare către membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române”, nr. 4618 din 11 mai 2020.

⁴ <https://basilica.ro/toate-bisericile-ortodoxe-autocefale-raman-fidele-traditiei-liturgice-ortodoxe-de-impartasire-a-credinciosilor/>.

Euharistiei ca mediu aseptice ridică de fapt nu doar o problemă contextual-medicală, ci o problemă dogmatică. Trecerea de la îndoiala asupra contextului aseptice al modului de împărțire la îndoiala asupra caracterului aseptice al naturii Euharistiei reprezintă o provocare dogmatică.

Euharistia nu este doar „medicamentul nemuririi”, ci și mediu aseptice, curățitor și vindecător. Prin ea ne împărțim cu Trupul și Sângele lui Hristos de după Înviere și Înălțare, deplin pnevmatizate și prin acestea ni se transmite lucrarea personal-energetică a Duhului lui Hristos. Prin urmare, Euharistia este vindecătoare a omului atât pentru istorie, cât mai ales pentru veșnicie: „Și să-mi fie mie împărțania aceasta spre bucurie, spre sănătate și spre veselie. Iar la a doua și înfricoșătoarea Ta venire...”⁵. Observăm că este cuprinsă în aceeași taină vindecătoare a Euharistiei atât istoria cât și eshatologia.

Dacă spațiul în care se administrează Euharistia poate să nu fie un mediu aseptice, ceea ce este în potir și se împărțese prin linguriță este vindecător – „spre însănătoșirea smeritului meu suflet și trup”⁶ – și nu transmitor de boli. De fapt, tocmai în acest punct Euharistia se deosebește de orice mâncare și băutură ale omului, o taină hristologică în care, *sub forma* celor omeneste și limitate, ne sunt împărțite cele dumnezeiești și veșnice. Și această putere și lucrare a lui Hristos în Euharistie asupra omului nu reprezintă doar rodul credinței acestuia, ci al sinergiei centrate în criteriile duhovnicești ale raportului dintre natură-har, văzut-nevăzut – „cu focul mă împărțesc... mă răcoresc nears ca rugul de demult, care, aprins fiind, nu se mistuia”⁷.

Este Euharistia coruptibilă?

Dacă în cazul linguriței și al potirului ca obiecte de cult putem vorbi despre un anumit simbolism, în ceea ce privește Euharistia, adică prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos, aceasta nu este simbolică, ci reală și incoruptibilă. Teza coruptibilității Trupului euharistic al lui Hristos – susținută de Miron Sikyditis și Ioan Kastamonitis în sec. al XII-lea, urmați de Neofit Kavsohalivitul în sec. al XVIII-lea – nu doar că nu a fost acceptată de Biserică, ci a fost considerată ca erezie, întrucât contrazice învățătura Părinților despre natura *înviată și incoruptibilă* a Trupului euharistic al lui Hristos prezent în cea mai mică părticică, precum și caracterul spiritual al Euharistiei. Adepții coruptibilității Trupului euharistic al lui Hristos aduceau ca argument în favoarea tezei lor faptul că sfărâmarea/ruperea Trupului pe

⁵ Rugăciunile de mulțumire după Dumnezeiasca Împărțire, Rugăciunea a IV-a a Sfântului Chiril al Alexandriei.

⁶ Rugăciunile înainte de Dumnezeiasca Împărțire, Rugăciunea a II-a a Sf. Ioan Gură de Aur.

⁷ Rugăciunile înainte de Dumnezeiasca Împărțire, Rugăciunea a VII-a a Sf. Simeon Noul Teolog.

sfântul disc înseamnă o stricăciune obiectivă, neputând fi un corp incoruptibil. Doar în momentul împărtășirii devine un corp incoruptibil. Dificultatea explicării trecerii de la forma coruptibilă la cea incoruptibilă a implicat teoria scolastică a transsubstanțierii, a distincției aristotelice dintre substanță și accidenți, teorie care ține împreună, în simultaneitate, coruptibilul (accidenții) și incoruptibilul (substanța). Atanasie din Paros combate teza coruptibilității Trupului euharistic al lui Hristos în *Dogmatica* sa⁸.

Practic, nu ne împărtășim cu ceva sau cineva simbolic sau coruptibil – teoriile occidentale abundă de aceste încercări de a explica prezența simbolică, separată, nu reală a lui Hristos în Euharistie – ci real, incoruptibil, tradiția dogmatică răsăriteană despre prezența reală a lui Dumnezeu în materie, fără separație sau confuzie, fiind fundamentată revelațional. O prezență ipostatică în energii de care noi ne împărtășim real și energetic-personal cu Hristos în Euharistie, însă în condițiile istoriei, care țin de Logosul întrupat, adică *sub forma* pâinii și a vinului. La ce se referă *sub forma*? Sf. Vasile cel Mare arată în anaforaua Liturghiei că Logosul-Hristos S-a făcut de o formă cu trupul smereniei noastre pentru ca noi să ne facem de o formă cu chipul slavei Lui.

Trupul și Sângele lui Hristos sunt de viață făcătoare, nu în sens de simbol, că doar simbolizează ca separație sau doar în sens spiritual, ci în sens sfînșitor, material, cosmic, creat. Se întâmplă aceasta pentru că pâinea și vinul se „absorb” în Hristos, așa încât nu mai există ca o realitate care se interpune între Hristos și credincioși, devenind „simple chipuri” ale pâinii și vinului *fără consistență de sine stătătoare în ele însele*. Practic, darul natural de pâine și vin este „absorbit” și asimilat în Hristos – după modelul îndumnezeirii trupului natural al Domnului prin înviere – fiind depășit, nelăsând prin unire nimic (adică ceva obiectual-natural) între Hristos și credincioși. Prefacerea rațiunii ontologice a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos nu înseamnă desființarea realității lor sesizabile⁹.

Dumitru Stăniloae explică: „...prin chipul pâinii și vinului putem mânca însuși trupul Lui și putem bea însuși sângele Lui, întrucât chipurile pâinii și vinului sunt deplin înrădăcinate, cu rațiunile lor, în trupul și sângele Lui, adică în rațiunea trupului și sângelui Lui și transfigurate prin aceasta și prefăcute în trupul și sângele Lui, dincolo de chipurile lor [...], Trupul și sângele lui Hristos nu sunt numai spiritual transparente prin chipurile pâinii și vinu-

⁸ *Epitomē eite Syllogē tōn theiōn dogmatōn*, Leipzig, 1806, pp. 369-373. Despre această controversă în jurul coruptibilității Euharistiei a se vedea Ioan I. ICA Jr., *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă. Mărturiile Tradiției*, Deisis, Sibiu, 2006.

⁹ Dumitru STĂNILOAE, „Creația ca dar și Tainele Bisericii”, în: *Ortodoxia*, an 27 (1976), nr. 1, pp. 16, 23.

lui, ci și simțite¹⁰. Sub forma pâinii și a vinului, în context cosmic, este însăși Dumnezeirea infinită pusă la dispoziția noastră¹¹, fără separație și confuzie.

Euharistia este pârga pâinii viitoare, *antitip* al celor viitoare, pentru că în istorie participăm prin ea la Dumnezeirea lui Hristos, unindu-ne cu El, pentru ca în veacul viitor *forma* acestei uniri să fie spirituală prin vedere-contemplație¹². De fapt, și în Liturghie suntem chemați să vedem duhovnicește: Duhul se pogoară nu numai peste Daruri, ci și peste noi tocmai pentru a vedea cele de dincolo de vederea naturală, adică faptul că sub forma, sub chipurile pâinii și vinului este însuși Trupul și Sângele lui Hristos Cel înviat și înălțat. Acesta stă la baza noii creații.

Teologia Logosului și Euharistia

În Euharistie întâlnim o afirmare a hristologiei: Trupul și Sângele lui Hristos Cel înviat se împărtășesc sub *forma* pâinii și a vinului în cosmos și prin cosmos.

Unirea ipostatică și Euharistia

Euharistia trebuie înțeleasă din perspectiva constituției Logosului întrupat. Sf. Ioan Damaschin precizează că în Euharistie pâinea și vinul sunt în chip real trupul unit cu Dumnezeirea, sunt Trupul luat din Fecioara Maria. El precizează cât este cu putință taina, chipul în care se face prefacerea prin Duhul Sfânt. Astfel, ni se oferă o perspectivă asupra modului Tainei și a naturii Euharistiei, deși există o „limită” a înțelegerii modului cum se prefac: după cum Domnul Și-a făcut prin Duhul Său și în El însuși Trup din sfânta Născătoare de Dumnezeu, la fel, prin Duhul, pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele Domnului. Această prefacere nu înseamnă că pâinea și vinul sunt „tipul Trupului și Sângelui lui Hristos”, ci „însuși Trupul îndumnezeit al Domnului”¹³. Pentru a înțelege natura Euharistiei trebuie să înțelegem unirea ipostatică și comunicarea însușirilor în Persoana lui Hristos. Sf. Nicolae Cabasila scrie că Hristos a luat tot ce-i omenesc ca să se unească și să *pătrundă* în noi prin toate pe de o parte, iar în același timp să ne *desfacă* în El însuși, legând pe toate ale Sale cu toate ale noastre. Plecând de la acestea, Cabasila arată că El se împărtășește de ale noastre pogorându-Se la ele și concreșcând cu ele, ni Se comunică prin ele, Se comunică pe Sine însuși prin

¹⁰ Dumitru STĂNILAOE, „Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie”, în: *Ortodoxia*, 31 (1979), nr. 2, p. 505

¹¹ D. STĂNILAOE, „Taina Euharistiei...”, p. 507.

¹² SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993³, p. 169.

¹³ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 166.

cele pe care le-a asumat de la noi¹⁴. Prin urmare, natura Euharistiei se referă la modul unirii și constituției lui Hristos, la modul subzistenței umanității în Ipostasul Logosului și a transparenței reale și prezenței depline a Dumnezeirii în umanitatea enipostaziată în Ipostasul veșnic al Logosului.

Taina viețuirii creștine ca prelungire a Tainei lui Hristos în istorie constă tocmai în această unitate fără confuzie, lipsită de orice separație dintre creat și necreat, o pătrundere și imprimare a creatului de către necreat și o transfigurare interioară a creatului de către necreat. Taina Euharistiei nu face excepție de la această realitate paradoxală, fiind o afirmare a dogmei hristologice revelate în Taina lui Hristos până la sfârșitul veacurilor. Dacă Hristos Își arată Dumnezeirea Sa *sub forma* Trupului – modelul de pe Tabor rămâne elocvent –, Euharistia perpetuează această prezență a Logosului întrupat prin împărțirea *sub forma* pâinii și a vinului cu Trupul și Sângele lui Hristos.

Euharistia și raportul natură-har

Problema Euharistiei nu se pune doar într-o lume aflată în pandemie, ci și într-o lume secularizată, unde Euharistia este privită fie magic, fie într-o lipsă de prezență reală, personală a lui Hristos și a energiilor Lui dumnezeiești. Ea este considerată doar dintr-o perspectivă imanentă ca „materie”, iar orice materie devine în context pandemic posibilă sursă de infectare. Teama de infectare a copleșit credința în puterea și prezența reală a lui Hristos și în lucrarea energetică a Duhului în Euharistie.

Separația dintre natural-supranatural, imanent-transcendent, natură-har, specifică lumii moderne și postmoderne (ca o consecință a structurilor specifice gândirii scolastice), lipsește omul și cosmosul de orice prezență transcendentă în aceștia, de orice penetrare și structurare a creatului de necreat. Pe de o parte, nu putem vorbi în Euharistie de *o materie separată de har*, iar pe de altă parte de *un trup separat de rațiunea spirituală a persoanei*¹⁵.

Euharistia și raportul Logos-creație

Separația natură-har, creat-necreat are la temelia ei perspectiva autonomiei materiei și a lumii, o distorsionare a raportului Logos-creație. De aici se naște o reprezentare autonomă cu privire la Euharistie, fără capacitatea de a intui prin credință modul prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos și, deci, distincția dintre acestea și hrana naturală în contextul pan-

¹⁴ Sf. NICOLAE CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, IV, trad. de Pr. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 108-109.

¹⁵ Dumitru STĂNILĂOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 566.

demiei. Sfântul Grigorie Palama indică o înălțare a gândului dinspre cele văzute spre cele nevăzute. De aceea este Taină, pentru că nu este pur și simplu ceea ce se vede, ci ceea ce nu se vede, duhovnicească și de negrăit. Există un apofatism al Euharistiei, o percepție duhovnicească prin credință a ei. Sfântul Grigorie Palama arată că „Pâinea” este ca „o perdea care ascunde înăuntru dumnezeirea”, după cum Trupul lui Hristos ascunde dumnezeirea (Evr 10, 20)¹⁶.

Fără a avea pretenția că vom putea înțelege până la capăt *modul* prefacerii – apofatic, Părinții atragând atenția asupra Tainei –, vom încerca totuși, plecând de la reflecțiile părintelui Dumitru Stăniloae, să facem câteva precizări. Părintele Stăniloae încadrează Euharistia în teologia Logosului Creator și Mântuitor, precum și într-o dinamică spre eshatologie. Depășind naturalismul și teoria transsubstanțierii, părintele Stăniloae oferă o explicație a modului prefacerii. La fundamentul chipului de pâine și vin așază Logosul, pus ca bază creației noi prin Trupul și Sângele Său transfigurate prin Înviere. Practic, la fundamentul realității creației noi, din care fac parte pâinea și vinul, stă tocmai Hristos Cel înviat, Trupul și Sângele Său transfigurate. Astfel, pâinea și vinul nu sunt autonome, ci centrate în Trupul și Sângele lui Hristos ca realitate fundamentală a noii creații.

Pentru a explica acestea, pr. Dumitru Stăniloae recurge la două idei prezente în gândirea Părinților. Prima explicație folosește conceptul de simbol. Potrivit acesteia toate realitățile văzute sunt simboluri ale celor nevăzute: pâinea materială este simbolul pâinii cerești (care este Hristos), iar simbolul nu este despărțit de ceea ce simbolizează, căci „simbolul văzut are ca temelie susținătoare realitatea nevăzută pe care o simbolizează”¹⁷. Această înțelegere poate să ofere o undă de lumină în apofatismul *copleșirii* pâinii și vinului de prezența reală și deplină a Trupului și Sângelui lui Hristos, care prin Înviere „a urcat atât de mult la starea fonică ce constituie esența întregii materii”. Părintele Stăniloae explică consecința acestui fapt: „Pâinea și trupul lui Hristos s-au apropiat atât de mult, prin lucrarea trupului Său asupra pâinii, că pâinea se absoarbe în grad desăvârșit în trupul luminos al lui Hristos și trupul lui Hristos a ridicat pâinea la treapta de parte luminoasă asimilată trupului Lui, implicată ca potență în el”¹⁸.

Astfel, plecând de la identitatea dintre simbol-simbolizat și relaționând antropologic și hristologic acest adevăr, părintele Stăniloae nu vede chipurile

¹⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Despre sfințele și înfricoșătoarele lui Hristos Taine”, 56, trad. Ioan I. Ică jr., în: *Împărtășirea continuă cu Sfințele Taine. Dosarul unei controverse. Mărturiile Tradiției*, pp. 430-431.

¹⁷ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 491.

¹⁸ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 491-492.

pâinii și vinului separate de Persoana lui Hristos prezentă în Euharistie. După modul enipostazierii în Ea a umanității îndumnezeite, arată că prin prefacere „orice purtător de trup nu-l poartă pe acesta numai ca pe o structură materială proprie supusă sesizării prin simțurile reduse la funcția lor exterioară, sau disecției și analizei operate prin instrumente de o sensibilitate conștientă”¹⁹. Astfel se afirmă dimensiunea ontologic-personalistă a Euharistiei centrate în Ipostasul Logosului, care este prezent deplin în Euharistie prin prefacerea Darurilor și, în același timp, de-a dreapta Tatălui.

Trupul și Sângele Domnului sunt acoperite de chipurile pâinii și vinului, iar acestea își au rațiunile în Logos, îndumnezeirea omului nefiind în afara cosmosului, ci prin mijlocirea și contextul cosmosului, care are la bază actul creator, proniator și sfințitor al Logosului. Părintele Stăniloae precizează că „în chipurile lor distincte la suprafață e prezent Trupul și Sângele Lui din planul care a depășit spațiul și timpul”; darurile de pâine și vin sunt atât de umplute de Duhul și însușite de Hristos prin *prefacere*, încât *devin* însuși Trupul și Sângele Lui²⁰.

Prin urmare, temelia și conținutul nevăzut al pâinii și vinului devin Trupul și Sângele lui Hristos prin prefacerea Duhului în planul nevăzut. Făcând apel la teologia lui Maxim Mărturisitorul despre Logos ca Rațiune a tuturor lucrurilor și plasând împărtășirea omului din același Hristos într-o perspectivă dinamică istorică și eshatologică, Dumitru Stăniloae explică:

„La suprafață prezența trupului de lumină și de foc a Cuvântului în care s-a prefăcut fundamentul ontologic al pâinii rămâne acoperită de chipul pâinii, solidar cu lumea aceasta. Dar pâinea și vinul nu rămân în afară de influența prezenței Trupului și Sângelui lui Hristos. Ele nu pot fi considerate ca simplă pâine și vin. Ele nu mai au fundamentul lor independent, în ele însele. Pâinea și-a regăsit în trupul de lumină a lui Hristos fundamentul ei, așa cum în viața viitoare fundamentele tuturor se vor afla în trupul Lui transfigurat și străluminat. [...] Luând în noi chipurile de pâine și de vin, luăm în noi Trupul și Sângele lui Hristos în care ele și-au găsit fundamentul lor. Acest fapt anticipează împărtășirea noastră cu Hristos prin toate în veacul viitor, când rațiunile tuturor se vor uni cu modele lor aflate în Logosul dumnezeiesc și în trupul Lui, deci cu El însuși”²¹.

Euharistia și distincția dintre hrana nemuririi și hrana muritoare

Participarea la Euharistie, în condițiile Bisericii și cu privire la modul administrării ei, este opțională, la fel cum opțională este și procurarea hranei

¹⁹ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 492.

²⁰ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 483.

²¹ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 524-525.

din supermarket. Dar hrana din supermarket nu făcea obiectul contaminării în recomandările medicilor. De ce hrana sfântă din Euharistie ar face?

Marea contradicție (pe care Euharistia o generează mai ales într-o lume secularizată și cu atât mai mult într-o lume supusă contaminării) este că un om care viețuiește într-o lume a stricăciunii și a contaminării se poate împărtăși prin mâncare de un Trup nesticăcios și necontaminat. Scriptura (*In* 6, 48-58) și Părinții fac distincție între hrana muritoare și hrana nemuritoare care este Hristos împărtășit în Euharistie și față către față în viața viitoare. Părinții au făcut aceste distincții, oferind o teologie sacramentală a creației cu profunde fundamente biblice și arătând de ce Euharistia este hrană incoruptibilă și nemuritoare. Dacă hrana materială este asimilată de corp, Euharistia este cea care asimilează și îl face pe om consanguin și co-trupesc cu Hristos. Dacă hrana materială se strică, Euharistia nu se strică. Dacă hrana materială, fiind asimilată, se aruncă afară, Euharistia nu se aruncă afară, ci conservă, menține ființa omului²². Părinții Bisericii au descoperit scopul Euharistiei: împărtășirea de cele dumnezeiești în condițiile creației. Contactul prim cu Euharistia se realizează în primul rând la nivelul minții și al sufletului. Sf. Nicolae Cabasila precizează că sfințirea are loc în primul rând în sufletul celui ce se împărtășește, de acolo de unde pleacă și boala păcatului. De unde pleacă boala, de acolo începe sfințirea și vindecarea:

„Chiar dacă Darul se dă prin trup celor ce viețuiesc cu un scop, mai întâi El pătrunde în substanța sufletului și trece la corp prin suflet [...], întrucât această unire și acest contact se constituie în primul rând în suflet”²³. El explică modul prefacerii și în legătură cu jertfa noastră unită cu jertfa lui Hristos, Hristos prefăcând în planul nevăzut în trupul Lui darurile noastre ca jertfă a noastră adusă Lui, lăsându-le în planul văzut cu chipurile de pâine și vin ca daruri ale noastre așa încât „darul nostru de pâine și vin, ca trup potențial al nostru, prefăcut în Trupul și Sângele Lui, devine jertfa Lui”²⁴.

Deci jertfa noastră devine jertfa Lui înaintea Tatălui, ca să primim Duhul înfierii. Hristos Cel înviat „preface în mod special pâinea în trupul Său prin lumina Lui de infinite sensuri atotpătrunzătoare și transfiguratoare. Dacă mai vedem totuși pâinea ca pâine obișnuită este pentru a ni se da puțința să trăim exterior în condițiile chipului actual al lumii”²⁵. Hristos nu anulează cosmosul, ci îi transfigurează deplin și real structurile prin prezența

²² SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 167.

²³ SF. NICOLAE CABASILA, *Tâlcuire la dumnezeiasca Liturghie*, 43, trad. de Ioan I. Ică jr. în *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă. Mărturiile Tradiției*, p. 457.

²⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 526.

²⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 527.

nemijlocită a Lui în ele. La baza tuturor lucrurilor stă Logosul, Hristos cel înviat cu Trupul devenit „lumină” și „foc”, de unde puterea prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Său, prefacere care nu se aseamănă cu prefacerile chimice din lume, ci o prefacere în Duhul asemenea celei care a făcut Trupul lui Hristos, trup de *lumină* și *foc* prin Înviere. Pe lângă catafatismul Euharistiei, pe care îl putem înțelege și cugeta cu puterile rațiunii, Euharistia are un profund caracter apofatic, pe care îl experimentăm fără a-l putea explica până la capăt.

Euharistia și lupta spirituală în pandemie

În Ortodoxie nu există o separație netă între Euharistie (taine, în general) și viața creștină. Dăruirea și unitatea din Euharistie se extind și adâncesc dăruirea și unitatea vieții creștine, a comunității în același Hristos. Nu există, deci, o separație între planul naturii cosmice și planul sacramental al Euharistiei, nici între Euharistie și viața socială a creștinilor, între sacru și profan. Este important să subliniem că prin sfințirea darurilor de pâine și vin are loc trecerea de la ordinea naturii la ordinea sacramentală transfigurată a naturii restaurate prin har, care nu este separată de Persoana lui Hristos, ci plină prin asimilare fără confuzie în Persoana lui Hristos. Toată viața creștină este sacramentală, viața creației – om și cosmos – fiind centrată în Hristos Cel înviat.

Euharistia, deși este numită de Părinți „medicament”, nu ține simplu de o problemă medicală, specifică unei crize sanitare, ci de depășirea morții și moștenirea vieții veșnice. Prin Euharistie, Hristos vine în noi, Se unește intim cu trupurile noastre, vine cu trupul în interiorul trupurilor noastre, „amestecă” Trupul și Sângele în trupul și sângele nostru. În Euharistie nu mai suntem uniți doar prin puterea harului, ci, formând un singur Trup ca mădulare ale Trupului lui Hristos, creștinii se împărtășesc cu Trupul și Sângele lui Hristos și devin una în gândire, simțire, viață sfântă, consanguini, co-trupești și totodată hristofori.

Teologia ortodoxă a privit întotdeauna în unitate credința, împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos și Biserica. Aceste trei realități se intercondiționează și se afirmă în unitate, verificându-și în reciprocitate autenticitatea. O credință fără Biserică și împărtășire ar fi o credință abstractă, o împărtășire fără Biserică și credință nu ar fi adevărată, iar o Biserică fără credință și împărtășire ar fi lipsită de viață și de veridicitate. A condiționa Euharistia de orice context istoric și a o scoate din locul și rolul ei eclesial înseamnă a destabiliza nu doar credința, ci și comunitățile Bisericii, cele trei realizându-se și manifestându-se în intercondiționare.

Care a fost și este lupta? Lupta menținerii Euharistiei în funcționalitatea sacramental-eclesială a fost și este o luptă pentru unitate și pentru desă-

vârșire în comuniune. Lupta spirituală din jurul Euharistiei este pe de o parte o luptă pentru menținerea unității între creștini, iar pe de altă parte o luptă pentru adâncirea unității comunității. Dar este și o luptă cu duhurile răutății, cu pulsionile trupului și ale lumii căzute în patimi, precum și o luptă pentru sănătatea trupului și sufletului, a omului ca ființă chemată la îndumnezeire. În jurul Euharistiei se dă nu doar o luptă prin care răspundem ingerințelor ideologice ale lumii actuale în ontologia credinței și vieții Bisericii, ci și o luptă pentru afirmarea filialității divine, pentru desăvârșire și pregătire pentru Împărăție. Euharistia nu are rădăcini pământești, deși se împărtășește în istorie, ci cerești. Ea nu este izvor al contaminării și morții, ci unicul izvor al vieții dimpreună cu întreaga viață sacramentală a Bisericii ca lucrare iubitoare a Treimii.

Summary: The Eucharist during the pandemic: the influence of evil and the spiritual struggle

The issue of possible contamination of people through the Eucharist requires a discussion on its nature and on the testimonies of Tradition, while the discussion on the manners of communion can be achieved by resorting to the Church Tradition, which includes a diversity of practices. But beyond the diversity of communion ways in the Eastern Tradition during the tumultuous history of Christianity, I consider that the central point which must be clarified in the context of the pandemic in a secularized and autonomous world from God, concerns the nature of the Eucharist. This is a dogmatic issue particularly relevant to the life, faith, and experience of the Church in history. However, epidemiologists have decided: the spoon is a source of contamination, although it has been part of the Church's practice for almost nine centuries.

In the context of the pandemic, and circulated across the social media, internet, and television, this decision has generated a variety of ways of administering communion. These have been assumed in Orthodoxy under the medical pressure of the moment: from the absence of communion, to the communion with several holy spoons, or by hand that dips the Body in the Blood, and to the communion with the same spoon disinfected after each believer, by pouring it or using a spoon brought from home. There were also voices advocating for communion from the hands of the faithful, a return to an old Church practice. Therefore: a) the Communion of the faithful with the spoon is not a dogma, but a practice that can be changed by synodal decision, although this is not desirable; b) the Church can also accept other ways of communion through a synodal decision in consensus with her liturgical and spiritual tradition and not under the pressure of current ideologies generated by people who do not know the Mystery of Christ in the Sacrament of the Eucharist.

The issue of the Eucharist during the pandemic did not simply concern the way of communion, the liturgical act, but its very nature. Is the Eucharist aseptic? The very aseptic character of the Eucharist was questioned. In fact, the media prob-

lematization on the Eucharist as an aseptic medium raises not only a contextual-medical problem, but a dogmatic one. The transition from doubt on the aseptic context of the communion method, to doubt on the aseptic character of the Eucharist nature is a dogmatic challenge. The Eucharist is not only the “medicine of immortality”, but also an aseptic, cleansing, and healing medium. Through it we partake of the Christ’s Body and Blood after the Resurrection and Ascension, that are fully pneumatized and through them the personal-energetic work of the Spirit of Christ is transmitted to us. Therefore, the Eucharist is a human healer both for history and especially for eternity.

The Eastern dogmatic tradition about the real presence of God in the matter, without separation or confusion, is founded on the Revelation. A hypostatic presence in energies that we truly and energetically-personally partake of Christ in the Eucharist, but in the conditions of history, which belong to the incarnate Logos, that is, in the form of bread and wine. What does in the form mean? In the anaphora of the Liturgy, Saint Basil the Great shows the Logos-Christ took the form of our humble body so that we may take the form of His glorified image. Christ’s Body and Blood are life-giving, not symbolically, as separation or in the spiritual sense, but in the sanctifying, material, cosmic, and created meaning. And this is because the bread and wine are “absorbed” in Christ so that they no longer exist as a reality that interposes itself between Christ and the believers, becoming “mere images” of bread and wine without an independent consistency in themselves. Actually, the natural gift of bread and wine is “absorbed” and assimilated in Christ - following the model of deification of the natural body of the Lord by resurrection. It is transcended, leaving nothing by union between Christ and the believers - that is, something objectively natural. The ontological transformation of bread and wine into the Body and Blood of Christ does not imply the abolition of their perceptible reality.

Conf. Dr. Adrian LEMENI

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București

VREMEA PANDEMIEI CONVERTITĂ ÎNTR-O VIAȚĂ TRĂITĂ ÎN DUH DE POCĂINȚĂ ȘI DE SMERENIE

MOTTO: „[...] învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima, și veți găsi odihnă sufletelor voastre” (*Mt* 11, 29)

„Căci pentru mine viață este Hristos, și moartea un câștig” (*Filp* 1, 21)

„În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica [...]. Cine iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său” (*I In* 4, 18, 21).

Keywords: *Pandemic, Christian life, conversion, repentance, humbleness.*

Abstract

Throughout the pandemic time, some Christians have tended (and continue to do so) to focus on the attacks coming from outside the Church, constantly identifying the cause of all evils outwardly and forgetting to look inwardly, towards ourselves and towards the Church life. Activist militantism is not an attitude of confession in Spirit and Truth. Militantism can be hijacked, instrumentalized and exploited; it does not bring about peace, but enhances tension and polarization. Today more than ever, it is essential to situate us in Spirit and Truth, to stand before God in humbleness, collecting our thoughts and spiritual resources, rather than allowing our thoughts to dissipate and be attracted towards the outward things.

In order to convert the reality of the pandemic into an edifying one, it is in my opinion important to be aware that in everything we are experiencing today, the worldly spirit threatens to infiltrate the life of the Church, and we must strive to rediscover the depth and simplicity of the Gospel and live accordingly in a prayerful spirit of humility and contrition. Thus we will be able to overcome the delusion of self-reliance and forsake the worldly things, and experience God's redeeming grace.

Especially in the context of today's information society, when life is becoming digitalized, and particularly during the pandemic when in the name of medical safety are promoted attitudes and acts which contribute to a dematerialization of the surrounding world and of the human body, it is important to understand, from a theological perspective also, the value of the divine rationality of creation and the extraordinary dignity of the body. The divine rationality of creation and of the body is a given, and not a construct, it is not the artificial intelligence of an artifact.

Pandemia – realitate care favorizează conștientizarea riscului infiltrării și interiorizării duhului lumii în viața Bisericii

Pandemia actuală impune modificări semnificative în planul gândirii și al vieții într-un ritm accelerat și la nivel global. Am trăit într-un interval de câteva luni (absolut insignifiant la scara istoriei) situații fără precedent în istoria lumii, iar acestea nu au fost evenimente locale sau marginale, ci realități generalizate la scară planetară. Dincolo de analizele medicale, economice, politice și sociale, dincolo de implicațiile văzute ale realităților generate de pandemia de astăzi, din perspectivă creștină, pentru un credincios care revendică și asumă în mod viu și constant credința în Iisus Hristos ca Dumnezeu și Om, pentru a încerca deslușirea vocii lui Dumnezeu prin semnele vremurilor este esențial demersul de a pătrunde în duhul unei realități. Sf. Evanghelist Ioan ne îndeamnă: „[...] nu dați crezare oricărui duh, ci cereți duhurile” (1 In 4, 1). Pentru aceasta este nevoie de a-i cerceta pe cei cu viață profund duhovnicească, pe cei care se nevoiesc stăruitor în Duh și Adevăr, să fim conectați la Duhul lui Dumnezeu, lucrător cu multă putere în cei ce-și iau în serios credința și mai puțin la duhul lumii, oricât de mult s-ar legitima acesta prin mediile informaționale ale societății informatizate de astăzi. Evident această cercetare sinceră, nu din curiozitate, făcută cu o motivație existențială care să ne ajute în intensificarea vieții duhovnicești este una ziditoare și întăritoare, astfel încât, la nivel personal să ne angajăm în lupta cu propriile patimi și cu propriile neputințe.

Din căutarea cuvântului cu autoritate duhovnicească de la mai mulți Părinți, cu experiență în viața duhovnicească și în măsura puținătății înțelegerii mele, mi-a fost întărită o convingere (trăită intuitiv și adânc încă de la începutul pandemiei) că dincolo de toate scenariile omenești invocate, de calculele și estimările preconizate, de tot ceea ce presupune o intensificare și o lucrare a răului, de tip demonic, a duhurilor răutății, această încercare a pandemiei este îngăduită de Dumnezeu, nu ca o pedeapsă, ci ca o expresie a iubirii Sale milostive față de oameni, pentru a ne ajuta să înțelegem și să ne străduim să trăim ceea ce este esențial în viață.

Duhul lumii, cultivat cu obstinație în ultimele decenii, a consolidat o încredere în propriile puteri. Sistemul tehnologic actual a organizat riguros duhul lumii, sporind închipuirea de sine și spiritul luciferic al puterii autonome. Pandemia actuală indică fragilitatea condiției noastre căzute, ne ajută să ne orientăm către o atitudine prin care să depășim autosuficiența, să ne simplificăm existența pentru a vedea ceea ce este esențial. Nu trebuie să fim naivi sau conformiști (pentru a nu deveni incozi sau, mai mult, pentru a fi aplecați să căutăm din perspectivă teologică o justificare a unei linii

promovate de *mainstream*-ul actual), dar consider că prioritar accentul ar trebui pus pe ceea ce înseamnă sesizarea propriilor neputințe și păcate.

Înainte de a evalua critic duhul lumii, manifestat agresiv la adresa Bisericii, în contextul actual, cred că ar fi ziditor ca în duh de pocăință să observăm cum anume duhul lumii a fost interiorizat în viața Bisericii, cum anume noi, cei care invocăm și pretindem că mărturisim credința creștină ne-am înstrăinat de Duhul Evangheliei Mântuitorului Hristos. Această atitudine ne-ar ajuta să dobândim o anumită așezare lăuntrică prin care să dezvoltăm o pocăință sinceră și autentică, atât de necesară în vremurile de astăzi.

Fără a încuraja o critică a unei persoane din viața Bisericii, ca profesor de teologie, recunosc că nu puține au fost momentele, mai ales în ultimul timp, în care am trăit riscul identificării cu cărturarii din vremea Mântuitorului, profesioniști ai teologiei, cunoscători și interpreți în literă, în duh legalist, a învățaturii dumnezeiești, care nu L-au recunoscut pe Domnul Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu. Rămâne tulburător faptul că arhieriei, cărturarii și fariiseii L-au condamnat la moarte pe Mântuitorul Hristos, invocând Legea dumnezeiască, și nu doar aceștia, ci și o parte semnificativă din popor i-au cerut lui Pilat răstignirea, iar pe Cruce fiind, Mântuitorul era batjocorit și îndemnat să se dea jos de pe Cruce, dacă vrea să fie crezut. O credință disociată de Cruce nu mai este credința văzătoare a Dumnezeului Celui viu, ci devine atutul unui confort sufletesc, a căutării unei anumite stări de bine. Câți dintre noi, cei de astăzi, ne folosim credința în Hristos Domnul ca pretext de afirmare proprie, de căutare a unui anumit confort sufletesc și nu conștientizăm că celui credincios toate îi sunt cu putință, că el se aseamănă cu Hristos și este chemat la măsura dumnezeiască!

Este cu adevărat tulburător cum slujitorii și teologii profesioniști ai vremii, cum puternicii lumii și o mare parte din popor nu-L recunosc pe Cruce pe Dumnezeu lumii și al istoriei, iar Acesta este crezut și mărturisit de un tâlhar de pe Cruce. Mai ales în aceste vremuri de încercări, de neazuri și de greutăți, este esențial să asumăm duhul Crucii, să-L avem în vedere pe Hristos Cel răstignit și înviat. Atunci când suntem nemulțumiți, când cântim cu privire la încercările prin care trecem ne înstrăinăm de Crucea lui Hristos. Tâlharului răstignit pe cruce i se deschide taina Crucii și astfel Îl recunoaște pe Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu, chiar dacă a avut o viață de păcate, dar nu s-a îndreptățit pe sine, nu și-a căutat o justificare, ci s-a defăimat pe sine și a recunoscut nevinovăția Mântuitorului.

Sfinții Părinți au insistat asupra faptului că atunci când ne străduim să ne justificăm în fața lui Dumnezeu și a lumii, când căutăm o imagine favorabilă în fața lumii, când ne revoltăm și suntem nemulțumiți de greutățile prin care trecem, cu greu putem sesiza voia lui Dumnezeu. Osândirea de sine este o lucrare recomandată de Părinții nevoitori în viața duhovnicească, aceasta

ajutându-ne la dobândirea pocăinței sincere și a smeritei cugetări. Depășim încrederea în puterea autonomă a omului, atât de prezentă în spiritul societății tehnicizate de astăzi.

Sf. Ignatie Briancianinov evidențiază cum tâlharul de pe cruce, prin defăimarea de sine, Îl recunoaște și mărturisește pe Hristos, intrând în împărăția lui Dumnezeu, înaintea arhierilor, cărturarilor și fariseilor care credeau că împlinesc voia dumnezeiască, încrezându-se în puterea autonomă a cunoștințelor lor:

„Dacă nicio ispită nu poate să se atingă de om fără voia lui Dumnezeu, înseamnă că plângerile, cărtirea, amărăciunea, îndreptățirea de sine, învinuirea aproapelui și a împrejurărilor sunt mișcări ale sufletului împotriva voii lui Dumnezeu, sunt încercări de împotrivire față de Dumnezeu. [...] Cugetând la orice necaz al nostru, să nu întârziem mult în această cugetare, ca nu cumva să ne abată pe nebăgate de seamă de la smerita cugetare în îndreptățirea de sine pe față sau într-ascuns, într-o stare potrivnică purtării de grijă pentru noi a lui Dumnezeu. Fără a ne încrede neputinței noastre, să ne luăm întru-ajutor arma sigură a defăimării de sine! [...] Fără de veste, osândirea de sine i-a deschis ochii sufletului și a văzut în pătimitorul nevinovat pe Dumnezeu Cel Atotsfânt pătimind pentru omenire. Acest lucru nu îl văzuseră nici cărturarii, nici preoții, nici arhierii iudeilor, în ciuda faptului că stăteau culcați pe Legea lui Dumnezeu și cu osârdie o învățau după literă. Tâlharul se face cuvântător de Dumnezeu, și înaintea feței tuturor celor care se socoteau înțelepți și puternici și Îl batjocoreau pe Domnul, Îl mărturisește, călcând prin sfânta sa părere părerea cea greșită a celor înțelepți în ochii lor și puternici în gândurile lor”¹.

Mântuitorul, în fața puternicilor lumii (Irod și Pilat), în fața provocărilor mulțimii care-I cerea să coboare de pe Cruce, a tăcut, ascunzând dreptatea Sa dumnezeiască prin tăcere, nu a căutat să Se justifice. Atunci când a fost batjocorit, pâlmuț, scuipat, nu a căutat o imagine publică favorabilă în fața lumii, nu a cerut un drept la replică, ci S-a arătat pe Sine ca model viu al unei răbdări desăvârșite. Prin puterea exemplului Său, Mântuitorul ne spune: „Cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui” (Mt 24, 13).

Afirmând cele anterioare, în niciun caz nu intenționez focalizarea pe judecarea contemporanilor Mântuitorului, ci doresc să atrag atenția asupra faptului că noi, cei de astăzi, care adesea pretindem că-L mărturisim pe Hristos, ne-am îndepărtat de la trăirea jertfelnică a Crucii. Prin împărțășirea de duhul lumii, nu mai putem suporta ocărări din partea lumii, lipsuri sau chiar

¹ SF. IGNATIE BRIANCIANINOV, *Cuvinte către cei care vor să se mântuiască, Experiențe ascetice* vol. II, trad. de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2000, p. 40.

o anumită prigoană, ci căutăm o anumită comoditate, ne-am molesit prin confortul oferit din partea lumii trecătoare ca un preț al trădării noastre față de cele veșnice, în condițiile în care căutăm acordul lumii, întrucât am ajuns să ne temem mai mult de oameni decât de Dumnezeu.

Cel care se teme de Dumnezeu nu se mai teme de nimeni și de nimic! Întrucât am părăsit frica de Dumnezeu, am fost invadați de tot tipul de frici: frica de moarte, de boală, de sărăcie, de pierdere a locului de muncă, de a nu-l supăra pe cel mai mare etc. Rezultanta fricilor noastre este o expresie a pierderii fricii ziditoare: frica de Dumnezeu ca început al înțelepciunii. Mai mult ca oricând sunt actuale cuvintele Psalmistului: „S-au temut acolo unde nu era frică” (Ps 13, 5).

Mai ales în contextul pandemiei actuale se propagă un duh al fricii, o teroare și o presiune care generează o teamă paralizantă. Știm că vrăjmașul omului este un specialist în instrumentalizarea fricii terorizante, însă el nu se poate atinge de sufletul nostru, decât prin complicitatea noastră, manifestată prin propriile patimi. Pocăința rămâne o armă imbatabilă, întrucât cel care „în duh umilit și cu inimă înfrântă” se orientează către Dumnezeul milei și al îndurării de oameni nu rămâne nevindecat. Nu pandemia aceasta sau alta, sau vreun cataclism înfricoșător vor avea ultimul cuvânt în istorie. Nu o raportare marcată de o frică terifiantă, apocaliptică (în sensul de concentrare exclusivă pe lucrarea generalizată a răului în lume) ne ajută să ajungem la iubirea prin care biruim frica. Ar trebui să fim preocupați nu atât de evaluarea și înțelegerea speculativă a scenariilor apocaliptice, ci de pregătirea propriului sfârșit în această viață trecătoare, de înnoirea propriei existențe prin pocăință și fapte ale iubirii milostive. În slujbele Bisericii cerem „sfârșit creștinesc și răspuns bun la înfricoșătoarea judecată”; totodată, mărturisim în slujbe că „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”.

Pentru ca prin semnele vremurilor să dobândim duh de pocăință este nevoie de efortul de a ne vedea propriile păcate și insuficiențe. De aceea, revin și atrag atenția că nu o judecată exterioară a contemporanilor Mântuitorului sau a altor personaje de-a lungul istoriei, ci sesizarea intrării și consolidării duhului lumii în viața Bisericii, îl poate ajuta pe un creștin în cultivarea unei lucidități duhovnicești care să-l angajeze în lucrarea pocăinței.

Inclusiv în această vreme a pandemiei a existat și continuă să existe tendința din partea unor creștini de a se concentra pe ceea ce ține de atacurile din afară asupra Bisericii, de a identifica de fiecare dată cauza celor rele în exterior, de a omite o întoarcere spre cele dinlăuntru ale noastre și ale vieții bisericești. Militantismul activist nu înseamnă o atitudine de mărturisire în Duh și Adevăr. Militantismul poate fi deturnat și instrumentalizat, el nu aduce pace, ci intensifică tensiunea și polarizările. Mai ales în vremurile de astăzi

este esențial să recuperăm ceea ce ține de o așezare în Duh și Adevăr, pentru a sta înaintea lui Dumnezeu în duh de pocăință și cu adunarea minții și a puterilor sufletești, nu în stare de risipire a minții, de o pulverizare a gândurilor către cele exterioare.

Printr-un formalism exacerbant și o instituționalizare excesivă (coordonate ale duhului lumii de astăzi, implementate prin sistemul tehnologic actual) ne-am înstrăinat de simplitatea profundă și puternică a Evangheliei, investind și punându-ne încrederea în proiecte aliniate la duhul veacului trecător. Sunt de folos duhovnicesc cuvintele Avvei Pamvo adresate ucenicului său, impresionat de cântările, canoanele și troparele cântate în marea biserică din Alexandria, tentat să creadă că nevoița lui din pustiu este inutilă în comparație cu frumusețea impresionantă a slujbelor din Alexandria. Avva Pamvo îi răspunde ucenicului:

„[...] vor veni zile când vor strica creștinii cărțile Sfințelor Evanghelii și ale Sfinților Apostoli și ale dumnezeieștilor Prooroci, ștergând Sfințele Scripturi și scriind tropare și cuvinte elinești. Și se va revărsa mintea la acestea, iar de la acelea se va depărta [...]. O să ștergă neamul cel de pe urmă viețile Părinților și o să scrie după voia lor, fiindcă mare va fi necazul ce va să vină [...]. Și a zis Bătrânul: în astfel de vremuri se va răci dragostea multora și va fi necaz mult. Năpădirile păgânilor și pornirile noroadelor, neastâmpărul împăraților, desfătarea preoților, lenevirea călugărilor; vor fi egumeni nebăgând de seama de mântuirea lor și a turmei, osârdnici toți și silitori la mese și gălcevitori, leneși la rugăciuni și la clevetiri osârdnici, gata spre a osândi viețile bătrânilor și cuvintele lor și zicând: de am fi fost și noi în zilele lor, ne-am fi nevoit și noi. Iar episcopii în zilele acelea se vor sfii de fețele celor puternici, judecând judecăți cu daruri, nepărtinind pe cel sărac la judecată, necăjind pe văduve și pe sârmani chinuindu-i. Va intra încă și în norod necredință, curvie, urăciuni, vrajbă, zavistie, întărituri, furtișaguri și beție. Și a zis fratele: ce va face cineva în vremurile și anii aceia? Și a zis bătrânul: fiule, în acele zile, cel ce își mântuiește sufletul său mare se va chema în Împărăția Cerurilor”².

Aceste cuvinte constituie un avertisment serios pentru creștinii și slujitorii lui Hristos, ajutându-ne să cultivăm o trezvie în raport cu ceea ce presupune corespondența dintre cuvânt și viață, dintre mărturisirea făcută și existența efectivă de fiecare clipă. Patima slavei deșarte, ilustrată în mod special prin dorința de a fi pe placul oamenilor, căutarea de a fi confirmați de aceștia (inclusiv prin cuantificările indicatorilor mediilor informaționale de astăzi: like-uri, vizualizări, un PR eficient pentru promovarea imaginii etc.) și alipirea de cele trecătoare, țintuirea minții și a sufletului în cele pământești,

² *Patericul*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1993, p. 193.

grija excesivă și preocuparea totalizatoare pentru cele lumești îl determină pe creștinul de astăzi să fie marcat de duhul lumii.

Acomodarea Evangheliei la duhul lumii înseamnă o slăbire a identității creștinului, o împărțășire a acestuia de stăpânitorul acestui veac trecător, o renunțare la puterea de viață a jertfei înrădăcinată în Cruce. Un creștinism fără Cruce este mutilat întrucât pierde din vedere și taina Învierii, cea care împlinește sensul istoriei. Istoria nu se împlinește doar în acest veac trecător, ci este deschisă către eshaton. În greutățile generate de pandemie, m-am așteptat să crească solidaritatea între oameni, sau cel puțin între creștini. Însă nu o dată, din păcate, am constatat (inclusiv pentru cei angajați pe calea credinței) dificultatea de a trece împreună aceste încercări și necazuri, a observat amprenta individualismului, a încercării unei supraviețuiri personale sau a propriei familii, fără a empatiza profund și concret cu nevoile semenului. Critica neziditoare, extinsă și încurajată de mass-media a devenit o realitate și a creștinilor.

Reflectând la aceste lucruri, am fost impresionat să găsesc la Sfântul Nil, izvorătorul de mir, afirmația că rădăcina tulburărilor principale ale omenirii (revoluții, neascultarea copiilor față de părinți, erodarea autorității și a ierarhiei, precum și alte fărâdelegi) se întâmplă prin ținerea de minte a răului, prin judecarea semeață a neputințelor aproapelui, prin vederea răutăților acestuia și evidențierea lor. Această judecată Îl substituie pe Judecătorul adevărat, Îl înlocuiește pe Hristos. Exersarea acestei judecăți și clevetiri a semenului presupune răcirea dragostei, prevalarea registrului negativ în care rămânem. M-a impresionat la Sfântul Nil faptul că a subliniat că inclusiv atunci când se vor înmulți necazurile, oamenii în loc să se pocăiască, vor deveni mai înrăiți. El pomenește la un moment dat de „reaua izolare” și mă gândeam că în contextul pandemiei am avea șansa să convertim izolarea într-o „bună izolare”, în sensul întoarcerii de la cele exterioare la cele lăuntrice, în înmulțirea rugăciunii și a faptelor de iubire milostivă, în duh de pocăință și de dragoste, astfel încât să intensificăm comuniunea în duh de rugăciune. Sfântul Nil mărturisea:

„Oamenii, însă, cu cât mai multe nevoi vor veni peste ei, cu atât mai mult rău vor face și, în loc să se pocăiască, se vor înrăi împotriva lui Dumnezeu. Iar fărâdelegile săvârșite de ei vor întrece fărâdelegile oamenilor din vremurile potopului. Toți vor vorbi numai despre rău, tendințele vor fi numai rele, aplecarea va fi spre rău, prietenia va avea ca scop răutatea, peste tot – reaua tâlhărie, reaua constrângere, reaua izolare, reaua dezbinare”³.

³ „Caracteristica proorocească a oamenilor înainte de sfârșitul lumii”, în: *Stareții – despre vremurile de pe urmă, Lumea înaintea celei de a Doua Veniri a lui Hristos*, Mănăstirea

Ultimele decenii au contribuit la consolidarea confortului, nu am fost obișnuiți cu războaie, cu boli, cu necazuri, cu încercări mari. Mai mult, am fost educați să ne punem încrederea în cele puternice ale lumii (economie, politică, știință, tehnologie). Inclusiv, în calitate de creștini, nu am fost obișnuiți cu ceea ce înseamnă concret o prigoană din partea lumii. Ne-au fost străine prin viața trăită cuvintele Mântuitorului: „Dacă pe Mine M-au prigonit și pe voi o să vă prigonească; dacă pe Mine M-au urât și pe voi o să vă urască” (*In 15, 20*). În acest condiții, înstrăinându-ne de exigențele Crucii, nu mai putem desluși prigoana fină și înșelările la care suntem supuși, mai eficiente în raport cu prigoanele deschise din trecut.

În astfel de vremuri, Dumnezeu îngăduie bolile și greutățile pentru a asuma Crucea și astfel să ne mântuim. Părintele Serafim din Virița, făcător de minuni și tămăduitor de boli, canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă în 1998, nevoitor al veacului al XX-lea, spunea:

„Sosește împărăția minciunii și a răutății. Va fi atât de greu, atât de înfricoșător, încât să nu dea Domnul să mai ajungem până la acele vremuri. [...] Dacă oamenii lumii întregi, toți până la unul, vor cădea în genunchi și se vor ruga lui Dumnezeu măcar cinci minute pentru continuarea vieții, ca Domnul să dăruiască tuturor vreme pentru pocăință [...]. Va veni o vreme când nu prigonirile, ci banii și înșelările lumii acesteia îi vor despărți pe oameni de Dumnezeu și vor pieri cu mult mai multe suflete decât în vremurile prigoanei deschise. Pe de o parte se vor înălța cruci și se vor auri cupole, iar pe de altă parte se va instaura împărăția minciunii și a răului. Biserica cea adevărată va fi întotdeauna prigonită, iar mântuirea va fi prin scârbe și boli, prigonirile însă vor căpăta un caracter foarte fin și nebănuit. E îngrozitor să ajungi până la aceste vremuri”⁴.

Pandemia convertită într-o oportunitate pentru a depăși formulele securizante ale unei religiozități generate de instituționalizarea credinței

Acapararea de cele pământești, căutarea acestora, uitarea de Dumnezeu și de veșnicie, preocuparea pentru această viață, înțelegerea ca o ultimă realitate, absolutizarea a ceea ce este trecător și insignifiant, utopia de a construi artificial raiul pe pământ vor fi coordonate care vor influența nu doar existența generală a oamenilor, ci și viața creștinilor. Credința se va răci, întrucât se va căuta în duhul lumii formalizarea vieții sufletești, reglementa-

„Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil”, Petru Vodă, 2007, p. 89.

⁴ „Din învățăturile și proorociile părintelui Serafim din Virița”, în: *Stareții – despre vremurile de pe urmă...*, pp. 97-98.

rea excesivă a celor duhovnicești. Astfel, credința va fi înțeleasă ca o bifare exterioară a unor criterii reglementate instituțional în duh legalist. Această predilecție spre cele exterioare în manifestarea credinței, spre eficientizarea și creșterea performanței instituțiilor bisericești, prin respectarea unor indicatori stabiliți în duhul logicii lumii văzute va contribui la diluarea esenței credinței creștine.

În acest sens, Sf. Ignatie Briancianinov, în textul său *Despre îngerii căzuți*, mărturisește profetic:

„Unora le-a insuflat să acorde o atenție exagerată părții exterioare a datinii bisericești, lăsând în umbră esența duhovnicească a ei; astfel, luând de la acești nefericiți esența creștinismului, le-a lăsat doar învelișul material schimonosit, i-a atras spre lepădarea de Biserică, spre deșarta înțelepciune, spre dezbinare. Acest fel de luptă îi este atât de convenabil duhului căzut, încât astăzi îl folosește pretutindeni. Acest fel de luptă îi este atât de convenabil duhului celui căzut și pieririi omenești, încât diavolul îl va folosi în ultimele zile ale lumii pentru îndepărtarea întregii lumi de la Dumnezeu. Diavolul va folosi acest fel de luptă și va avea un succes decisiv. În ultimele zile ale lumii, pe om îl va cuprinde, prin influența diavolului, atracția pentru pământ și pentru cele materiale, trupești: oamenii se vor deda grijilor pământești și dezvoltării materiale. Ei se vor ocupa în exclusivitate de amenajarea pământului, de parcă el ar fi lăcașul lor veșnic: făcându-se trupești și materiali, vor uita veșnicia, de parcă ea nu ar exista, Îl vor uita pe Dumnezeu, se vor lepăda de El”⁵.

Legalismul excesiv și încrederea în puterea autonomă a propriilor interpretări, alipirea de duhul lumii au contribuit la condamnarea Fiului lui Dumnezeu de către arhieriei, cărturarii și fariseii din vremea Mântuitorului. Sf. Ignatie Briancianinov exprimă limpede această realitate, precizând faptul că clerul iudaic

„[...] s-a dat dragostei de lume: s-a contaminat de predispoziția pentru onoruri, slavă, pentru laudele omenești; s-a împătimit de iubirea de arginți și de plăceri; a căzut în senzualitate și desfrâu; s-a dat jafului și diferitelor nedreptăți, iar pentru a-și păstra situația privilegiată în popor, și-a pus masca îndeplinirii cu cea mai mare strictețe a voinței lui Dumnezeu, a celei mai minuțioase respectări a ritualurilor și tradițiilor. Care a fost consecința iubirii de lume? Îndepărtarea hotărâtă de Dumnezeu, care a trecut într-o ură oarbă și crâncenă față de Dumnezeu”⁶.

⁵ SF. IGNATIE BRIANCIANINOV, „Despre îngerii căzuți”, în: *Stareții – despre vremurile de pe urmă...*, pp. 59-60.

⁶ SF. IGNATIE BRIANCIANINOV, „Semnificația cuvântului «lume»”, în: *Stareții – despre vremurile*

Duhul lumii interiorizat în viața Bisericii favorizează o instituționalizare a credinței, a realităților duhovnicești. Hristos Cel răstignit și înviat zgudue nu doar convenționalismul instituțiilor seculare, ci și pe acela al instituției religioase. Creștinismul nu reprezintă o simplă religie, printre alte religii. Credința în Hristos Cel răstignit și înviat, împărtășită în experiența duhovnicească, trăită la nivel personal și comunitar în cadrul comunității euharistice nu reprezintă o religie similară celorlalte religii (orice religie este construită și legitimată printr-un simbolism care este amprentat inclusiv de ispita puterii). Fiul lui Dumnezeu nu S-a întrupat, răstignit și înviat pentru a întemeia o nouă religie, ci pentru a aduce viață și mai multă viață, astfel încât fiecare creștin să învieze la un nou mod de a fi, să devină făptură nouă în Hristos, prin înnoirea minții și a vieții, după cum mărturisea Sf. Apostol Pavel.

În această perspectivă, am apreciat în mod deosebit materialul Părintelui Ioan-Florin Florescu, preotul comunității ortodoxe din Edinburgh, intitulat sugestiv *Semnul Bisericii călătoare*, publicat chiar în Ziua Praznicului Învierii din acest an. Într-un context al pandemiei în care credincioșii nu au putut să participe la slujba Sfintei Învieri, Părintele Ioan-Florin Florescu, printr-un text percutant și incomod pentru conștiințele moleșite de tiparele unei religii excesiv instituționalizate, ne ajută să înțelegem semnificația profundă a evenimentului de viață, împărtășit pe calea Emausului, o cale care inclusiv în această pandemie ne ajută să depășim formele securizante ale unor tipare, să-L dorim pe Hristos Cel înviat, Care Se face nevăzut în fața celor doi călători, pentru a ne orienta către puterea nevăzută, dincolo de formele văzute ale puterii seculare sau ale religiei instituționalizate.

Părintele Florescu afirmă foarte sugestiv:

„Drumul spre Emaus este momentul simbolic când se petrec sfârșitul religiei și totodată apropierea împărăției lui Dumnezeu «care este înlăuntrul vostru» (apropiere vestită de Ioan Botezătorul și de Mântuitorul Însuși, fără ca vorbele lor să fie înțelese ca și acum). Acest drum pune începutul unei *Biserici călătoare*, care nu-și mai așteaptă credincioșii să-i treacă pragul cu pomelnice și jertfe, ci *iese ea însăși în căutarea lor*, să le abată gândurile de la împărății religioase și să le

de pe urmă..., pp. 52-52. Același sfânt este tranșant în recomandările pe care le face slujitorilor lui Dumnezeu, pentru ca aceștia să nu devină prizonierii duhului lumii: „Slujitori adevărați ai adevăratului Dumnezeu! Cercetați și aflați condiția stabilită pentru voi de pronia lui Dumnezeu pentru timpul călătoriei voastre pământești. Nu îngăduiți duhurilor căzute să vă măgulească și să vă înșele, când într-un chip ademenitor și mincinos vă vor prezenta bunăstarea pământească și vă vor insufla s-o doriți și să tindeți spre ea, ca în felul acesta să vă fure și să vă răpească comoara veșnică. Nu așteptați și nu căutați laude și încurajări de la societatea omenească! Nu căutați faimă și slavă! Nu așteptați și nu căutați o viață fără necazuri, liberă și comodă întru totul!” (Sf. IGNATIE BRIANCANINOV, „Semnificația cuvântului «lume»”..., p. 48).

deschidă inimile pentru împărăția lui Hristos Cel înviat și euharistic. Pe drumul Emausului, odată cu îndepărtarea de centrul puterii politice și religioase, cei doi ucenici se întâlnesc cu *Străinul* și cu o *înțelegere nouă a Scripturilor*, «începând de la Moise și de la toți profeții». Dar în *Străinul* care le iese în drum ei tot nu-L recunosc pe Hristos, pentru că mințile lor nu se pot *înstrăina* de instituțiile simbolice: un templu, un regat triumfător, o tradiție religioasă etc. Pentru că sunt prizonierii unor conținuturi tactile și vizuale, un mormânt *gol* nu le spune nimic despre *puterea nevăzută*: «Iar unii dintre noi s-au dus la mormânt și au găsit așa precum spusese femeile, *dar pe El nu L-au văzut*» (Lc 24, 24). *Ei nu văd Lumina, pentru că au nevoie de ritualul unei lumini*⁷.

Pentru a converti în plan ziditor realitatea pandemiei, cred că ar fi important să conștientizăm prin tot ceea ce trăim în aceste vremuri riscul infiltrării duhului lumii în viața Bisericii și să încercăm să redescoperim și să trăim în duh de smerenie și de pocăință, înmulțind rugăciunea, profunzimea simplității Evangheliei. Astfel, vom depăși încrederea în propriile puteri, vom putea să ne lepădăm de cele ale lumii pentru a trăi harul acoperitor al lui Dumnezeu.

Să ne amintim de cuvintele Mântuitorului: „Dacă vă urăște pe voi lumea, să știți că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât. Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea lumea vă urăște” (In 15, 18-19). Sf. Evanghelist Ioan ne îndeamnă să depășim duhul lumii: „Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el; pentru că tot ce este în lume, adică pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume. Și lumea trece și pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac” (1 In 2, 15-17). Sf. Apostol Iacov este tranșant: „Nu știți oare că prietenia lumii este dușmănie față de Dumnezeu? Cine deci va voi să fie prieten cu lumea se face vrăjmaș lui Dumnezeu” (Iac 4, 4).

Digitalizarea existenței – dematerializare a trupului și a lumii în spirit gnostic, contrară iconicității înrădăcinate în Evanghelie și în Tradiția eclesială

Creștinismul nu este doar o religie printre alte religii, întrucât specificitatea credinței creștine se întemeiază pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Nicio altă credință sau religie nu invocă faptul că Dumnezeuul întregii creații

⁷ Ioan-Florin FLORESCU, „Semnul Bisericii Călătoare”, p. 3, articol on-line: <<https://ioanflorin.wordpress.com/2020/04/19/semnul-bisericii-calatoare/>>.

Se face Om. Prin faptul că Dumnezeuul întregului univers și al istoriei Se întrupează, Pământul dobândește o relevanță aparte în creație, iar omul o demnitate specială, inclusiv trupul omenesc.

Fără a intra în detaliile teologice ale controverselor hristologice, sunt cunoscute pozițiile intransigente ale Sfinților Părinți față de tendințele gnostice și dochetiste ale acelor care desconsideră materia și trupul. Evanghelia și Tradiția Bisericii mărturisesc valoarea creației și demnitatea specială a trupului omenesc. Părintele Dumitru Stăniloae sintetizează excepțional învățătura Tradiției eclesiale, mărturisind că Ortodoxia presupune taina materiei transfigurate. Harul transfigurează materia, inclusiv trupul omenesc. Sfintele moaște reprezintă dovada concretă a acestei realități.

Domnul Hristos a înviat în trup, înălțându-Se cu trupul la cer, ridicând firea omenească transfigurată pe tronul dumnezeiesc. Mai ales în contextul societății informaționale de astăzi, când se constată o digitalizare a existenței, și în mod particular, în această vreme a pandemiei, când în numele măsurilor medicale sunt promovate atitudini și acte care contribuie la dematerializarea lumii și a trupului omenesc, este important să înțelegem, inclusiv din perspectivă teologică, valoarea raționalității dumnezeiești a creației și demnitatea extraordinară a trupului. Raționalitatea dumnezeiască a creației și a trupului este dată, nu construită, nu reprezintă inteligența artificială a unui artefact.

Mai ales cu Revoluția franceză au fost impuse anumite paradigme de gândire care au influențat mentalitatea și viața oamenilor. Paradigma drepturilor omului a generat un anumit tip de societate: construirea profilului unui om standardizat după criteriile umanismului de tip iluminist și pozitivist. Odată cu Revoluția bolșevică, a fost impus experimentul monstruos de construire a omului nou, în numele Revoluției socialiste, a comunismului, a dictaturii proletariatului, a democrației populare. A fost un regim care a generat un univers concentraționar, schilodind și ucigând zeci de milioane de oameni, zeci de milioane de trupuri și de suflete mutilate. Paradigma societății de consum, a societății spectaculare centrate pe divertisment a format generații de oameni în logica individualismului, a confortului sufletesc și trupesc, a organizării riguroase a patimilor, a distracției care alienează, formându-se condițiile unei manipulări de tip magic (lumea descrisă de Aldous Huxley). Prin paradigma securității, impusă în contextul terorismului, Huxley este combinat cu Orwell (manipularea exercitată prin control și restricții). Odată cu pandemia actuală, foarte probabil se va impune paradigma sănătății medicale. În această cheie, în numele sănătății publice pot fi legitimate măsuri ce pot afecta semnificativ înțelegerea lumii, a trupului, a identității și a demnității persoanei, a vieții comunitare.

Războiul cu virusul generează o anumită retorică, aceasta având un impact emoțional, formând o anumită mentalitate. În această mentalitate războinică, pe frontul luptei cu virusul, o premisă importantă pentru supraviețuire o constituie transformarea trupului într-o rotiță angrenată într-o mașinărie autonomă.

Trupul este redus la funcționalitatea lui, importantă având funcțiile sale, monitorizate și testate prin scanări și diverse analize. Unicitatea trupului se diluează prin înțelegerea trupului doar ca un mecanism reglat de anumite funcții, observabile și măsurabile, tehnicizate în contextul sistemului tehnologic actual. Algoritmizarea trupului conduce la algoritmizarea vieții, iar digitalizarea existenței, transferul vieții în mediul online înseamnă dematerializarea lumii și a trupului, într-o logică a dezîntrupării. În mediul online, totul este redus la secvențe informaționale.

Gestul concret întrupat prin trup are o putere de viață care nu poate fi echivalată prin informație. O privire față către față, o îmbrățișare, un gest concret de empatie nu poate fi redus la abstracțiile algoritmilor, construiți prin secvențe informaționale.

Cu privire la acest subiect am apreciat studiul lui Silviu Man, intitulat: „Cum ne-am pierdut corpul în pandemie. De două ori”, publicat pe site-ul www.contributors.ro. Autorul arată cum paradigma medicală prin care este absolutizată sănătatea biologică se corelează cu cea digitală. Ambele contribuie la o dublă pierdere a trupului: una, prin reducerea corpului la o funcționalitate mecanică, cealaltă prin absorbția trupului în mediul virtual.

Mediul online și existența transferată în acest mediu sunt promovate ca remedii la provocările generate de pandemie. Fără a neglija măsurile specifice de protecție care se impun în contextul concret al pandemiei, este important să conștientizăm consecințele unei paradigme în care lumea reală și trupul sunt dematerializate.

Silviu Man precizează:

„Lumea virtuală a devenit bunkerul blindat, adăpostul sigur în care supraviețuirea ne este garantată. Mesajul dominant este că tot ce este material este infestat sau cel puțin periculos, și oricum trebuie dezinfectat dacă e obiect și termoscanat dacă e vietate. [...] mediul digital este preferabil, în primul rând pentru că nu te poți infecta prin ecran. Lumea vie e imprezvizibilă, nesigură, sceptică, periculoasă. Ea a devenit un fel de apendice al Internetului [...]. În plus, cu lumea vie nu poți interacționa decât prin corpul tău biologic – fragil, expus pericolului, un corp care se poate defecta oricând; un corp care nu este altceva decât «un haos de materie organică în sânge», cum îl

definește cu suprem dispreț transumanistul Marvin Minsky, unul dintre pionierii cercetării în «inteligentă artificială»⁸.

Omul are acces la propriul suflet prin trup; totodată, accesul la sufletul celuilalt este intermediat tot prin trup. Mișcările sufletului se reflectă în trup și lucrările trupului se imprimă în viața sufletului. Sfinții Părinți, în mod special Sf. Grigorie Palama în disputa cu Varlaam al Calabriei, un adept al intelectualismului abstract, insistă asupra faptului că mintea este în trup, ea trebuie coborâtă în inimă. Antropologia iconică evidențiată de Tradiția patristică insistă asupra legăturii profunde dintre suflet și trup.

Eliminarea trupului prin transferul în mediul virtual presupune transformarea vieții într-o simulare. Silviu Man punctează foarte bine că nu se poate vorbi de o sfințire a locului în mediul virtual, întrucât acesta este o himeră anonimă a profanului pur, fără deschidere către transcendență, este

„[...] tărâmul bizar al unui prezent continuu, al unei uitări hipnotice, repetitive, o fantezie algoritimizată. Oceanul electric în mijlocul căruia plutesc imaginile unor ego-uri fără trupuri palpabile. O simulare care nu poate găzdui nici șoaptele, nici respirația, nici pulsația fragilă a venelor, nici transpirația jocului sau a iubirii. Un spațiu prin definiție modular, instabil și extrem de dinamic, impropriu statorniciei, fidelității și rădăcinilor, care nu poate găzdui nici trecutul și nu poate articula viitorul. Un teritoriu magic al hologramelor pe care, deși pare atât de aproape, nu îl poți atinge cu vârful degetelor, cum nici cei pierduți în deșert nu pot mângâia obrazul Fetei Morgana. Spațiul virtual este acel spațiu în care nu există Acasă. *Home is where your wifi connects automatically [...]*”⁹.

Din perspectivă teologică este esențial să înțelegem că Fiul lui Dumnezeu nu S-a întrupat online, nu S-a răstignit și nu a înviat online. Viața, Pati-

⁸ Silviu MAN, „Cum ne-am pierdut corpul în pandemie. De două ori”, p. 4, articol online, URL: <<https://www.contributors.ro/cum-ne-am-pierdut-corpul-in-pandemie-de-doua-ori/>>.

⁹ S. MAN, „Cum ne-am pierdut corpul în pandemie. De două ori”..., pp. 4-5. Reducerea trupului la o funcționalitate tehnică și transferul existenței în mediul virtual determină ca tehnologia să remodeleze trupul și odată cu acesta, lumea reală și viața urmează simulările impuse tehnologic de către mediul digitalizat. Eric McLuhan evidențiază condiția trupului transpus în condiția digitală. El afirmă: „A separa mintea sau sufletul de corp înseamnă a imita moartea. Este acceptat că orice separare dintre corp și minte are ca rezultat moartea. Media electrice perturbă în cel mai profund mod uniunea naturală a minții cu corpul. Ele scot utilizatorul din natură și-l angrenează într-o pantomimă a morții. Această nouă sensibilitate aduce o nouă fascinație a morții, iar viața de apoi pare să fie aici și acum, nu în veșnicie, și încurajează o intensificare a nihilismului și amoralității” (Eric McLuhan, „Noii nomazi. Opt caracteristici ale audienței electrice de masă”, articol online, URL: <<https://convergente.ro/noii-nomazi-opt-caracteristici-ale-audienței-electrice-de-masă/>> apud S. MAN, „Cum ne-am pierdut corpul în pandemie. De două ori”..., p. 8.

mile, Moartea și Învierea Lui nu au fost simulări, ci realități concrete, trăite în trup. Să fim cu luare aminte la cuvintele Sf. Evanghelist Ioan: „În aceasta să cunoașteți duhul lui Dumnezeu: orice duh care mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup este de la Dumnezeu. Și orice duh care nu mărturisește pe Iisus Hristos nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui antihrist” (1 In 4, 2-3).

Pocăința, smerenia și blândețea ca remedii duhovnicești în contextul pandemiei

După prezentarea și analizarea unor repere din perspectivă teologică a provocărilor generate de pandemia actuală, în formă concentrată, plecând de la mărturisirile mai multor Părinți duhovnici contemporani și având în vedere Tradiția Sfinților Părinți, experiența unor duhovnici contemporani deosebiți (m-am oprit în mod special la Părintele Teofil Păraian și Părintele Sofian Boghiu), o să enumăr concentrat câteva remedii duhovnicești pentru încercările și greutățile de astăzi.

În primul rând, pocăința reprezintă un remediu esențial. Pocăința autentică este salvatoare și înnoitoare. Pocăința ne ajută să depășim iluziile și himerele. Vremea pandemiei poate fi convertită într-o vreme a pocăinței, ajutându-ne să depășim închipuirile de sine, generate de proiectele în care eram angajați, investindu-ne poate pe o cale ce nu era plăcută lui Dumnezeu. Greutățile pandemiei, restricțiile trăite ne ajută să depășim o stare de confort cu care eram obișnuiți, să ne conștientizăm mai ușor propriile neputințe.

În contextul actual putem trăi mai adânc și mai autentic cuvintele din canonul de pocăință către Mântuitorul Iisus Hristos: „Nu nădărdui suflete al meu în sănătatea trupească cea trecătoare, nici întru frumusețea cea degrab trecătoare, că vezi cum și cei puternici și cei tineri mor, ci strigă: Miluiește-mă, Hristoase Dumnezeule, pe mine nevrednicul”¹⁰.

Prin pocăință autentică se ajunge la smerita cugetare și, apoi, la smerenie. Modelul este Mântuitorul Hristos, Cel blând și smerit cu inima. Părintele Sofian, un chip luminos al smereniei, mărturisește cuvinte de mare actualitate pentru ceea ce trăim astăzi:

„În măsura în care ai inima înfrântă și smerită, devii tot mai liber interior și atunci Dumnezeu coboară în tine. Rostul nostru pe pământ

¹⁰ *Canonul de pocăință către Mântuitorul*, cântarea a 7-a. În acest canon, cerem atât către Mântuitorul, cât și către Născătoarea de Dumnezeu, vreme de pocăință, înainte de sfârșitul nostru, pentru a da un bun răspuns la judecată. „Cred că vei veni să judeci viii și morții și toți vor sta întru a lor rânduială. Oare cum mă voi afla eu atunci? Drept aceea strig Ție: Dă-mi, Doamne, mai înainte de sfârșit să mă pocăiesc [...]. Preacurată Născătoare de Dumnezeu, primește rugăciunea mea nevrednică și mă păzește de moartea ce urătă, și-mi dăruiește mai înainte de sfârșit să mă pocăiesc” (Cântarea a 8-a).

este să ne umplem de Dumnezeu. Și nu ne putem umple de Dumnezeu decât prin smerenie. Aceasta trebuie să fie fundamentul vieții noastre. Smerenia înseamnă ca în toate să-L iei pe Dumnezeu alături. Nu ne realizăm prin trufii ieftine, ci numai prin smerenie. A trăi în smerenie înseamnă a trăi o viață reală, iar a trăi în trufie este o viață artificială”¹¹.

Smerenia nu înseamnă părăsirea unei atitudini mărturisitoare. Același Părinte Sofian vorbește despre curajul mărturisitor al creștinilor, inclusiv în vremuri de strâmătorări și de prigoană (el însuși a trecut prin universul concentraționar al închisorilor comuniste). Smerenia și blândețea nu înseamnă slăbiciune, ci o neclintire a sufletului în fața încercărilor, prin credință puternică, prin încredințare în pronia dumnezeiască, dincolo de puterile slabe ale omului.

În acest sens, Părintele Sofian mărturisea cuvinte la fel de actuale pentru ceea ce trăim astăzi:

„Cei care vor rămâne creștini până la capăt vor fi puțini, dar vor fi mai hotărâți și mai statornici în credință. Va fi multă dispută, multă îndoială, multă nesiguranță și lepădare de Dumnezeu. [...] Creștinii vor fi scormoniți, iscodiți, ca să știe totul despre ei. O să fie multă intimidare și multă frică, dar, în rândurile celor care vor viețui în Hristos și care-L vor mărturisi pe Hristos până la sfârșit, va fi și optimism și mult curaj”¹².

Pentru a depăși starea de apăsare, de tristețe, de teamă care este dominantă în aceste vremuri, prin credință suntem chemați să depășim ceea ce este negativ, pentru a desluși lucrarea dragostei lui Dumnezeu față de oameni, inclusiv prin încercările trăite astăzi. Credința în Mântuitorul Hristos este despovărătoare, spunea Părintele Teofil. Mântuitorul ne spune: „Bucurați-vă!”, „Nu vă temeți”. Sf. Apostol Pavel ne îndeamnă să ne bucurăm pururea și să mulțumim lui Dumnezeu pentru toate prin rugăciune neîncetată.

Închei cu îndemnul Părintelui Teofil cu privire la chemarea spre bucuria credinței:

„Spun unii că eu sunt un apostol al bucuriei. E adevărat, pentru că am avut de la bun început dorința de a înmulți binele și bucuria, dorința de a răspândi bucuria între cei care duc o viață creștină. Dumnezeu vrea ca ucenicii Săi, credincioșii Săi, să fie oameni ai bucuriei, să fie oameni care înmulțesc bucuria, care prelungesc bucuria în sufletele tuturor oamenilor. [...] Haideți să ne bucurăm! Veniți să ne bucurăm de

¹¹ PĂRINTELE SOFIAN, *Smerenia și dragostea, însușirile trăirii ortodoxe*, ediția a III-a, ed. Doxologia, Iași, 2008, p. 127.

¹² PR. SOFIAN, *Smerenia și dragostea, însușirile trăirii ortodoxe...*, p. 208.

Domnul, veniți să avem bucurie în suflet, să ne facem viața frumoasă – dacă nu ne-o facem noi frumoasă, nu ne-o face nimeni frumoasă. Să facem în așa fel încât să înmulțim bucuria, să înmulțim iubirea, că iubirea e bucurie, că iubirea e fericire. Chemarea la bucurie este, de fapt, chemarea la credință, chemarea la împlinirea voinii lui Dumnezeu, chemarea la cunoștința de Dumnezeu, iar viața veșnică este: «Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat» (*In* 17, 3). Pe măsura cunoștinței vine iubirea și pe măsura iubirii vine fericirea. Să ni le dea Dumnezeu pe toate acestea, de acum și până în veac¹³.

Summary: The time of pandemic, converted into a life lived in the spirit of humility and contrition

The worldly spirit, obstinately fostered over the last decades, has solidified human sense of self-reliance. Today's technological system has rigorously organized this worldly spirit, fuelling the delusion of self-sufficiency and the luciferic spirit of autonomous power. The current pandemic reveals the fragility of our fallen condition, and directs us towards an attitude that overcomes self-sufficiency and simplifies existence, focusing on the essential. We should not be naive or conformist (so that we do not become bothersome, or rather so that we may be more interested in seeking, from a theological perspective, a justification of a stance promoted by the current mainstream), but in my opinion our focus should mainly fall on awareness of our own shortcomings and sins.

Throughout the pandemic time, some Christians have tended (and continue to do so) to focus on the attacks coming from outside the Church, constantly identifying the cause of all evils outwardly and forgetting to look inwardly, towards ourselves and towards the Church life. Activist militancy is not an attitude of confession in Spirit and Truth. Militancy can be hijacked, instrumentalized and exploited; it does not bring about peace, but enhances tension and polarization. Today more than ever, it is essential to situate us in Spirit and Truth, to stand before God in humbleness, collecting our thoughts and spiritual resources, rather than allowing our thoughts to dissipate and be attracted towards the outward things.

Once the worldly spirit pervades the life of the Church, it favors an institutionalization of the faith and of spiritual realities. The Crucified and Resurrected Christ unsettles not only the conventionalism of lay institutions, but that of the religious institution as well. Christianity is not a mere religion among other religions. Belief in the Crucified and Resurrected Christ, shared in the spiritual experience, both personal and collective in the eucharistic community, is not a religion similar to the other religions (any religion is constructed and legitimized through a symbolism marked, among others, by the temptation of power). The Son of God was incarnate,

¹³ PĂRINTELE TEOFIL PĂRĂIAN, *Ani de lumina, Ani de bucurie – Din cele de pe urmă cuvântări rostite de arhimandritul Teofil Părăian*, Ed. Lumea Credinței, București, 2016, pp. 198, 205.

crucified, and He resurrected not in order to establish a new religion, but in order to impart life, an abundance of life so that every Christian may resurrect into a new mode of existence, as a new man in Christ, by virtue of the renewal of mind and life, as the Holy Apostle Paul states.

In order to convert the reality of the pandemic into an edifying one, it is in my opinion important to be aware that in everything we are experiencing today, the worldly spirit threatens to infiltrate the life of the Church, and we must strive to rediscover the depth and simplicity of the Gospel and live accordingly in a prayerful spirit of humility and contrition. Thus we will be able to overcome the delusion of self-reliance and forsake the worldly things, and experience God's redeeming grace.

Especially in the context of today's information society, when life is becoming digitalized, and particularly during the pandemic when in the name of medical safety are promoted attitudes and acts which contribute to a dematerialization of the surrounding world and of the human body, it is important to understand, from a theological perspective also, the value of the divine rationality of creation and the extraordinary dignity of the body. The divine rationality of creation and of the body is a given, and not a construct, it is not the artificial intelligence of an artifact.

The war against the virus generates a certain rhetoric with strong emotional impact, able to shape a certain mentality. According to this warlike mentality, in the battle against the virus, a major premise for survival lies in the transformation of the body into a gearwheel that is part of an autonomous machine.

The body is reduced to its sheer functionality, and importance is attached only to its functions which are monitored and assessed through scans and various tests. The uniqueness of the body is downplayed by this understanding of the body as a mere mechanism governed by certain functions that are quantifiable and measurable, in the context of today's technological system. The algorithmization of the body results in the algorithmization of life, and the digitalization of existence, the transfer of life into the digital environment is tantamount to a dematerialization of the world and the body, according to a rationale of de-incarnation. In the digital world, everything is reduced to digital sequence information.

The online environment and the transfer of our existence into this environment are being promoted as remedies to the challenges generated by the pandemic. Without neglecting the specific protective measures necessary in the concrete context of the pandemic, it is important to be aware of the consequences of adhering to a paradigm whereby the real world and the body are dematerialized.

Diac. Asist. Dr. Eugen MAFTEI

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București

TO ΠΝΕΥΜΑ ΤΟΥ ΥΙΟΥ. Ο CERCETARE ASUPRA RELAȚIEI SFÂNTULUI DUH CU FIUL ÎN OPERA SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE

Keywords: *Pneumatology, Holy Spirit, Spirit of the Son, Image of the Son, procession, economy, Athanasius of Alexandria.*

Abstract

The early Christian centuries are, for every researcher, a period that was as enigmatic and incompletely documented, as it was fascinating and exciting. It was the time when the memory of the Christ's work in the world and of the preaching of the Holy Apostles was still alive in the hearts of the believers; it was the period of the spread of Christianity and of the religious communities' consolidation; it was the period of the emergence of various inaccurate tendencies and teachings, but also of the confession of Christ at the cost of the blood of so many martyrs; it was the period of theologizing attempts – modest, unsophisticated, but daring for those times. St. Athanasius the Great was undoubtedly a courageous and determined pioneer in expounding and elaborating on the content of the faith. Constantly interested in demonstrating the divinity of the Son of God, most of his work is concerned with the fight against Arianism. However, he also tangentially addressed issues related to the person of the Spirit, even though these were often contiguous elaborations, derived from his discourse on the Son. In the last years of his life, he was more specifically concerned with pneumatology, writing four Letters addressed to Serapion, in which he disproved a local, neo-Arian group, known as the “tropics”, who did not recognize the Spirit as God. His conception about the relationship of the Spirit with the Father and the Son is confined to his endeavor to prove the divinity of the Spirit. Even if its teaching on the Spirit is not very well defined – which was normal for that period of clarification of the doctrines of the faith – it outlines the guidelines of the pneumatology established later, starting with the Second Ecumenical Council (381). The present study does not aim to provide an exhaustive overview of Athanasian pneumatology, but to undertake a rigorous analysis of the relationship of the Holy Spirit with the Son, starting from what St. Athanasius takes from Scripture as revealed truth, but also following his personal interpretations and developments concerning this aspect. We have tried to understand how certain expressions that might give the impression of a causal dependence of the Spirit on the Son should be interpreted, such as, for example, the term “Image” applied to both the Son and the Spirit. We have also endeavored to see how the Spirit is proper to the Son and whether this

quality is analogous to being proper to the Father or to the nature of the Father. We have focused as well on the expression “from the Father through the Son”, which was also often understood, in the Western world, as designating a causal relationship between the Spirit and the Son. At the same time, we intended to draw a parallel between “proceeding” and “sending”, that is the most delicate thing, and to see if these are identical acts or realities that refer to different planes: one intra-Trinitarian and one economic.

Preliminarii

Înțelegerea diferită a realităților intra-trinitare în teologia apuseană și cea răsăriteană este un fapt bine cunoscut. Pe lângă bariera limbajului diferit sub care unele concepte filosofice și-au găsit locul în învățătura creștină, în Răsărit și în Apus, a fost invocat și un anumit antagonism între două tipuri de gândire: una personalistă, specifică spațiului răsăritean și una esențialistă, predominantă în mediul apusean. Chiar dacă această teză și-a găsit repede contestatarii ei, există încă multe voci care consideră că adevăratul obstacol în apropierea celor două direcții îl reprezintă acest esențialism – mai ales augustinian și tomist – izvorât dintr-o cugetare dialectică, speculativă, care nu poate fi conciliat cu ontologia personalistă, comunională, bazată pe o experiență contemplativă, apofatică de sorginte greacă.

Dacă Occidentul, în efortul de a salva transcendența lui Dumnezeu, s-a preocupat să-L prezinte ca pe o esență sau, mai degrabă, ca pe supraesență (Dumnezeirea superioară oricărei forme de existență), răsăritenii L-au înțeles pe Dumnezeu, înainte de toate, ca pe un Dumnezeu personal, un Dumnezeu viu, Care se manifestă și Care actualizează sau personalizează natura. Pentru a putea păstra unitatea în Dumnezeu, ei au afirmat faptul că izvorul dumnezeirii pornește de la persoană, și anume de la persoana Tatălui. Tatăl este singura cauză a dumnezeirii, neputând exista mai multe cauze, întrucât aceasta ar duce la afirmarea mai multor dumnezei. Pentru ortodocși, învățătura despre purcederea Duhului și de la Fiul (*Filioque*) este una care vine în contradicție cu acest principiu al unității dumnezeiești, care este asigurată de recunoașterea în Dumnezeu a unui singur izvor. Potrivit concepției esențialiste însă, unitatea Fiului cu Tatăl este atât de strânsă, încât se poate vorbi despre o purcedere a Duhului „și de la Fiul”, ca de la un singur principiu, sau, cel puțin, despre o purcedere a Duhului „prin Fiul”. În acest sens au fost aduse argumente din Părinții Bisericii din primele veacuri, iar Sf. Atanasie cel Mare a fost invocat și el ca reprezentant al acestei tendințe.

Sfântul Atanasie își dezvoltă teologia sa pneumatologică mai ales în *Epistolele către Serapion*, un episcop de Thmuis care se confrunta cu opozi-

ția unor eretici neo-arieni ce negau dumnezeirea Duhului, numiți tropici¹. Referiri la Sfântul Duh se găsesc însă, incidental, și în celelalte scrieri, de

¹ Tropicii, cei vizați de către Sfântul Atanasie în scrisorile adresate lui Serapion de Thmuis, nu se confundă cu pnevmatomahii de mai târziu sau macedonienii. Modul abrupt în care Sfântul Atanasie introduce termenul τροπικοί, fără nicio altă mențiune, lasă să se înțeleagă faptul că nu îl inventează el, ci că așa erau aceștia cunoscuți în epocă. Tropicii reprezentau o mișcare eretică locală, din Egipt, pe care Sfântul Atanasie i-a cunoscut, probabil, prin intermediul scrisorii Sfântului Serapion. Aflați, la început, sub influența arienilor radicali Aetiu și Eunomiu, ei considerau creaturi atât pe Fiul, cât și pe Duhul. După separarea lor de arieni, probabil prin 358, ei au acceptat dumnezeirea Fiului, dar au continuat să o respingă pe cea a Duhului. Când ortodocșii le-au cerut să intre în comuniune cu ei, au avut surpriza de a constata că aceștia invocă argumentele lui Aetiu cu privire la inferioritatea Duhului. În afara mențiunilor pe care le face Sfântul Atanasie despre tropicii din Egipt, nu există referiri la alți oponenți ai Duhului Sfânt până în 368, când Sf. Vasile cel Mare, în *Epistola 25*, amintește despre existența pnevmatomahilor. Aceștia se mai numeau și macedonieni, de la numele lui Macedoniu, episcop semiarian de Constantinopol (342-346; 351-360), anatematizat de Sinodul din Constantinopol din 360, și maratonieni, după numele succesorului său Maratoniu, episcop de Nicomidia. Macedoniu a făcut parte din delegația homoiousienilor, alături de Vasile de Ancyra și Eustatiu de Sevasta, la Sinodul de la Sirmium din 358. Deși sprijiniți inițial de Curtea imperială, au fost ulterior condamnați de mai multe sinoade. Mișcarea a luat amploare, astfel încât a fost combătută de către Sinodul II ecumenic din 381. Socrate (*Historia Ecclesiastica* V,8) sugerează faptul că excomunicarea lor a avut ca motiv, pe lângă negarea dumnezeirii Duhului, susținerea termenului *homoiousios*. Acest amănunt este important, întrucât arată deosebirea lor de tropici, care primiseră arianismul în forma lui anomeeană. Deși există multe asemănări între doctrina tropicilor și cea a pnevmatomahilor, totuși sunt și unele diferențe. Concepția pnevmatomahilor despre Duhul este echivocă. Duhul nu poate fi numit Domn, nici nu poate fi împreună slăvit cu Tatăl, pentru că nu este împreună lucrător cu El și nici dătător de viață. Duhul este un instrument al lui Dumnezeu, dar nu este înger, nici creatură. Nu este neasemănător Tatălui și Fiului, ci este un intermediar, având o natură mijlocie, este generat, dar nu creat. Pentru tropici, dimpotrivă, lucrurile sunt precise: Duhul este o creatură, un înger sau duh, superior acestora doar în grad. Ca urmare, este neasemănător Fiului. Faptul că Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Grigorie de Nazianz și Didim cel Orb, care scriu împotriva adversarilor Sfântului Duh, nu pomenesc termenul „tropici” ne face să credem că gruparea aceasta locală din Egipt nu a fuzionat cu cea a pnevmatomahilor, ci mai probabil a dispărut la scurt timp, unii revenind la Ortodoxie, iar alții fiind asimilați de diferite grupări eretice. Pentru mai multe detalii despre tropici, a se vedea: ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, introd. et trad Joseph Lebon, coll. Sources Chrétiennes, vol. 15, Ed. du Cerf, Paris, 1947, pp. 53-54; *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit*, trad., introd. notes C.R.B. Shapland, Epworth Press, Londra, 1951, pp. 24-32; R. WEJENBORG, „De authenticitate et sensu quarundum epistolarum S. Basilio magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum”, în: *Antonianum* XXXIII (1958), 3, pp. 402-403; T.E. POLLARD, „The exegesis of Scripture and the arian controversy”, în: *Bulletin of the John Rylands Library*, XLI (1959), 2, pp. 417-418; Richard P.C. HANSON, *The search for the Christian doctrine of God. The Arian Controversy (318-381)*, Ed. T&T Clark, Edinburgh, 1988, pp. 760-772; Michael A.G. HAYKIN, *The Spirit of God. The exegesis of 1 and 2 Corinthians in the pneumatomachian controversy of the fourth century (Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 27)*, E.J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1994, pp. 18-23).

obicei în trimerile la pasajele scripturistice care invocă lucrarea Duhului și relația Lui cu Fiul, sau în expunerile doxologice².

Doctrina tropicilor era una destul de rudimentară: Duhul nu este Dumnezeu, ci creatură; este un duh, asemenea îngerilor, superior acestora ca rang, dar cu nimic deosebit lor în ceea ce privește natura și lucrarea. Ca atare, argumentația Sfântului Atanasie este centrată pe dovedirea dumnezeirii Duhului și a lucrării sale sfințitoare, pe legătura Lui strânsă cu Tatăl și cu Fiul și pe rolul Său în îndumnezeirea omului. În acest demers, autorul abor-

² Deși doctrina pnevmatologică a Sfântului Atanasie atinge apogeul în *Epistolele către Serapion*, referiri la Sfântul Duh întâlnim și în celelalte opere, chiar și în cele anterioare acestor scrisori. În *Epistolele festale*, de exemplu, începând chiar cu cea din 329, Duhul Sfânt este invocat ca Cel Care inspiră pe profeți și este pomenit în doxologiile Bisericii. Din 338 limbajul acestor scrisori cu privire la Duhul este tot mai apropiat de cel al tratatului *Contra Arianos*. În *Scrisoarea către Marcelinus despre Interpretarea Psalmilor* (a cărei dată este incertă), apare o descriere interesantă a Duhului, unul și nedespărțit prin natură, dar deosebit în manifestările sale către oameni. Tema pnevmatologică nu este abordată în mod expres în *Contra Gentes – De Incarnatione*, dar aceasta nu înseamnă nicicum lipsa unei concepții despre Duhul în perioada respectivă. Existența ei poate fi dedusă din menționarea Duhului în introducerile versetelor biblice și în formulele doxologice (*Contra Gentes* 7; 14; *De Incarnatione* 57). În *Contra Arianos* referirile la persoana Duhului sunt mult mai prezente (*Contra Arianos* 1,10-15; 1,46-51; 1, 54; 2, 44), fără însă să fie dezvoltată o teologie a Duhului. Ele apar în legătură cu Fiul lui Dumnezeu, a Cărui dumnezeire constituie conținutul acestui tratat. Din scrierile ulterioare *Epistolelor către Serapion* (359) se observă că doctrina despre Duhul, deși nu mai face obiectul preocupărilor Sfântului Atanasie, este integrată în teologia sa. Atât *Scrisoarea universală (Epistula catholica* 1), cât și *Tomosul către Antiohieni (Tomos ad Antiochenos* 3; 11) se mulțumesc să respingă ideea că Duhul ar fi creatură și să condamne pe cei care separă pe Fiul de Tatăl și pe Duhul de Fiul. Deși *Tomosul* merge puțin mai departe, invocând și unitatea de natură a Duhului cu Fiul, totuși nu ajunge la teologia înaltă a *Epistolelor către Serapion*, care mărturiseau deschis pe Duhul ca fiind Dumnezeu și deoiființă cu Tatăl. O trimitere succintă la Duhul se face și în *Scrisoarea către Iovian* (363-364). Trimitând împăratului *Simbolul de la Niceea*, Sfântul Atanasie arată că Duhul nu este separat de Tatăl și de Fiul, ci împreună slăvit cu Ei în unica dumnezeire a Sfintei Treimi (*Ad Iovian* 4). O formulă asemănătoare apare în *Scrisoarea către episcopii africani* (369-373), unde este mărturisită credința „în unul Dumnezeu Tatăl și în Domnul Iisus Hristos și în unul Duh Sfânt; în unul Dumnezeu, cunoscut în Sfânta și desăvârșita Treime” (*Ad Afros* 11). Total diferită de argumentația sa apare prezentarea pnevmatologiei înaintașului său Dionisie, ale cărui speculații despre Monadă și Triadă sunt străine Sfântului Atanasie (*De Dententia Dionysii* 17). Pentru mai multe detalii despre doctrina Sfântului Duh în celelalte scrieri ale Sfântului Atanasie, a se vedea: Charles KANNENGISSER, „Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I”, în: *The Irish Theological Quarterly* 48/1981, republicat în: Charles KANNENGISSER, *Arius and Athanasius, Two Alexandrian Theologians*. Ed. Variorum, Hampshire, 1991, pp. 166-180; Xavier MORALES, *La théologie trinitaire d’Athanasie d’Alexandrie*, coll. des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité 180, Institut d’Etudes Augustiniennes, Paris, 2006, pp. 138-141; Appendix to *St. Athanasius on the Incarnation. The Treatise De Incarnatione Verbi Dei*, trad. și ed. de un teolog al C.S.M.V., cu introd. C.S. Lewis, St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, Crestwood, New York, 1953, p. 102.

dează și aspecte intra-trinitare, chiar dacă nu își propune neapărat să elaboreze o învățătură a Sfintei Treimi. Întrucât tropicii – ca unii ce se deziceau de învățătura ariană, altădată împărtășită – pretindeau că recunosc dumnezeirea Fiului, Sfântul Atanasie are în vedere, în primul rând, relația Duhului cu Fiul, care îi permitea o abordare mai pe înțelesul lor și o combatere a învățăturii acestora pornind de la propriile lor argumente.

Modul în care Sfântul Atanasie se raportează la persoana Duhului în sânul Sfintei Treimi, mai ales aspectul legat de originea Lui, a primit diferite accepțiuni din partea cercetătorilor apuseni. Dacă unii au fost rezervați în a se pronunța cu privire la concepția atanasiană despre purcederea Duhului, considerând că nu este una bine articulată³, alții au afirmat că există argumente pentru purcederea Duhului și de la Fiul, pe care ori au dedus-o implicit⁴, ori au elaborat-o, forțând interpretarea sau chiar traducerea⁵. Argumentele pe care aceștia le-au invocat se referă, mai ales, la anumite expresii care, în viziunea lor, îndreptățesc o astfel de înțelegere, precum: Duhul este „chipul Fiului”, este „propriu Fiului” sau „naturii Lui”, Duhul este „trimis de Fiul” sau Tatăl lucrează toate „prin Fiul în Duhul”, al căror sens vom încerca să-l deslușim în cele ce urmează.

Duhul – „Chipul Fiului”

În tratatul *Contra Gentes – De Incarnatione*, Sfântul Atanasie a făcut deseori apel la termenul εἰκόν pentru a sublinia atât relația Cuvântului cu Tatăl, cât și relația Lui cu omul. Pentru autorul nostru, doar Cuvântul este „Chipul” adevărat al Tatălui⁶, omul nefiind chip, ci „după chipul”⁷ lui Dum-

³ Traducătorul *Scrisorilor către Serapion* în limba franceză, Joseph Lebon, este rezervat în a se pronunța asupra concepției atanasiene despre purcederea Duhului, invocând stadiul incipient al dezvoltării acestei doctrine, totuși consideră că Sfântul Atanasie nu respinge în mod categoric o posibilă relație de origine a Duhului față de Fiul (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, trad. J. Lebon, pp. 69-72).

⁴ Shapland este de părere că purcederea Duhului prin Fiul este „un corolar necesar al întregii sale argumentații” (*The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, trad. C.R.B. Shapland, p. 42).

⁵ Este cazul lui Hauret, care a adăugat, pur și simplu, textului atanasian: „care de la Tatăl purcede” sintagma „și de la Fiul” (Charles HAURET, *Comment le „Défenseur de Nicée” a-t-il compris le Dogme de Nicée?*, Ed. Beyaert, Bruges, 1936, p. 56).

⁶ *Contra Gentes* 2; 8; 34; 41; 46, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I: Cuvânt împotriva Elinilor, Cuvânt despre Întruparea Cuvântului, Trei cuvinte împotriva Arienilor*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în coll. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 31, 39, 69, 78, 84; *De Incarnatione* 11,3; 13, 6-7; 14,1-2; 20,1, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, pp. 104, 107, 114.

⁷ *Contra Gentes* 2; 8, 34; 46, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, p. 31, 39, 69, 83; *De Incarnatione* 11,3; 13, 6-7; 14,1-2; 20,1, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, pp. 104, 107, 114.

nezeu. Ulterior, în *Contra Arianos*, Sfântul Atanasie se va folosi de calitatea Cuvântului de a fi „Chip” pentru a demonstra veșnicia, imutabilitatea, egalitatea și, în final, consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl⁸.

În *Epistolele către Serapion*, Sfântul Atanasie atribuie și Duhului caracteristica de a fi chip, dar nu chip al Tatălui, ci „al Fiului”. Expresia nu îi este însă tot atât de familiară ca „Fiul chip al Tatălui”, fiind folosită doar de 4 ori⁹ și, de obicei, însoțită de alte atribute care exprimă dumnezeirea Duhului, fără a o lega însă strict de acestea și fără a o detalia. S-a pus deci întrebarea: dacă din noțiunea de chip, Sfântul Atanasie deduce originea divină a Fiului din Tatăl, calitatea Duhului de chip al Fiului poate sugera oare originea Lui din Fiul?

Întâi de toate, trebuie spus că, la Sfântul Atanasie, expresia Duhul „chipul Fiului” (εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ) are ca fundament textul de la *Romani* 8, 29, pe care îl interpretează într-o manieră originală, ca făcând referire la Duhul Sfânt: „Pe care mai înainte i-a cunoscut, mai înainte i-a și rânduit să fie asemenea chipului Fiului Său”¹⁰. Sintagma Duhul „chip al Fiului” fusese folosită și de către Origen și Sf. Grigorie Taumaturgul, însă interpretarea ei prin trimitere la *Romani* 8, 29 nu apare până la Sfântul Atanasie¹¹.

Régis Bernard cataloghează drept „ciudată” interpretarea în cheie pnevmatologică a textului din *Romani* 8, 29, în viziunea lui Sfântul Atanasie făcând apel la ea doar pentru a întări sintagma de „chip al Fiului” printr-o trimitere scripturistică¹². Chiar dacă avem de-a face cu o manieră originală de

⁸ *Contra Arianos* 1,20-21; 1,61; 2,27; 2,49; 3,6, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, pp. 180-181, 228, 261, 286, 330.

⁹ *Ad Serapionem* 1,20; 1,24; 1,26; 4,3, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a: Epistole. Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 47, 54, 57, 89. Alături de termenul εἰκὼν, apare uneori și echivalentul acestuia, μορφή, ca în: *Ad Serapionem* 1,23; 3,3, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 52, 80.

¹⁰ „Căci Duhul se zice chip al Fiului (Εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ). „Căci pe cei pe care mai înainte i-a știut, mai înainte i-a și rânduit să fie asemenea chipului Fiului Său (τῆς εἰκόνοσ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ) [Romani 8,29]” (*Ad Serapionem* 1,24; cf. 4,3, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 54, 89).

¹¹ ORIGEN, *Comentariu la Epistola către Romani*, VII,7, în: ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, vol. III: Livres VI-VIII, trad. et notes Luc Brésard, Michel Fédou, texte critique Caroline P. Hammond Bammel, în coll. Sources Chrétienues, vol. 543, Ed. du Cerf, Paris, 2011, p. 342; SF. GRIGORIE TAUMATURGUL, *Expunere de credință*, în: SF. GRIGORIE TAUMATURGUL, METODIU DE OLIMP, *Scrieri*, trad. Pr. Constantin Cornițescu, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 10, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 38.

¹² Régis BERNARD, *L'image de Dieu d'après Saint Athanase*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1952, p. 130.

interpretare a textului, paralela Fiul *chipul Tatălui* – Duhul *chipul Fiului* este una mult mai complexă. Așa cum au sesizat unii cercetători¹³, invocarea lui *Romani* 8, 29 în contextul numirii Duhului drept „chip al Fiului” nu este una întâmplătoare, ea urmărind în primul rând, dovedirea dumnezeirii Duhului: așa cum Fiul, Care este Chipul Tatălui, nu poate fi străin Lui, tot așa nici Duhul, fiind Chipul Fiului, nu este străin Fiului, și astfel nici Tatălui.

Pentru Sfântul Atanasie, caracteristica Duhului de a fi „chipul Fiului” este o consecință a legăturii intime pe care El o are cu Fiul. Această legătură este subliniată ori de câte ori se spune despre Duhul că „nu e străin Fiului”, că este „Duhul Fiului” și propriu Acestuia¹⁴. Bineînțeles, că o astfel de legătură intimă are Duhul și cu Tatăl, căci El este în același timp și „Duhul Tatălui” și „propriu Tatălui”, nefiind „străin de Dumnezeu” [Tatăl], ci „în Dumnezeu Însuși și din Dumnezeu Însuși”¹⁵. În virtutea acestei relații intime, Duhul este numit, de obicei, „Duhul Fiului” (*Ga* 4, 6), dar și „Duhul Adevărului” (*In* 14, 17; 15, 26; 16, 13), „Duhul Înțelepciunii” (*Is* 11, 2), „Duhul Puterii” (*2 Tim* 1, 7) sau „al Slavei” (*I Ptr* 4, 14)¹⁶. În virtutea aceleiași relații, dar în raport cu oamenii, El este numit și „Duhul înfierii” (*Rm* 8, 15)¹⁷, întrucât prin Duhul, Care este „al Fiului”, noi suntem înfiați și devenim fii ai Tatălui ceresc și frați întru Hristos.

Aminteam mai sus faptul că, înainte de Sfântul Atanasie, numirea Duhului de „chip al Fiului” a fost folosită și de către Origen. Acesta a insistat și el pe legătura strânsă dintre Fiul și Duhul, dar a sfârșit prin a-L subordona pe Cel din urmă¹⁸. Prestige sugera că o astfel de abordare este specifică teoriei dublei purcederi, care se fundamentează pe rolul Fiului de mediator¹⁹. O

¹³ Johannes ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Etude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Ed. Brill, Leiden, ²1977, p. 239.

¹⁴ Duhul „nu e străin Fiului” (*Ad Serapionem* 1,25), e „Duhul Fiului” (*Ad Serapionem* 1,15) și „propriu Lui” (*Ad Serapionem* 1,25; 1,27), în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 55, 40, 54, 57.

¹⁵ El este „Duhul Tatălui” (*Ad Serapionem* 1,16), „propriu Tatălui” (*Ad Serapionem* 1,26), nu e „străin de Dumnezeu” (*Ad Serapionem* 1,25), ci „în Dumnezeu Însuși și din Dumnezeu Însuși” (*Ad Serapionem* 1,25), în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 42, 57, 54.

¹⁶ *Ad Serapionem* 1,25, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 54.

¹⁷ *Ad Serapionem* 1,25, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 54.

¹⁸ ORIGEN, *De principiis*, Cartea I, 3.1-4, în: ORIGEN, *Scrieri alese. Partea a III-a*, trad. Pr. Teodor Bodogae, în coll. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 8, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 69-74; *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Cartea II, 10,73-76, în: Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, vol. I: Livres I-IV, texte grec, trad., notes Cécile Blanc, în coll. Sources Chrétiennes, vol. 120, Ed. du Cerf, Paris, 1966, pp. 253-257.

¹⁹ George Leonard PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, S.P.C.K., Londra, ²1952, pp. 249 ș.u.

posibilă influență a lui Origen asupra Sfântului Atanasie în acest caz nu se poate însă susține, întrucât scopul argumentației celor doi este total diferit. În timp ce primul folosea conceptul de origine pentru a fundamenta relația de subordonare a Fiului față de Tatăl, respectiv a Duhului față de Tatăl și de Fiul, Sfântul Atanasie, dimpotrivă, pleacă de la origine și de la legătura intimă dintre Persoanele Sfintei Treimi pentru a dovedi dumnezeirea, egalitatea și deoființimea Lor.

La Sfântul Atanasie, expresia Duhul „chipul Fiului” nu are în vedere originea, ci doar caracteristica Lui de a fi Dumnezeu, asemenea Fiului. Doctrina Duhului este pentru autorul nostru nedespărțită de cea a Fiului, întrucât ea izvorâse practic din cea a Fiului²⁰. Astfel, dacă Duhul este chipul Fiului, iar Fiul nu este creatură, ci Dumnezeu, Duhul este și El Dumnezeu, întrucât „precum este chipul – zice el – așa trebuie să fie și Cel al cărui chip este”²¹. Reducându-L pe Duhul la statutul de creatură, este afectată atât dumnezeirea Fiului, cât și cea a Tatălui. Căci dacă Duhul este creatură, dar și chipul Fiului, Care este chipul Tatălui, atunci și Fiul este creatură, și indirect și Tatăl. De asemenea, dacă Duhul este creatură, dar și unul din Treime, atunci Însăși Treimea este pusă în pericol²², întrucât este neunitară, schimbătoare și alterabilă²³.

În plus, înțelegerea sintagmei „chipul Fiului” ca referire la originea Duhului din Fiul ar face din Fiul un fel de Tată al Lui și ar distruge proprietatea Tatălui de singur Tată și a Fiului de singur Fiu. Dimpotrivă, Sfântul Atanasie arată că Duhul nu este „nici fiu, ca să nu se socotească frate, nici fiu al Fiului, ca să nu se înțeleagă Tatăl ca bunic”²⁴. Nu este probabil întâmplător faptul că pasajul mai extins din *Ad Serapionem* 1,15-16, în care Sfântul Atanasie formulează caracteristicile *ad intra* ale persoanelor Sfintei Treimi, începe cu afirmarea purcederii Duhului din Tatăl și se termină cu numirea lui ca „Duh al Tatălui”, și nu al Fiului. Înțelegem că atunci când este vorba despre originea Duhului, Tatăl rămâne singurul Său izvor, numirea Lui de Duh al Fiului nefiind folosită în acest context. Astfel se păstrează și proprietățile fiecărei Persoane, dar și unitatea Sfintei Treimi: „Fiul S-a numit Fiu al Tatălui. Și Duhul, Duh al Tatălui. Și așa e o singură dumnezeire a Sfintei Treimi și o credință în Ea”²⁵.

²⁰ Problematika Duhului era „o criză în sânul altei crize” (*The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, trad. C.R.B. Shapland, p. 35).

²¹ *Ad Serapionem* 1,24, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 54.

²² *Ad Serapionem* 3,6, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 85-86.

²³ Alwyn PETERSEN, *Athanasius*, Morehouse Publishing, Harrisburg, 1995, pp. 184-186.

²⁴ *Ad Serapionem* 1,15-16, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 40-42.

²⁵ *Ad Serapionem* 1,16, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 42.

Așadar, Sfântul Atanasie folosește noțiunea de „chip” pentru a dovedi calitatea Duhului de Dumnezeu, și nu originea Lui: „Căci precum Fiul este în Duhul ca în propriul chip, așa și Tatăl, în Fiul”²⁶. Duhul nu este însă chip al Fiului în același fel în care este Fiul chip al Tatălui. Fiul este chip al Tatălui ca unul ce se naște din El și Îl arată pe El ca Tată, Duhul este chip al Fiului ca unul ce Îl arată pe Acesta ca Fiu. Faptul că Duhul este chipul Fiului nu-L face și pe El Fiu al Tatălui sau Fiu al Fiului, nici nu înseamnă că este născut, asemenea Fiului. În calitatea Sa de chip, Duhul Îl reflectă pe Fiul ca Fiu, tot așa cum Fiul, în calitatea sa de chip al Tatălui, Îl reflectă pe Acesta ca Tată, rămânând însă Fiu. Calitatea Duhului de chip al Fiului nu face din Cel Unul-Născut născător, pentru că Duhul Îl reflectă pe Fiul ca Fiu sau ca chip al Tatălui²⁷.

Invocarea unui text precum cel din *Ad Serapionem* 1,21 ca argument al dublei purcederi este, credem, forțată. Sfântul Atanasie atribuie Duhului „aceeași poziție față de Fiul, pe care o are Fiul față de Tatăl”²⁸, dar nu avem niciun motiv să înțelegem prin această „poziție” originea Duhului din Fiul sau și din Fiul. Dimpotrivă, calitatea Duhului de chip al Fiului implică aceeași natură și aceeași unitate a Duhului cu Fiul, precum este cea a Fiului cu Tatăl. Această „poziție” sau „treaptă” (τάξις) – cum o numește părintele Stăniloae²⁹ – elimină din ecuație orice implicație subordinaționistă. Duhul are „aceeași poziție” față de Fiul, ca Fiul față de Tatăl, în sensul că nu este cu nimic inferior Fiului, după cum nici Fiul nu este inferior Tatălui; mai mult, Duhul vine și El din Tatăl, după cum și Fiul vine din Tatăl.

Vocabularul pnevmatologic al Sfântului Atanasie include o serie de termeni înrudiți cu cel de „chip”, care toți au menirea de a întări legătura intimă a Duhului cu Fiul și a-I evidenția dumnezeirea. Astfel, Duhul este

²⁶ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 47.

²⁷ Părintele Stăniloae interpretează acest aspect astfel: „Dar Fiul se reflectă în Duhul ca în chipul Său, ca Fiu, nu cum se reflectă Tatăl în Fiul ca Tată. Duhul nu e chip al Fiului ca al celui ce L-ar naște, sau din care ar iradia, cum e Fiul chip al Tatălui, ca al celui ce e născut din Tatăl. În Duhul trăim pe Fiul ca Fiu sau ca chip al Tatălui, ca pe Cel ce-L primește pe Duhul din Tatăl și e întors ca Fiu spre Tatăl”; „Aceasta nu înseamnă că și Duhul e Fiu al Tatălui, cum e Fiul chip al Tatălui, ca născut din Tatăl. Duhul reflectă pe Fiul ca Fiu. Fiul reflectând pe Tatăl este totuși Fiu și nu Tată, deci și Duhul reflectând pe Fiul, nu e Fiu, pentru că nu reflectă pe Fiul ca devenit pentru El Tată. Ci face pe Fiul arătat în calitatea lui de Fiu exclusiv, care nu naște” (SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, p. 47, n. 52; pp. 53-54, n. 76).

²⁸ „Iar Duhul având aceeași fire (φύσιν) și aceeași poziție (τάξις) față de Fiul (πρὸς τὸν Υἱόν), pe care o are Fiul față de Tatăl (οὗαν ὁ Υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα), cum oare cel ce-L numește pe Acesta creatură nu va cugeta în mod necesar aceleași și despre Fiul?” (*Ad Serapionem* 1,21, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 48).

²⁹ SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, p. 48, n. 58.

„darul” (δωρεά) și „lucrarea” (ἐνέργεια) Fiului, „mireasma” (εὐωδία), „ungerea” (χρίσμα) și „pecetea” (σφραγίς), care imprimă „forma” (μορφή) lui Hristos³⁰. Din aceste numiri nu trebuie să deducem vreo depersonalizare a Duhului, care ar fi redus doar la o manifestare a Fiului în sens modalist, lucru absurd atâta vreme cât intenția Sfântului Atanasie era să dovedească faptul că Duhul este Dumnezeu adevărat, că are locul Său în sânul Sfintei Treimi și lucrările Sale proprii.

O chestiune mai subtilă este ridicată de J. Roldanus, care se întreabă dacă Sfântul Atanasie, punând lucrarea de sfințire a omului în legătură cu calitatea Duhului de „chip al Fiului” și numindu-L „ungere” și „pecete” care imprimă în om forma lui Hristos, are în vedere explicit relația Duhului cu Fiul întrupat sau referirea la Hristos din *Ga* 4, 19 este pur accidentală. Cu alte cuvinte, s-ar putea merge cu ipoteza atât de departe încât să se creadă – cum au sugerat unii³¹ – că, în viziunea Sfântului Atanasie, Duhul ar purta în Sine prototipul Dumnezeu-Omului? El însuși nu crede că se poate susține o astfel de teorie, intenția Sfântului Atanasie fiind aceea de a arăta că există o deosebire fundamentală între Duhul, ca pecete a Celui Care pecetluiește, și oameni, ca cei ce sunt pecetluiți. Accentul este pus pe faptul că, prin pecetea Duhului, în om se imprimă însuși chipul sau forma lui Hristos. Chiar dacă noțiunea de „pecete” este pusă în legătură cu μορφή Χριστοῦ, aceasta nu presupune neapărat un prototip uman, lucru care se deduce din faptul că sintagma „chipul (forma) Fiului” aplicată Duhului este pusă în paralel cu „chipul (forma) Tatălui” utilizată pentru Fiul în *Flp* 2, 6³², unde μορφή nu implică niciun prototip uman³³.

Este greu de crezut că Sfântul Atanasie ar fi pus calitatea Duhului de chip exclusiv în legătură cu lucrarea Sa sfințitoare față de oameni, cu alte cuvinte cu o proprietate externă a Lui, cu atât mai mult cu cât această calitate de „chip” îi servește pentru a demonstra dumnezeirea Duhului, adică o

³⁰ Duhul este numit: dar (δωρεά) și lucrare (ἐνέργεια) (*Ad Serapionem* 1,20; 1,30, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 47, 62), „mireasmă” (εὐωδία), ungeri (χρίσμα) și pecete (σφραγίς) (*Ad Serapionem* 1,23; 3,3, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 52, 80). Pentru mai multe detalii despre Duhul ca ungeri, a se vedea: Michael A.G. HAYKIN, *The Spirit of God. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, (*Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 27) E.J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1994, pp. 88-90; Ch. KANNENGIESSER, „Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit...”, p. 175).

³¹ Această idee a fost susținută, încă de la jumătatea sec. al XIX-lea de către: Heinrich VOIGT, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien (1861)*, Kessinger Publishing, 2010, pp. 164; 177.

³² „Iar dacă Duhul este buna mireasmă (εὐωδία) și chipul (μορφή) Fiului, e vădit că nu e creatură. Fiindcă nici Fiul, fiind în chipul Tatălui (ἐν μορφῇ τοῦ Πατρὸς ὑπάρχων), nu e creatură” (*Ad Serapionem* 3,3, p. 80).

³³ J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme...*, pp. 238-244.

proprietate internă. Am spune, mai degrabă, că lucrarea sfințitoare și desăvârșitoare a Duhului, care este nedespărțită de opera răscumpărătoare a lui Hristos, este o consecință a calității Sale de „chip al Fiului”, adică a legăturii indisolubile dintre Duhul și Fiul. În acest sens, Duhul poate fi numit și „al lui Hristos”, nu doar „al Fiului”, fără a deduce de aici că Duhul este limitat la relația Sa cu Fiul întrupat. De altfel, aceeași manieră de înțelegere a lucrurilor se observă și în cazul descrierii Fiului ca chip al Tatălui. Calitatea Fiului de a fi chipul Tatălui nu depinde de ipostaza Lui de Fiu întrupat, ci este o caracteristică a Fiului veșnic. Totuși Fiul păstrează această caracteristică și prin întrupare, El făcându-Se om pentru ca, în calitatea lui de chip al Tatălui, să restaureze pe omul creat după chipul lui Dumnezeu. La fel Duhul trimis în lume, în calitate de chip și pecete a Fiului, imprimă în om forma sau chipul propriu al lui Hristos.

Vom face aici o remarcă, anticipând ceea ce vom dezvolta într-un alt capitol, și anume distincția dintre planul teologic și cel iconomic, dintre purcedere și trimitere. Calitatea Duhului de a fi „chipul Fiului” stă în legătură nu cu purcederea Duhului din Fiul, ci cu trimiterea Lui în lume de către Acesta. Astfel, întrucât Domnul este Fiu, Duhul este numit „Duhul înfierii”, pentru că prin El oamenii sunt făcuți fii ai lui Dumnezeu și frați între ei³⁴. Potrivit părintelui George Dragas, Sfântul Atanasie numește pe Duhul „chipul Fiului” pentru că Duhul este cel Care „ne face fii în Fiul prin Fiul devenit om”. Fiul întrupat revelează pe Duhul Tatălui, care rămâne asupra Lui ca Duh al înfierii și astfel ni-L trimite pe Duhul ca să ne modeleze după chipul Său³⁵. Aceeași părere este împărtășită și de părintele Stăniloae, care înțelege prin sintagma „Duhul înfierii” faptul că Duhul se întipărește în om ca chip al Fiului, reflectându-L pe Fiul ca Fiu și făcându-l pe om asemenea Fiului, prin strânsa unire pe care o are cu El³⁶.

³⁴ *Ad Serapionem* I, 19, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 45-46.

³⁵ George Dion DRAGAS, *Athanasiana (Essays in the Theology of Saint Athanasius)*, Londra, 1980, p. 94.

³⁶ „Duhul nu e Fiu al Fiului, cum e Fiul chip al Tatălui, pentru că nu se naște din Fiul, cum se naște Fiul din Tatăl. Dar e Duhul înfierii, pentru că, nenăscându-se din Fiul, dar fiind în Fiul și lăsându-L pe Acesta Fiu și nefăcându-L Tatăl al Său, ne face și pe noi fii, ca Cel ce se întipărește în noi ca chipul Fiului. El e chip al Fiului în alt sens, anume ca Cel ce îl reflectă pe Fiul ca Fiu, din strânsa unire cu El. El ne face de aceea pe noi asemenea Fiului, lăsându-L pe Fiul Fiu și reflectându-L ca atare, fără să se nască și fără să purceadă din Fiul. El este chipul Fiului, dar nu are această calitate întrucât ar avea originea în Fiul, ci întrucât Tatăl, purcezându-L ca Tatăl al Fiului, îl unește cu Fiul, sau îl face să se odihnească în Fiul și să reflecte pe Fiul, sau să confirme pe Fiul în calitatea Lui de Fiu” (SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, p. 54, n. 78).

Duhul este propriu Fiului

Se pune, totuși, întrebarea de ce, pentru a demonstra dumnezeirea Duhului, Sfântul Atanasie nu se folosește de relația Duhului cu Tatăl, ci, mai ales, de cea cu Fiul. O primă explicație este legată de scopul principal al scrișorilor adresate lui Serapion, care era acela de a demonstra, împotriva tropicilor, faptul că Duhul nu este o creatură, ci Dumnezeu adevărat. În acest sens, el se folosește de același procedeu pe care l-a folosit, odinioară, în cazul combaterii arienilor. Dacă atunci, pornind de la legătura de nedespărțit a Fiului cu Tatăl dovedea dumnezeirea Fiului, acum punându-L pe Duhul în relație insolubilă cu Fiul – pe care tropicii îl acceptau ca Dumnezeu – putea mai ușor să arate dumnezeirea Duhului.

Totodată, trebuie spus că atunci când este vorba despre originea Duhului, cadrele teologiei atanasiene sunt trasate, în primul rând, de revelația scripturistică. Altfel spus, cuvintele sau tăcerea Sfintei Scripturi îi sunt suficiente pentru a exprima taina originii Duhului. Întrucât nimeni nu poate scruta adâncurile lui Dumnezeu, pe care numai Duhul le cunoaște³⁷, trebuie să ne raportăm la cele descoperite prin revelație. Înțelegerea tainei lui Dumnezeu nu este un rezultat al înțelepciunii omenești, ci un dar care se primește prin credință³⁸.

Deși recunoaște că, în ceea ce privește originea Duhului, „pneumatologia lui Atanasie nu depășește afirmațiile directe și explicite ale Scripturii”, Joseph Lebon crede că se întreve, totuși, că Duhul „este atașat printr-o relație de origine” atât Tatălui, cât și Fiului. Aceasta se deduce, crede el, din întrebuintărea sintagmei „propriu Fiului” și, mai ales, „propriu naturii Fiului”³⁹. Aceași idee este împărtășită și de Shapland, care invocă un paralelism: dacă Fiul, întrucât este „în Tatăl”, este și „de la Tatăl”, atunci și Duhul, întrucât este „în Fiul” trebuie să fie și „de la Fiul”, căci unitatea lucrării implică unitatea naturii⁴⁰.

³⁷ *Ad Serapionem* 4,4, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 90.

³⁸ *Ad Serapionem* 1,17, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 43.

³⁹ Deși încearcă să nu dea verdicte, afirmând că o relație de origine între Duhul și Fiul nici nu este mărturisită, nici negată explicit, totuși, Lebon sugerează că o astfel de relație este subînțeleasă. Deducția sa cu privire la acest aspect este însă una puerilă. Faptul că Sfântul Atanasie nu spune că „Duhul porcede numai de la Tatăl” nu este nicidecum o dovadă a acceptării – fie ea și implicită – a lui *Filioque*, ci dimpotrivă, o urmare firească a lipsei unei astfel de concepții. Suntem de acord că nu se poate vorbi despre o teologie trinitară dezvoltată la un autor din secolul al IV-lea, dar nu acesta este motivul neafirmării explicite a lui *Filioque*, ci, pur și simplu, faptul că o astfel de concepție era străină revelației scripturistice și tradiției în care Sfântul Atanasie s-a format (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, trad. J. Lebon, pp. 69, 74).

⁴⁰ *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, trad. C.R.B. Shapland, pp. 42-43.

Este adevărat că Sfântul Atanasie spune despre Duhul că este al Fiului⁴¹, că este propriu Fiului sau naturii Lui⁴², dar nu afirmă niciodată că Duhul este „din” (ἐκ) Fiul sau că precede (ἐκπορεύεται) din Fiul, ci întotdeauna că este „din Tatăl” sau „din Dumnezeu” (ἐκ τοῦ Θεοῦ)⁴³ și că „precede de la Tatăl” (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται)⁴⁴. De asemenea, el deduce unitatea naturii din unitatea lucrării, dar are în vedere lucrările comune Persoanelor dumnezeiești, iar nu proprietățile *ad intra* ale Fiecăreia.

Revenind la adjectivul ἴδιος, folosit în sintagma „propriu Fiului” sau „naturii Fiului”, trebuie spus că este un termen care, până la Sfântul Atanasie, a fost puțin aplicat contextului teologic. Autorul nostru se folosește de el destul de des, atât pentru a exprima relația Fiului cu Tatăl, cât și cea a Duhului cu Fiul, întrucât acesta sublinia foarte bine ideea de apartenență imediată și, implicit, cea de consubstanțialitate. Fiind „propriu” Fiului, care este Dumnezeu, Duhul nu poate fi din sfera creatului, întrucât nu are nimic în comun cu creaturile, nu împărtășește natura acestora, ci pe cea a lui Dumnezeu⁴⁵. Neexistând în natura Sa niciun element străin (ἄλλοτριούσιον) sau diferit (ἕτερούσιος) de natura Tatălui și a Fiului⁴⁶, se deduce că Duhul este Dumnezeu, asemenea Tatălui și Fiului. În plus, Duhul este Unul și nu mai multe, nici dintre cele multe, este propriu Tatălui și Fiului și deci deoființă (ὁμοούσιος) cu Aceștia⁴⁷. Apoi, dacă Duhul este numit împreună cu Tatăl și cu Fiul – așa cum se întâmplă în formula Botezului (*cf. Mt 28, 19*) – înseamnă că trebuie să fie Dumnezeu, întrucât cele ce nu sunt asemenea ca natură nu pot fi numite împreună⁴⁸.

În sens strict, termenul ἴδιος (propriu) surprinde unicitatea sau, mai bine spus, identitatea naturală a unei însușiri cu subiectul ei. A fi propriu înseamnă a fi, prin definiție, parte a unui subiect, adică însușirea sau proprietatea nu este exterioară subiectului, ci îi aparține⁴⁹. Fără a face din Fiul și Duhul niște proprietăți ale Tatălui, Sfântul Atanasie se folosește de termenul ἴδιος pentru a arăta apartenența, dar mai ales, corelativitatea Lor cu Tatăl.

⁴¹ *Contra Arianos* 1,50, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, p. 217; *Ad Serapionem* 1,15; 1,25; 3,1, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 40, 55, 78.

⁴² *Ad Serapionem* 1,2; 1,15; 1,25; 1,32, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 24, 41, 54, 64.

⁴³ *Ad Serapionem* 1,22, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 49.

⁴⁴ *Ad Serapionem* 1,2, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 24.

⁴⁵ *Ad Serapionem* 1,23; 1,25; 1,27, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 51, 53, 57.

⁴⁶ *Ad Serapionem* 1,2; 3,6, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 24, 85.

⁴⁷ *Ad Serapionem* 1,27; 2,6, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 58, 74.

⁴⁸ *Ad Serapionem* 1,9, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 32.

⁴⁹ A. PETERSEN, *Athanasius*, p. 145.

În acest sens, face trimitere la unele imagini care îl ajută să surprindă acest aspect corelativ. Astfel, așa cum nu poți despărți lumina de strălucire, nici de „lucrarea și harul luminător”, tot așa nu poți despărți pe Tatăl de Fiul și de Duhul⁵⁰. Tatăl este lumina, Fiul strălucirea, iar creștinii sunt luminați de Duhul (*In* 1, 9); Tatăl este izvorul, Fiul apa, iar creștinii se adapă din Duhul (*I Cor* 10, 4); Tatăl este Înțeleptul, Fiul Înțelepciunea, iar creștinii devin înțelepți primind Duhul Înțelepciunii; Tatăl este Tată, Fiul Viața, iar creștinii sunt făcuți vii prin Duhul⁵¹. Dacă Fiul este Fiul Tatălui (*Mt* 3, 17) și toate ale Tatălui sunt ale Sale (*In* 16, 15), iar Duhul este Duhul Fiului (*Ga* 4, 6), atunci, în virtutea tranzitivității⁵², toate însușirile care au fost transferate de la Tatăl la Fiul pot fi transferate și de la Fiul la Duhul (*In* 16, 15): toate acestea le vom găsi, zice el, „prin Fiul și în Duhul”⁵³.

Raționamentul funcționase, în scrierile anterioare, și în sens invers, adică pornind de la aceeași intimitate dintre Fiul și Duhul era demonstrată dumnezeirea Fiului. „Dacă toate celelalte se împărtășesc de Duhul – întrebă retoric Atanasie – El (Fiul) de cine se împărtășește, după voi? De Duhul? Dar mai degrabă Duhul ia de la Fiul, cum a spus El Însuși” (*cf. In* 16, 14)⁵⁴. De asemenea, pogorârea Duhului Sfânt peste Hristos nu s-a făcut pentru a-L îndumnezei, ca și cum El n-ar fi fost Dumnezeu. Dimpotrivă, dacă Duhul este „al Fiului”, înseamnă că Fiul este Dumnezeu, iar ungera și sfințirea Lui se referă la El ca „Cel ce S-a făcut om” și are în vedere sfințirea noastră prin El⁵⁵. Avem practic de-a face cu același procedeu, dar în oglindă: împotriva

⁵⁰ *Ad Serapionem* 1,30, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 62.

⁵¹ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 47. Potrivit lui Hanson, Sfântul Atanasie ar fi primul autor patristic care extinde imaginile aplicate persoanelor dumnezeiești și la cea a Duhului. Aceste analogii, cele mai multe extrase din Scriptură, sunt folosite pentru a dovedi lucrarea comună a persoanelor, dar și locuirea reciprocă a Acestora (R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God...*, pp. 103; 535-537).

⁵² Pentru mai multe explicații cu privire la aplicarea principiului tranzitivității, a se vedea: X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, p. 125.

⁵³ „Căci precum am cunoscut pe Fiul ca propriu Tatălui, așa vom afla că și Duhul este propriu Fiului. Și precum zice Fiul: „Toate câte le are Tatăl ale Mele sunt” (*In* 16,15), așa toate acestea le vom afla că sunt prin Fiul și în Duhul. Și precum Tatăl a arătat pe Fiul, zicând: „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit” (*Mt* 3, 17), așa este Duhul al Fiului. Căci zice Apostolul: „A trimis în inimile noastre pe Duhul Fiului, care strigă: Ava, Părinte” (*Ga* 4, 6). Dar ceea ce este minunat este că precum Fiul zice: „Ale Mele sunt ale Tatălui”, așa este al Tatălui și Duhul Sfânt” (*Ad Serapionem* 3,1, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 78).

⁵⁴ *Contra Arianos* 1,15, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, p. 173.

⁵⁵ *Contra Arianos* 1,47, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, p. 214. În acest tip de argumentație a Sfântului Atanasie unii au văzut o reacție indirectă la afirmațiile lui Arie din *Thalia*, care făcea, se pare, referire la Duhul Sfânt, dar subliniind deosebirea Lui, ca și a Fiului, de natura Tatălui (*Contra Arianos* 1,1-10). Această neînțelegere a relației dintre Fiul și Duhul, care se degaja din scrierea lui Arie, l-ar fi determinat pe Sfântul Atanasie să insereze în

arienilor sintagma „Duhul Fiului” era folosită pentru a lega pe Fiul de Duhul – a cărui dumnezeire este subînțeleasă – și a dovedi dumnezeirea Fiului, iar împotriva tropicilor aceeași sintagmă are rolul de a pune în relație pe Duhul cu Fiul – a cărui dumnezeire era de acum acceptată – și a dovedi dumnezeirea Duhului.

Caracteristica de a fi propriu nu presupune neapărat și o relație de origine, ci are în vedere, cum am spus, corelativitatea. Duhul este propriu Fiului, ca fiind al Lui și nedespărțit de El, dar nu ca izvorând din El. Același principiu al tranzitivității, pe care l-am întâlnit în cazul sintagmei Duhul „chipul Fiului”, este aplicat și când este vorba despre Duhul ca fiind propriu Fiului. Duhul este Duhul Fiului, fiind nedespărțit de Acesta. Or, dacă Fiul este Dumnezeu, pentru că este nedespărțit de Tatăl, și de aceeași fire cu El, atunci Duhul este nedespărțit de Tatăl și deci Dumnezeu și El. „Duhul Sfânt are aceeași unitate cu Fiul pe care o are Fiul cu Tatăl”⁵⁶. Aceasta nu înseamnă că Duhul are și aceeași relație cu Fiul ca cea pe care o are Fiul cu Tatăl, altfel Duhul ar fiu al Fiului, deci nepot; nici cu Tatăl Duhul nu are aceeași relație ca cea a Fiului cu Tatăl, altfel Duhul ar fi un alt fiu, adică frate al Fiului. Într-un fel este El Duh al Tatălui, și în alt fel Duh al Fiului, întrucât din Tatăl purcede, iar Fiului îi este doar propriu, ca Unul ce Îl are și în Care este, dar nu ca Unul care Îi este cauză⁵⁷.

„Căci precum Fiul, Cel ce este în Tatăl și în Care e și Tatăl, nu e creatură, ci e propriu ființei Tatălui (ἰδιος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας) – căci aceasta pretindeți că o spuneți și voi –, așa și pe Duhul cel aflător în Fiul (καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐν τῷ Υἱῷ), întru care e și Fiul (ἐν ᾧ καὶ ὁ Υἱὸς ἐστίν), nu e îngăduit a-L socoti între creaturi, nici a-L diviza de Cuvântul (διαρεῖν αὐτὸ ἀπὸ τοῦ Λόγου) și a face Treimea nedesăvârșită (ἀτελῆ τὴν Τριάδα κατασκευάζειν)”⁵⁸.

Nici sintagma „propriu după ființă al Fiului” nu îndreptățește concluzia unei relații de dependență a Duhului față de Fiul, ca izvor al existenței Sale. Duhul este propriu Fiului, așa cum Fiul este propriu Tatălui, în virtutea ființei comune pe care o împărtășesc, ființă care vine de la Tatăl. Faptul că Fiul este propriu Tatălui și împărtășește ființa Acestuia, iar Duhul este propriu Fiului și împărtășește aceeași ființă, pe care și Fiul o are de la Tatăl, nu

discursul său despre dumnezeirea Fiului și explicații cu privire la Sfântul Duh și la raportul Lui cu Fiul. A se vedea, mai pe larg, cu privire la acest aspect: Ch. KANNENGIESSER, „Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit...”, pp. 173-174.

⁵⁶ *Ad Serapionem* 1,2; 3,1, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp 24, 78.

⁵⁷ A. PETERSEN, *Athanasius*, p. 183.

⁵⁸ *Ad Serapionem* 1,21, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 49.

face din Fiul originea Duhului, ci arată doar corelativitatea Duhului cu Fiul și cu Tatăl și, implicit, dumnezeirea Lui.

Intenția Sfântului Atanasie este cât se poate de clară: Îl leagă pe Duhul de Fiul, pe care îl legase intim de Tatăl, și astfel arată că Duhul nu este creatură, nu este străin ființei Fiului⁵⁹, ci propriu Lui sau ființei Lui, deci propriu și lui Dumnezeu sau dumnezeirii Tatălui⁶⁰.

Duhul este propriu Tatălui sau naturii Tatălui

Chiar dacă, de cele mai multe ori, atunci când este vorba despre Duhul, adjectivul ἴδιος este atașat Fiului, el apare și în construcții care fac trimitere la Tatăl. Astfel, Duhul este „propriu lui Dumnezeu” [Tatăl] (ἴδιον τοῦ Θεοῦ), „propriu Tatălui⁶¹”, „propriu ființei Tatălui” (ἴδιος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας), „propriu dumnezeirii Tatălui⁶²”, „propriu dumnezeirii Treimii și Unul din Ea” (ἴδιον δὲ καὶ ἐν τῆς ἐν Τριάδι θεότητος)⁶³. Aceasta se întâmplă întrucât Duhul se află într-o relație și cu Fiul, dar și cu Tatăl. Un pasaj elocvent pentru discuția noastră este cel din *Serapion* 1, 25, pe care îl vom reda mai jos:

„Iar dacă Fiul, fiindcă e din Tatăl, este propriu ființei Lui, în mod necesar și Duhul, odată ce se spune că e din Dumnezeu, este propriu după ființă al Fiului [...]. Iar Cel ce unește creațiunea cu Cuvântul nu este dintre creaturi. Și Cel ce înfiază creațiunea nu e străin de Fiul. Căci în acest caz ar trebui să se caute alt duh ca și acesta să se unească prin acela cu Cuvântul. Dar aceasta e absurd. Deci nu e Duhul dintre cele create, ci e propriu dumnezeirii Tatălui⁶⁴.”

După cum remarca Xavier Morales, avem de-a face aici – ca și în alte locuri – cu o „mișcare tranzitivă a expunerii pnevmatologice”⁶⁵ a Sfântului Atanasie. Această mișcare are la bază un silogism care leagă expresia biblică „ieșit din Dumnezeu” cu cea personală „propriu Fiului”. Astfel, Fiul, care este ieșit din Tatăl, este propriu naturii Tatălui; or, Duhul, fiind ieșit din

⁵⁹ „Fiul este Născutul propriu al ființei (ὁ Υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας) și al firii Tatălui (τῆς φύσεως τοῦ Πατρὸς). Acesta este înțelesul Lui. Iar Duhul, zicându-se al lui Dumnezeu (τοῦ Θεοῦ) și fiind în El (ἐν αὐτῷ ὄν), nu e străin firii Fiului (οὐ ξένον ἐστὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ φύσεως), nici dumnezeirii Tatălui (οὔτε τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος)” (*Ad Serapionem* 4,3, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 89).

⁶⁰ *Ad Serapionem* 4,4, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 90.

⁶¹ *Ad Serapionem* 1,26, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 57.

⁶² *Ad Serapionem* 1,25; 4,5, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 54, 91.

⁶³ *Ad Serapionem* 1,2; 1,27; 1,32; 3,1, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 49, 58, 64, 78.

⁶⁴ *Ad Serapionem* 1,25, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 54-55.

⁶⁵ X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, pp. 132-133.

Dumnezeu [Tatăl], este propriu naturii Fiului, și nu – cum ne-am aștepta – naturii Tatălui. Mai departe, silogismul funcționează și în sens invers: Duhul este Cel prin Care Fiul îndumnezeiește creatura, prin urmare Duhul nu este creatură, ci propriu dumnezeirii Tatălui, iar nu dumnezeirii Fiului. Acest tip de tranzitivitate nu denotă vreo confuzie a proprietăților fiecărei Persoane, ci are la bază legătura indisolubilă dintre Ele. Așa cum Fiul nu poate fi despărțit de Tatăl, tot așa nici Duhul nu poate fi despărțit nici de Fiul, nici de Tatăl. Închinarea se aduce Tatălui în Duh și Adevăr [Fiul], căci Duhul este nedespărțit de Fiul, iar Fiul este nedespărțit de Tatăl⁶⁶. La fel, lucrarea uneia dintre Persoane este lucrarea întregii Treimi: Duhul fiind în noi, și Fiul este în noi, iar fiind Fiul în noi, și Tatăl este în noi⁶⁷:

„Deși Duhul Sfânt nu s-a numit Fiu, El nu e în afara Fiului. Căci I s-a spus Duhul înfierii [...]. Căci împărtășindu-ne de Duhul, avem pe Fiul; și având pe Fiul, avem pe Duhul, strigând în inimile noastre „Ava Părinte”, cum zice Pavel (*Ga* 4, 6). Iar dacă Duhul este al lui Dumnezeu, s-a scris că este și în El: „Cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le cunoaște decât numai Duhul lui Dumnezeu, Cel care este în El” (*I Cor* 2, 11)⁶⁸.

Mai mult, se poate spune că Duhul este propriu Fiului, după cum îi este propriu și Tatălui, sau, mai degrabă, întrucât este propriu și Tatălui⁶⁹, însă nu în același fel, ci Tatălui îi este propriu ca Duhul Tatălui și Fiului ca al Fiului. Fiul nu este originea Duhului, ci Cel care îl primește de la Tatăl, în calitate de Fiu. Fiecare Persoană a Sfintei Treimi își păstrează proprietățile ei, chiar dacă toate ale Fiului sunt ale Tatălui și cele ale Duhului sunt ale Fiului⁷⁰. Legătura aceasta indisolubilă dintre cele trei Persoane face ca Fiul să nu poată fi gândit fără Tatăl, nici Duhul fără Fiul sau fără Tatăl. Unitatea nu este numai a Duhului cu Fiul, ci și a Duhului cu Tatăl, deci o unitate a întregii Treimi. De aceea, Duhul fiind în noi, și Fiul este în noi, tot așa cum Fiul fiind în noi, și Tatăl este în noi⁷¹.

„Aceasta fiind unitatea în Sfânta Treime, cine ar putea despărți pe Fiul de Tatăl și pe Duhul, de Fiul, sau de Tatăl Însuși? Sau cine ar fi atât de îndrăzneț ca să spună că Treimea este neasemenea și de o fire străină

⁶⁶ *Ad Serapionem* 1,33, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 65-66.

⁶⁷ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 47.

⁶⁸ *Ad Serapionem* 4,4, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 90.

⁶⁹ *Ad Serapionem* 4,3, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 89.

⁷⁰ SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, pp. 89-90, n. 165-166.

⁷¹ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 47.

în Ea Însăși, sau că Fiul e de o altă ființă decât Tatăl, sau că Duhul e străin de Fiul⁷².

Deși, aparent, această dublă raportare a lui ἴδιος atât la persoană (propriu Fiului sau Tatălui), cât și la natură (propriu ființei sau dumnezeirii Fiului și Tatălui), ar putea lăsa – alături de imprecizia utilizării unor termeni, precum οὐσία și ὑπόστασις⁷³ – impresia unor confuzii de ordin conceptual, o cercetare mai atentă arată că nu poate fi vorba despre așa ceva. Raportul Duhului cu Fiul și cu Tatăl se stabilește atât la nivel personal, cât și substanțial. Evident, nu vom întâlni expresii precum „o singură natură/fire în trei ipostasuri”, însă relațiile din sânul Sfintei Treimi sunt expuse pe de o parte plecând de la persoană, pe de altă parte de la natură. Raportul personal reiese din distincția numelor de Tată, Fiu și Duh Sfânt, din mărturisirea Duhului ca fiind împreună cu Tatăl și cu Fiul, din neamestecarea proprietăților personale și respingerea unor apelative, ca cele de frate sau nepot, aplicate Duhului, precum și din denunțarea ereziei sabeliene, care confunda Persoanele treimice⁷⁴. Cât privește raportul substanțial, acesta este dedus, mai întâi, din faptul că ființa Duhului este aceeași cu a Fiului și a Tatălui, întrucât este vorba despre o unică și aceeași dumnezeire, identică și unitară în ea însăși, fără amestec de elemente diferite, străine ei. De asemenea, tot la ființă se referă și afirmația că toate ale Tatălui sunt și ale Fiului, și ale Duhului, întrucât sunt ale aceleiași Sfinte Treimi⁷⁵, din care nu pot lipsi nici Fiul, nici Duhul⁷⁶.

⁷² *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 46-47.

⁷³ Cu privire la raportul οὐσία – ὑπόστασις, a se vedea: R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God...*, pp. 181-189.

⁷⁴ Tatăl, Fiul și Duhul sunt distincte, întrucât au nume distincte (*Ad Serapionem* 4,6; 4,7, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 92, 93); Duhul este mărturisit alături de Tatăl și Fiul, ceea ce înseamnă că nu se confundă cu Ei (*Ad Serapionem* 1,28, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 58-59); Duhul are proprietăți personale, care îl individualizează ca Duh, iar nu ca alt fiu sau nepot. Aceasta înseamnă că Dumnezeu este Treime, iar nu un Dumnezeu care se manifestă sub forme diferite, cum susținea Sabelie (*Ad Serapionem* 4,5, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 91).

⁷⁵ Duhul nu împărtășește altă ființă, ci pe cea a Tatălui și Fiului (*Ad Serapionem* 1,16; 3,6; 4,7; în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 41-42, 84, 93); ființa dumnezeiască este una și aceeași, identică și de nedespărțit (*Ad Serapionem* 1,14, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 39); nu are în ea nimic diferit sau străin (*Ad Serapionem* 1,2; 3,6; în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 24, 85); tot ce posedă Tatăl, posedă și Fiul, și Duhul (*Ad Serapionem* 1,11; 3,1; 4,4, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 36, 78, 90); Dumnezeu nu este nici doime, nici mulțime de persoane, ci Treime, ceea ce înseamnă că Duhul este Dumnezeu (*Ad Serapionem* 1,2; 1,29, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 24, 60).

⁷⁶ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, trad. J. Lebon, pp. 66-67.

Este evident faptul că Sfântul Atanasie nu și-a propus să explice originea Duhului, care rămâne o taină, așa cum este și cea a Fiului; ceea ce încearcă el să dovedească este dumnezeirea Duhului. Întrucât mulți Părinți niceeni au exprimat rezerve față de ὁμοούσιος⁷⁷, Sfântul Atanasie încearcă să exprime deoființimea Duhului prin formule echivalente. Așa se face că îl prezintă pe Duhul ca neavând o ființă străină sau diferită de cea a lui Dumnezeu, ca fiind nedespărțit de Fiul și de Tatăl și, mai ales, ca fiind propriu Fiului și Tatălui⁷⁸. În acest demers, argumentația se înlanțuie logic, pornind de la ceea ce se cunoaște din revelație, anume că Duhul este παρὰ τοῦ Πατρὸς (*In* 15, 26) și ἐκ τοῦ Θεοῦ (*I Cor* 2, 11). Introducând apoi termenul ἴδιος, leagă pe Duhul de Fiul și folosindu-se de conceptul niceean οὐσία, îl prezintă pe Duhul ca fiind propriu Fiului după ființă sau dumnezeire, pentru ca în final să transfere deoființimea definită la Niceea pentru Fiul către Duhul, numindu-L ὁμοούσιος⁷⁹.

Ἐκπορεύω/ἐκπορεύομαι și δίδωμι. Realități diferite ale planurilor intra-trinitar și iconomic

După cum am văzut, pneumatologia Sfântului Atanasie are în vedere, în primul rând, dovedirea faptului că Duhul Sfânt este Dumnezeu, și nu creatură, că este nedespărțit de Fiul și de Tatăl, că împărtășește aceeași natură cu Ei și are lucrări comune, fapt pentru care poate să sfințească și să îndumnezeiască pe om. Cât privește originea Duhului, aceasta este o taină și nu poate fi pătrunsă. Afirmațiile Scripturii sunt suficiente pentru a înțelege că Duhul este „al lui Dumnezeu” (Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ), „în Dumnezeu Însuși” (ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ), și „ieșit din Dumnezeu Însuși” (ἐξ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ, *cf.*

⁷⁷ Cu privire la problematica termenului ὁμοούσιος, *a se vedea*: Jean GUITTON, *Le Christ écartelé*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1963; Christopher STEAD, „Homoousios» dans la pensée d’Athanasie”, în: Charles KANNENGISSER (éd.), *Politique et théologie chez Athanasie d’Alexandrie*, Actes du Colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973, Ed. Beauchesne, Paris, 1974, pp. 231-254; James B. WALKER, „Convenance épistémologique de l’Homoousion dans la théologie d’Athanasie”, în: Ch. KANNENGISSER (éd.), *Politique et théologie chez Athanasie d’Alexandrie*, pp. 255-275; Joseph WOLINSKI, „Nicée et l’homoousion, hier et aujourd’hui”, în: *Revue de l’Institut Catholique de Paris*, 16 (1985), pp. 67-89; Archibald ROBERTSON, *Athanasius. Nicene and Post-Nicene Fathers*, Hendrickson Publishers, Peabody, ²1995; K. ANATOLIOS, *Athanasius. The Coherence of This Thought*, Routledge, London/New York, 1998; Arhid. Constantin VOICU, „Problema homoousios la Sfântul Atanasie cel Mare”, în: *Studii de Teologie Patristică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 57-81; Timothy BARNES, „A Note on the Term Homoioousios”, în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, X (2007), 2, pp. 276-285.

⁷⁸ A. PETTERSEN, *Athanasius*, p. 185; ATHANASE D’ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, trad. J. Lebon, p. 68.

⁷⁹ X. MORALES, *La théologie trinitaire d’Athanasie d’Alexandrie*, p. 135.

I Cor 2, 11-12)⁸⁰, deci Dumnezeu adevărat. Când este pus în situația de a dovedi că Duhul nu este un alt fiu, chiar dacă este din Dumnezeu, ca și Fiul, Sfântul Atanasie face apel tot la Scriptură, invocând distincția dintre numele de Fiu și cel de Duh Sfânt. Nu se hazardează însă să precizeze ce spun aceste nume despre modul ființării Lor. Dacă numele de Fiu este mai ușor de anticipat, întrucât arată nașterea, cel de Duh nu spune foarte multe despre modul generării Sale. De aceea, autorul ne trimite la expresia scripturistică „Duhul lui Dumnezeu”, care arată că El este din Dumnezeu, că este intim unit cu Fiul și cu Tatăl și că nu Le este străin, ci propriu. La acestea adaugă, din nou fără a încerca o interpretare, expresia „de la Tatăl purcede” (παρὸ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, cf. *In 15, 26*)⁸¹. Atât ne spune Sfânta Scriptură despre originea Duhului și la aceasta se limitează și episcopul de Alexandria⁸².

Problema cea mai spinoasă cu privire la originea Duhului rămâne însă raportul dintre purcederea veșnică și trimiterea Sa temporală în lume⁸³. În clarificarea acestui raport, citatul cel mai des utilizat este cel de la *In 15, 26*⁸⁴, pe care unii comentatori îl aduc ca argument pentru susținerea lui *Filioque*. Este interesant de observat faptul că în lucrările anterioare *Scrisorilor către Serapion*, citatul acesta nu apare decât o singură dată în *Contra Arianos 1, 48*, unde Sfântul Atanasie încerca să demonstreze că Fiul este din veșnicie Dumnezeu și că nu a fost îndumnezeit în momentul pogorării Duhului Sfânt peste El, ca om, la Botez. În acest context, Sfântul Atanasie apelează la *In 15, 26*, arătând că nu poate să nu fie Dumnezeu Cel Care primește acum pe Duhul, întrucât El Însuși L-a dat pe Acesta, mai întâi prorocilor, iar mai apoi apostolilor. Desigur, este vorba aici, cum va fi, de altfel, peste tot unde se invocă trimiterea Duhului, despre o lucrare *ad extra*, adică despre

⁸⁰ *Ad Serapionem 1,25*, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 54.

⁸¹ *Ad Serapionem 1,2; 1,11; 1,20*, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 24, 36, 47.

⁸² ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, trad. J. Lebon, p. 70.

⁸³ Suntem de acord cu Wolinski (J. WOLINSKI, „Le mystère de l'Esprit Saint”, în: *L'Esprit Saint*, René LAURENTIN et alii (eds), Presses de l'Université Saint Louis, Bruxelles, 1984 pp. 131-164) când spune că planul iconomic nu poate fi gândit fără cel teologic și că descoperindu-ni-se lucrarea lui Dumnezeu în lume, percepem ceva și din realitățile dumnezeiești, dar aceasta nu înseamnă că cele două planuri se confundă, nu înseamnă că lucrarea Duhului în lume, întrucât este nedespărțită de cea a Fiului implică și originea Lui din Fiul. Nuanțarea lui *Filioque* prin expresia *tamquam ab uno principio* („ca de la un singur principiu”) este doar un subterfugiul, care nu are nicio bază scripturistică sau patristică.

⁸⁴ Marie-Odile Boulnois este de părere că textul de la *In 15, 26* nu ocupă un loc esențial în pneumatologia atanasiană și nici nu este pus în legătură cu originea Duhului (Marie-Odile BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, coll. des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité, vol. 143, Ed. Brepols, Paris, 1994, p. 526, n. 348).

trimiterea Duhului în lume, care se face de către Fiul, și nu despre una *ad intra*, adică despre purcederea Duhului, care se face de la Tatăl.

Deși unii cercetători cred că distincția dintre purcedere și trimitere a fost făcută mai târziu, de către unii Părinți capadocieni, deci nu i se poate recunoaște acest merit Sfântului Atanasie⁸⁵, Xavier Morales este de părere că, dimpotrivă, distingerea celor două planuri era, pentru autorul nostru, singura modalitate de a respinge teza adversarilor săi că Duhul este creatură. Cercetătorul francez face o inventariere a tuturor pasajelor care vorbesc despre purcedere și trimitere pentru a demonstra că ele nu exprimă una și aceeași realitate. Dacă în textele în care Duhul Sfânt este pus în opoziție cu πνεῦμα în sens de vânt sau duh⁸⁶, distincția *purcedere* – *trimitere* nu este încă reliefață, începând cu *Ad Serapionem* 1, 10 această distincție devine tot mai evidentă. Deși pune în opoziție trimiterea Duhului în lume de către Fiul cu trimiterea îngerilor la sfârșitul veacurilor, totuși nu această opoziție este cea care face diferența între originea dumnezeiască a Duhului și originea creată a îngerilor, ci introducerea expresiei: „care de la Tatăl purcede”. În 15, 26 este invocat aici pentru a arăta că Duhul trebuie „pus alături de dumnezeire”. Sfântul Atanasie ordonează oarecum cronologic cele trei texte care vorbesc despre trimiterea Duhului (*In* 15, 26; *In* 16, 15 și *In* 14, 16), astfel încât purcederea din Tatăl să preceadă trimiterea Lui de către Fiul⁸⁷.

Ideea că Duhul ia din cele ale Fiului apare, este adevărat, dar cu referire la planul iconomiei divine, nu al relațiilor intra-trinitare. De fiecare dată contextul ne lămurește. Așa se întâmplă, de exemplu, în *Ad Serapionem* 1,11, unde se vorbește despre trimiterea Duhului ucenicilor de către Hristos, după Înviere, când a suflat asupra lor și le-a spus: „luați Duh Sfânt” (*In* 20, 22). În acest context al relațiilor *ad extra*, apare și ideea că Duhul ia din cele ale Fiului, dar nu în sensul că își ia ființa din Fiul, ci ceea ce împărtășește oamenilor este de la Fiul, căci „toate câte are Tatăl sunt ale Fiului”. Textul de la *In* 15, 26, care vorbește despre purcederea Duhului din Tatăl, este asociat

⁸⁵ R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, pp. 772-790. Acesta face trimitere, cu oarecare distanțare, la cercetările lui Henry B. SWETE, *History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit. From the Apostolic Age to the Death of Charlemagne*, Deighton Bell, Cambridge, 1876 și George L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, S.P.C.K., Londra, ²1952.

⁸⁶ *Ad Serapionem* 1,6, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 28-30. Sfântul Atanasie explică, pornind de la citatul din *Am* 4, 13 („El este Cel Care a făurit vântul”), că există două sensuri ale lui πνεῦμα în uzajul scripturistic: fără articol, el se referă la duhul omului, la respirație sau la vânt, iar cu articol se referă la Sfântul Duh. Întrucât aici termenul apare fără articol, el nu desemnează deci pe Duhul Sfânt, chiar dacă unii, în sens figurativ (τρόπος), forțează o astfel de interpretare (Khaled ANATOLIOS, *Athanasius*, Ed. Routledge, Londra/New York, 2004, p. 173).

⁸⁷ X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanasie d'Alexandrie*, pp. 114-118.

aici cu textul de la *In* 16, 14, care vorbește despre ceea ce ia Duhul din Fiul⁸⁸, tocmai pentru că aici nu se are în vedere originea Duhului, ci lucrarea Lui în lume și relația intimă cu Hristos. Duhul vine de la Fiului ca trimis în lume, întrucât este Duhul Fiului, având toate ale Fiului primite de la Tatăl, dar nu ca avându-și originea în El. De aceea nu se spune niciodată că Fiul purcede pe Duhul, ci că îl „suflă”, acțiune neatribuită niciodată Tatălui. Fiul îl „suflă” pe Duhul, dar nu în sânul Sfintei Treimi, ca și cum ar fi cauza existenței Lui, ci către creație: „Îl suflă pentru că Îl are în Sine, nu pentru că îi dă existență”⁸⁹. Așa reiese și din *Ad Serapionem* 1,20, unde trimiterea Duhului de către Fiul este asociată cu trimiterea Fiului de către Tatăl, ambele referindu-se la trimiterea Lor în lume:

„Neîndoielnic Fiul e trimis de Tatăl. Căci zice: „Așa a iubit Dumnezeu lumea, că și pe Unul Născut Fiul Său L-a trimis” (*In* 3, 16). Iar Fiul îl trimite pe Duhul. Căci zice: „de voi pleca Eu, voi trimite pe Mângâietorul” (*In* 16, 7). Și Fiul slăvește pe Tatăl, zicând: „Părinte, Eu te-am preamărit” (*In* 17, 4). Iar Duhul slăvește pe Fiul. „Căci Acela, zice, pe Mine Mă va slăvi” (*In* 16,14), „Câte Le-am auzit de la Tatăl, acelea le și grăiesc în lume” (*In* 8, 26). Iar Duhul le ia din Fiul. „Căci din al Meu va lua și va vesti vouă” (*In* 16, 14). Și Fiul a venit în numele Tatălui. „Iar Duhul Sfânt – zice Fiul – e Cel pe Care-L va trimite Tatăl întru numele Meu” (*In* 14, 26)”⁹⁰.

Trimiterea Duhului este proprie și Tatălui și Fiului, dar nu în același fel, ci Fiului îi este proprie ca unui Fiu, nu ca Tatălui. Duhul are trimiterea de la Fiul „ca de la Cel ce Îl are deci pe Duhul de la Tatăl”. De aceea, Sfântul Atanasie poate spune că Duhul ia din ale Fiului, întrucât le ia ca pe cele ce le-a primit de la Tatăl, ca să le dea oamenilor: „Duhul ia ale Fiului – zice Părintele Stăniloae – ca să le dea celor pe care vrea Tatăl să-i facă fii. Deci Duhul ia de la Fiul ca de la Fiul, nu ca de la Tatăl, dar ia de la Fiul din voința Tatălui. De aceea nu se trimite Duhul făpturilor direct de către Tatăl, ci prin Fiul”⁹¹.

⁸⁸ Expresia ἐκ τοῦ Υἱοῦ (din Fiul sau din cele ale Fiului) apare numai în legătură cu *In* 16,14, care vorbește despre misiunea Duhului în lume. Shapland, deși afirmă că Sfântul Atanasie nu avea în minte o distincție foarte clară între purcedere și trimitere, recunoaște că verbul ἐκπορεύεται, care este specific purcederii, este folosit numai pentru relația Duhului cu Tatăl, pe când în ceea ce privește relația Lui cu Fiul, aceasta se exprimă prin a fi trimis sau dat (*The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, trad. C.R.B. Shapland, p. 41).

⁸⁹ *Ad Serapionem* 4,2, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, p. 88, n. 164.

⁹⁰ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 48.

⁹¹ SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, p. 48, n. 57a; p. 89, n. 165.

O subtilitate a pnevmatologiei Sfântului Atanasie, pe care a remarcat-o Xavier Morales, este înlocuirea, uneori a prepoziției παρά cu ἐκ în citatul de la *In* 15, 26, așa cum face, de exemplu, în *Ad Serapionem* 1,15: ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. Această înlocuire nu este întâmplătoare. Prepoziția ἐκ este prepoziția niceeană prin care se exprima originea Fiului. Prin omitearea verbul ἐκπορεύεται, Sfântul Atanasie reduce conținutul din *In* 15, 26 la ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐστίν, ceea ce pentru un niceean însemna că Duhul are aceeași origine ca și Fiul, adică este ieșit din Tatăl⁹².

Pentru tropici, dacă Fiul și Duhul au aceeași origine înseamnă că au și generări identice, deci sunt frați; sau, dacă Duhul este Duhul Fiului, înseamnă că este fiul Fiului, deci nepotul Tatălui⁹³. De aceea, pentru Sfântul Atanasie era vital să demonstreze distincția dintre două generări care au aceeași origine: nașterea și purcederea. Așa cum din faptul că Fiul este „Unul-Născut” (*In* 1, 18) înțelegem că există o singură naștere, tot așa fiind un singur Duh (*Ef* 4, 4), înseamnă că este o singură purcedere⁹⁴. Dacă în cazul Fiului, Sfântul Atanasie se folosește de termenul γέννημα pentru a arăta generarea Lui, în ceea ce-L privește pe Duhul, el nu face apel la verbul ἐκπορεύεται din *In* 15, 26, întrucât acesta indică modul generării, și nu originea. De aceea este nevoit să apeleze la expresia παρά τοῦ Πατρὸς, modificată din nou în ἐκ τοῦ Πατρὸς și, aplicând principiul tranzitivității, să dovedească originea Duhului din Tatăl. Astfel, Fiul este ieșit din Tatăl, iar Duhul este trimis în lume de Fiul, prin urmare Duhul este ieșit din Tatăl (ἐκ τοῦ Πατρὸς)⁹⁵. Faptul că autorul nostru trece ușor de la planul intra-trinitar la cel iconomic nu înseamnă că le confundă, ci că înțelege complexitatea acestor realități, și anume: când Scriptura spune că Duhul purcede de la Tatăl, arată că El își are originea în Tatăl, că este, ca și Fiul, ieșit din Tatăl; când spune că Fiul îl trimite pe Duhul, arată că Duhul este în Fiul, că participă la locuirea reciprocă a Persoanelor dumnezeiești⁹⁶.

Și în tratatul *Împotriva Arienilor*, o scriere care nu are în vedere învățătura despre Sfântul Duh⁹⁷, găsim referiri la trimiterea Duhului de către Fiul. Despre Acesta din urmă se spune că este „dăruitorul” și „dătătorul

⁹² X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, p. 119.

⁹³ *Ad Serapionem* 1,16, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 42.

⁹⁴ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 47.

⁹⁵ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 47.

⁹⁶ X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, p. 120.

⁹⁷ Deși – așa cum observa Kannengiesser – scrierea *Contra Arianos* urmărește dovedirea dumnezeirii Fiului și nu denotă neapărat o învățătură încheată despre Sfânta Treime, totuși referirile la persoana și lucrarea Sfântului Duh sunt de o reală valoare (Ch. KANNENGIESSER, „Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit...”, p. 175).

Duhului”⁹⁸, dar și aici se are în vedere tot planul iconomic, întrucât Sfântul Atanasie arată că a spus aceasta din cauza trupului. Fiul este Cel Care „Se unge cu Duhul ca om”, pentru a ne împărtăși pe noi de Duhul. Lucrarea sfințitoare o săvârșește Fiul din Duhul pe care îl are ca fiindu-I propriu: „Eu, fiind Cuvântul Tatălui, îmi dau Mie Însumi, făcut om, Duhul și Mă sfințesc prin aceasta pe Mine Însumi făcut om, ca în Mine, Care sunt Adevărul („iar Cuvântul Tău este Adevărul” – *In* 17,17) toți să se sfințească”⁹⁹. Lucrarea Fiului trebuie înțeleasă în lucrarea Duhului de la Fiul lui Dumnezeu la Fiul Omului, care implică dubla mișcare de a da și a primi Duhul, a da ca Dumnezeu și a primi ca om¹⁰⁰.

Referirea la planul iconomic este și mai evidentă în *Contra Arianos* 1,47, unde relația Fiul – Duhul sau Duhul – Fiul este raportată la lucrarea lor în lume, și nu la planul intra-trinitar. Astfel, spune Sfântul Atanasie, ceea ce s-a spus despre Fiul: „Duhul Domnului peste Mine, pentru că M-a uns pe Mine (*Is* 61, 1) și „Precum L-a uns pe El Dumnezeu prin Duhul Sfânt” (*FA* 10, 38), s-a spus pentru că Fiul s-a făcut om și trupul sfințit este al Lui. Tot așa cele despre Duhul: „Va lua Duhul din al Meu” (*In* 16, 14) și „Eu Îl trimit pe El” (*In* 16, 7)” și „Luați Duh Sfânt” (*In* 20, 22) au în vedere tot lucrarea Fiului în lume¹⁰¹.

Așadar, faptul că Duhul este al Fiului, că Îi este propriu, că este trimis în lume de Fiul sau că ia din ale Sale și dă oamenilor nu înseamnă că și purcede din Fiul. Toate acestea sunt urmări ale legăturii intime pe care Duhul o are cu Fiul, legătură care nu presupune însă și dependență causală. Distincția celor două planuri, teologia și iconomia, este – după cum am văzut – cât se poate de clară, iar forțarea unor texte pentru a deduce ideea unei duble purcederi este, credem, nepotrivită.

De la Tatăl prin Fiul

Deși tema dezbaterii sale nu o reprezintă Sfânta Treime *per Se*¹⁰², Sfântul Atanasie surprinde, chiar și incidental, aspecte legate de taina Sfintei

⁹⁸ *Contra Arianos* 1,46; 1,50, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, pp. 212, 216.

⁹⁹ *Contra Arianos* 1,46, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, p. 212.

¹⁰⁰ G.D. DRAGAS, *Athanasiana...*, p. 93.

¹⁰¹ *Contra Arianos* 1,47, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I...*, p. 213.

¹⁰² Wolinski consideră că Sfântul Atanasie are o doctrină triadologică atât de bine articulată, încât sensul pe care îl capătă la el Treimea este cel de *trium unitas*. Nu trebuie să ne așteptăm, evident, să întâlnim expresii precum: Dumnezeu Unul în natură și întreit în persoane, distincte, dar nedespărțite – devenite clasice –, dar modul său de percepere a realităților dumnezeiești denotă o înțelegere care nu este deloc diferită de doctrina ulterioară a Bisericii. Unitatea Treimii reiese nu numai din strânsa legătură dintre Tatăl, Fiul și Duhul, sau din lucrările Lor comune, ci și din întrebuințarea sintagmei: ἁδιαίρετος ἡ Τριάς, adică „Treime

Treimi prin evidențierea relațiilor dintre Tatăl și Fiul, pe de o parte și dintre Fiul și Duhul, pe de altă parte. Aceasta nu este însă urmarea aplicării unei scheme trinitare „în linie dreaptă”¹⁰³ care să presupună o relație de mediere a Fiului în ceea ce privește originea Duhului. Dimpotrivă, credem că este vorba despre o înțelegere foarte profundă a realităților treimice, în care relația unei Persoane cu Alta nu poate fi concepută fără raportarea la Cea de-a treia. În acest sens, înțelegerea relației Duhului cu Tatăl se întregeste prin relația Duhului cu Fiul. De aceea, odată dovedită dumnezeirea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl pornind de la unitatea Lor indisolubilă, tot în baza unității, de data aceasta dintre Duhul și Fiul, se putea mai ușor dovedi dumnezeirea Duhului și consubstanțialitatea Lui și cu Fiul, și cu Tatăl.

Folosirea expresiei „prin Fiul” sau „prin Cuvântul” ca argument al unei anumite forme de mediere a Fiului în purcederea Duhului nu se poate susține¹⁰⁴. Este adevărat că expresia apare în opera atanasiană, avându-și fundamentul în *1 Cor* 8, 6 și 12, 3-11¹⁰⁵, dar ea nu se referă la purcedere, ci la lucrările lui Dumnezeu față de oameni: la purtarea Lui de grijă, la filantropia dumnezeiască, la lucrarea de sfințire, unire și desăvârșire etc. Așa, de exemplu, se spune că toate sunt create de Tatăl, prin Fiul în Duhul și că, de asemenea, toate sunt reînnoite de Tatăl prin Fiul în Duhul, sau că descoperirea și cunoașterea lui Dumnezeu vin de la Tatăl, prin Fiul în Duhul, sau că darurile lui Dumnezeu se dau de la Tatăl prin Fiul în Duhul¹⁰⁶.

nedespărțită” (J. WOLINSKI, „L'emploi de τριός dans les *Traités Contre les Ariens* d'Athanase d'Alexandrie”, în: *Studia Patristica* 21/1989, pp. 448-455).

¹⁰³ Lebon crede că Sfântul Atanasie folosește o schemă trinitară în linie dreaptă: totul vine de la Tatăl prin Fiul în Duhul. Dovadă ar fi – spune el – și folosirea imaginilor, de sorginte scripturistică, aplicate Treimii: Tatăl este lumina, Fiul strălucirea, iar noi suntem luminați în Duhul; Tatăl este izvorul, Fiul este fluviul iar noi bem pe Duhul, cf. *Ad Serapionem* 1,19 (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, trad. J. Lebon, p. 72).

¹⁰⁴ Despre înțelegerea expresiei δι' Υἱοῦ la Părinții greci și sensul ei diferit, de mediere, care i-a fost dat mai târziu în timpul încercărilor unioniste, a se vedea: Vladimir LOSSKY, *In the image and likeness of God*, SVS Press, Crestwood, New York, 1976, pp. 71-96. Despre dezvoltarea ulterioară a doctrinei despre *Filioque* în Occident, a se vedea: Bertrand de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, în coll. Théologie Historique, vol. 31, Ed. Beauchesne, Paris, 1975, pp. 228-232.

¹⁰⁵ Pentru mai multe detalii în legătură cu folosirea epistolelor *1-2 Cor* în exegeza atanasiană despre Sfântul Duh, a se vedea: Michael A.G. HAYKIN, *The Spirit of God. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, (*Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 27) E.J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1994, pp. 59-103.

¹⁰⁶ *Ad Serapionem* 1,9; 1,12; 1,24; 1,25 ;1,30; 3,1-2; 3,5, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 32-33, 37, 53, 55, 62, 79, 84; *Contra Arianos* 1,50, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I*, p. 217. Despre diferența între purcedere și lucrare exterioară, a se vedea: Ierom. Irineu Ion POPA, „Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre Sfântul Duh”, în: *Mitropolia Olteniei*, 40 (1988), 3, pp. 25-26.

Un text deseori invocat pentru susținerea purcederii „prin Fiul” este cel din *Ad Serapionem* 3,1-2:

„Deci dacă Fiul, pentru că e al Tatălui și pentru că e Născutul ființei Lui, nu e creatură, ci de o ființă cu Tatăl, așa nu e nici Duhul Sfânt creatură. Și e necredincios cel ce zice aceasta, pentru că e al Fiului și pentru că din El se dă tuturor (cf. *In* 14, 16 – n.n.) și cele ce le are sunt ale Fiului (cf. *In* 16, 15 – n.n.). Deci sunt suficiente acestea pentru a convinge pe orice iubitor de ceartă să nu mai declare creatură a lui Dumnezeu pe Cel ce este [în] Dumnezeu (*I Cor* 2, 11 – n.n.) și scrutează adâncurile lui Dumnezeu (*I Cor* 2, 10 – n.n.) și e dat (cf. *In* 14, 16) din Tatăl prin Fiul”¹⁰⁷.

Există aici două expresii problematice: „din El [Fiul] se dă” (ἐξ αὐτοῦ δίδοται) și „e dat din Tatăl prin Fiul” (ἐκ Πατρὸς δι’ Υἱοῦ δίδόμενον). Contextul ne edifică însă asupra înțelesului acestora. Sfântul Atanasie își începe argumentația celei de-a treia *Scrisori către Serapion* printr-o lungă expunere cu privire la trimiterea Duhului în lume de către Hristos. Înlocuind *In* 15, 26 cu *In* 14, 16 în citarea împreună cu *I Cor* 2, 12, autorul distinge între originea *ad intra* a Duhului, care este Tatăl (*In* 15, 26 și *I Cor* 2, 12) și originea sa *ad extra* în trimiterea Fiului (*In* 14, 16 și *In* 16,15). Morales observă că Atanasie modifică sensul lui *In* 14, 16 la care face aluzie când folosește verbul δίδωμι. În *Evangelhia de la Ioan*, Tatăl este Cel Care dă Duhul. La Sfântul Atanasie, construcția verbului este mereu diferită: primele două dați Fiul este Cel Care Îl dă, și Îl dă ἐξ αὐτοῦ¹⁰⁸. A treia oară, două prepoziții diferite permit distincția între trimiterea de la Tatăl (ἐκ) și trimiterea prin Fiul (δι’ Υἱοῦ). Duhul este trimis de Tatăl prin Fiul sau de la Fiul ca de la originea trimiterii lui, nu a ființei lui¹⁰⁹.

Cât privește purcederea, ea nu se face din Tatăl prin Fiul, ci – după o expresie a părintelui Stăniloae – „din Tatăl în Fiul”, întrucât nu trece de Fiul. În schimb, când este vorba despre împărtășirea noastră de Duhul, faptul că Tatăl este prin Fiul în Duhul face ca și noi să fim prin Fiul în Tatăl¹¹⁰. Tatăl

¹⁰⁷ *Ad Serapionem* 3,1-2, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 79.

¹⁰⁸ *Ad Serapionem* 3,1, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 80. Joseph Lebon spune că acest ἐξ αὐτοῦ arată că Fiul este originea purcederii *ad extra* a Duhului (ATHANASE D’ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, trad. J. Lebon, p. 163.

¹⁰⁹ X. MORALES, *La théologie trinitaire d’Athanasie d’Alexandrie*, pp. 123-125.

¹¹⁰ *Ad Serapionem* 1,12, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 37. Părintele Stăniloae comentează astfel acest text: „Tatăl fiind prin Fiul în Duhul, fiind noi în Duhul, suntem prin Fiul în Tatăl însuși. Duhul purcede din Tatăl în Fiul, nu trece de Fiul. Deci aflându-ne noi în Duhul, nu suntem mai jos de Fiul, ci în Fiul în care este Duhul și prin Fiul suntem legați de Tatăl ca fii. Dragostea Tatălui care se odihnește prin mărturia Duhului Sfânt în

face deci toate prin Fiul în Duhul, dar această împreună-lucrare are în vedere relația cu lumea. Întrucât Duhul este în Fiul și prin Fiul este în Tatăl¹¹¹, El desăvârșește lucrarea Fiului. Duhul este ungera și pecetea cu care Fiul ne unge și ne pecetluiește, făcându-ne prin untdelemn sfințit mireasmă a lui Hristos¹¹². Deci El nu poate fi dintre cele ce se sfințesc, ci este El Însuși sfințitor; de El se împărtășesc toți și în El sunt făcuți părtași „dumnezeieștii firi” (cf. 2 Ptr 1, 4). Fiul este însăși viața (ἀντοζωή), Duhul este dătător de viață (ζωοποιόν) și, prin El, creaturile sunt făcute vii (ζωοποιούμενά). Astfel, toată făptura participă la Tatăl, prin Cuvântul, în Duhul¹¹³.

Textul care a ridicat, probabil, cele mai multe semne de întrebare cu privire la purcederea Duhului este cel din *Ad Serapionem* 1,20:

„Pentru că Unul fiind Fiul, sau Cuvântul cel viu, Una trebuie să fie desăvârșita (τελείαν) și deplina (πλήρη) lucrare (τὴν ἐνέργειαν) sfințitoare (ἁγιαστικὴν) și luminătoare (φωτιστικὴν) și vie (ζώσαν) a Lui și darul (δωρεάν) de care se spune că purcede din Tatăl (ἐκ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι), pentru că strălucește (ἐκλάμπει) și se trimite (ἀποστέλλεται) și se dă (δίδοται) de la Fiul Cel mărturisit din Tatăl” (παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ Πατρὸς ὁμολογουμένου)¹¹⁴.

Ceea ce creează aici confuzii este folosirea verbului ἐκλάμπω alături de παρὰ τοῦ Λόγου. Întrebarea care se pune este dacă strălucirea Duhului de la Fiul are în vedere planul intra-trinitar sau pe cel iconomic, cu alte cuvinte dacă Sfântul Atanasie lasă să se întrevadă o relație de origine veșnică a Duhului față de Fiul sau se referă la lucrarea în lume a Duhului, care este direct legată de Fiul. Înțelegerea este îngreunată de faptul că metafora strălucirii este aplicată, de obicei, pentru a explica relațiile *ad intra* dintre Tatăl, Fiul și Duhul, și anume: Tatăl este lumina, Fiul este strălucirea, iar Duhul lucrarea și harul luminător¹¹⁵. Aici însă observăm prezența în aceeași construcție a 4 verbe: a purcede (ἐκπορεύω), a străluci (ἐκλάμπω), a trimite (ἀποστέλλω) și a da (δίδωμι). Aceasta face ca sensul verbului a străluci

Fiul, se odihnește și în noi” (SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, p. 37, n. 26).

¹¹¹ *Ad Serapionem* 1,14, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 39-40.

¹¹² *Ad Serapionem* 1,23; 1,24, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 52, 53.

¹¹³ Norman RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, 2006, p 183; A. PETERSEN, *Athanasius*, p. 186).

¹¹⁴ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, pp. 47-48.

¹¹⁵ *Ad Serapionem* 1,30, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 62.

(ἐκλάμπω) să fie ambiguu, întrucât s-ar putea referi și la planul teologiei, și la cel al iconomiei, sau la ambele în același timp¹¹⁶.

Unii comentatori au invocat interpretarea pe care Grigorie Cipriotul o dă sintagmei „strălucirea Duhului din Fiul”. Joost van Rossum invocă distincția pe care episcopul de Cipru o face între originea ipostatică (ὑπαρξις) a Duhului din Tatăl și veșnica sa manifestare sau strălucire (ἀΐδιος ἔκφανσις, ἔκλαμψις, φανέρωσις) din Tatăl „prin Fiul”¹¹⁷. Aceeași distincție fusese remarcată și de către părintele Stăniloae, care arăta că „Duhul strălucește din Fiul, dar nu purcede din El, pentru că nu trece dincolo de Fiul în provenirea Sa din Tatăl”¹¹⁸. În ceea ce-l privește pe Morales, interpretarea sa are la bază același principiu al tranzitivității, pe care l-a folosit și în alte locuri. Mai exact, argumentația începe – crede el – prin sublinierea relației strânse dintre Tatăl și Fiul, pe de o parte și dintre Fiul și Duhul, pe de alta, pentru a trece mai apoi la lucrarea pe care Duhul o săvârșește în lume și care este nedespărțită de cea a Fiului, pentru a dovedi astfel că Duhul este Dumnezeu, asemenea Fiului și Tatălui. În acest context, Sfântul Atanasie se mișcă cu abilitate de la planul intra-trinitar la cel iconomic, fără însă a le confunda. Tatăl este în Fiul, iar Fiul îl trimite pe Duhul oamenilor; astfel noi îl avem pe Duhul, iar prin El, îl avem și pe Fiul, și pe Tatăl (cf. *In* 14, 23). Ἀπαύγασμα este inspirat din *Evr* 1, 3, dar în scrierile atanasiene primește un sens și mai puternic. Dacă relația Fiului cu Tatăl fusese explicată prin expresia „lumină din lumină”, avându-se acum în vedere și persoana Duhului, Atanasie merge mai departe, găsind trei numiri potrivite pentru a exprima această relație, numiri care sugerează trei funcțiuni sau roluri: Tatăl este lumina, ca origine a luminii; Fiul este strălucirea, realizarea luminii în spațiu, prin creație; Duhul este „virtutea lucrătoare” sau lucrarea, adică efectul final, căldura sau luminozitatea¹¹⁹.

Textul se lămurește mai ușor dacă înțelegem strălucirea Duhului, așa cum a propus părintele Stăniloae – ca „iradiere a iubirii Tatălui spre Fiul”. Dacă Duhul „strălucește și se trimite și se dă de la Fiul Cel mărturisit din Tatăl”¹²⁰, înseamnă că „Duhul e atenția Tatălui către Fiul și mărturia Lui personificată către Fiul despre dragostea Sa către El și odihna Lui în Fiul”¹²¹. Duhul nu purcede și din Fiul, întrucât se odihnește în Fiul și se oprește în El

¹¹⁶ Joost VAN ROSSUM, „Athanasius and the *Filioque*: Ad Serapionem 1,20 in Nikephoros Blemmydes and Gregory of Cyprus”, în: *Studia Patristica*, vol. XXXII, 1997, p. 54.

¹¹⁷ Joost VAN ROSSUM, „Athanasius and the *Filioque*...”, p. 57.

¹¹⁸ SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, p. 48, n. 55.

¹¹⁹ X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, p. 154.

¹²⁰ *Ad Serapionem* 1,20, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, p. 48.

¹²¹ SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, pp. 47-48, n. 54-55.

ca mărturie a dragostei Tatălui în Fiul. Prin Duhul, Treimea se oprește în Fiul, nu trece mai departe spre o altă persoană, ci rămâne în Ea Însăși¹²².

Sfântul Atanasie, deși distinge teologia de iconomie, nu le privește izolat, ci face din teologie baza iconomiei, în sensul că pune comuniunea dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh ca temelie a comuniunii dintre oameni. În sânul Sfintei Treimi, Duhul nu este din Fiul, nici prin Fiul, ci în Fiul. Fiul este din Tatăl, iar Duhul vine din Tatăl în Fiul. În această schemă trinitară nu există nicio mediere și nicio subordonare, rămânerea Duhului în Fiul arătând desăvârșirea Treimii prin odihna Tatălui în Fiul. În raportul Treimii cu creaturile însă, Duhul se dă din Tatăl prin Fiul și astfel acestea sunt adunate în Duhul și prin El în Fiul. Duhul aflându-se în Fiul, creaturile își găsesc și ele odihna și desăvârșirea în Duhul, ca înfiere a lor și participare în umanitatea Fiului întrupat. Prin Fiul întrupat, omul intră în comuniune cu Dumnezeu, Îl cunoaște și se împărtășește de El, dar poate face aceasta numai prin înrăurirea Duhului. Omul are menirea de a deveni fiu în Fiul, iar Cel Care îl face astfel este Duhul. Sfântul Duh, ca Duh al Fiului, este trimis de Fiul în lume ca pe om să-l facă fiu. În aceasta se vede legătura intimă dintre Fiul și Duhul, atât în planul teologiei, cât și al iconomiei¹²³.

Raportul Duhului cu Fiul și Tatăl este unul foarte complex și greu de pătruns, întrucât ține de taina însăși a Sfintei Treimi, de existența și manifestarea lui Dumnezeu Cel viu și personal. Omul are acces la această taină și poate cunoaște ceva din ea numai în măsura în care se deschide lui Dumnezeu, iar Acesta îl luminează și îi descoperă cele pe care numai Duhul lui Dumnezeu le cunoaște și le face cunoscute. Sfântul Atanasie, ca unul care a fost nu doar un scrutător al tainei Sfintei Treimi, ci și trăitor al ei, a primit de la Duhul Sfânt această înțelegere profundă a adevărilor dumnezeiești, pe care a încercat să le împărtășească și celorlalți, spre zidirea lor sufletească.

Concluzii

Rezultat al frământărilor doctrinare din veacul al IV-lea, opera Sfântului Atanasie este profund marcată de disputa cu arianismul, erezie care nega egalitatea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. De aceea, Părintele alexandrin își pune întreaga energie în formularea învățaturii despre Fiul, Dumne-

¹²² „Totul se face și se desăvârșește de către Tatăl prin Fiul în Duhul. Dacă Duhul Se odihnește în Fiul, se poate spune că și Tatăl Care-L purcede Se odihnește în Fiul. Deci toată Treimea se odihnește datorită Duhului în Ea Însăși; nu tinde spre altceva, spre o Persoană de altă calitate decât cea a Fiului. Și atunci și cele create își găsesc desăvârșirea și odihna împreună cu Duhul în Fiul” (Sf. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a...*, trad. și note Pr. D. Stăniloae, p. 33, n. 18a).

¹²³ G.D. DRAGAS, *Athanasiana...*, pp. 82-85; Pr. D. STĂNILOAE, *Introducere*, în: Sf. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a II-a*, pp. 10-11.

zeu adevărat, Creator, și nu creatură, de o ființă și nedespărțit de Tatăl. Persoana Duhului nu făcuse încă obiectul niciunei controverse, astfel că Biserica rămăsese la mărturisirea Lui ca Duh al lui Dumnezeu, sfințitor și desăvârșitor a toate, cinstit împreună cu Tatăl și cu Fiul, fără alte precizări despre statutul Lui în sânul Sfintei Treimi sau despre relația Lui cu Celelalte două Persoane.

Sfântul Atanasie este cel care, înainte de stabilirea doctrinei despre Sfântul Duh la Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381), a trasat liniile directoare ale teologiei pnevmatologice. Așa cum au afirmat unii comentatori, învățătura sa despre Duhul nu este foarte bine articulată, fapt explicabil însă pentru această fază incipientă a dezvoltării doctrinei triadologice. Fundamentele pnevmatologiei sale sunt de inspirație biblică, acolo unde revelația se limita la expunerea unui adevăr de credință, fără a-l explica, Sfântul Atanasie mulțumindu-se să-l redea ca atare. Așa se întâmplă și cu conceptul de „purcedere”, pe care autorul nostru nu se străduiește să-l definească sau să-l interpreteze, ci rămâne la afirmația simplă a Scripturii: „Care de la Tatăl purcede”.

Ca și în cazul doctrinei despre Fiul, elaborarea învățăturii despre Duhul era o necesitate practică apărută ca reacție la deviațiile unei grupări, de data aceasta locale, cunoscute sub denumirea de „tropici”. Această grupare, de factură neoariană, după dezicerea de vechea erezie, a acceptat dumnezeirea Fiului, dar a transferat întreaga schemă subordonaționistă către persoana Duhului Sfânt. De aceea nu este surprinzător faptul că Sfântul Atanasie insistă mai mult pe legătura Duhului cu Fiul decât cu Tatăl, întrucât avea un scop bine ținut, acela de a deduce din această legătură dumnezeirea Duhului prin raportarea la Fiul, a Cărui dumnezeire fusese de curând recunoscută. Astfel, el invocă relația strânsă a Fiului cu Tatăl și arată că Fiul nu poate fi altceva decât Dumnezeu, ca și Tatăl, iar mai apoi invocă relația strânsă dintre Duhul și Fiul și, aplicând principiul tranzitivității, arată că Duhul nu poate fi altceva decât Dumnezeu, ca și Fiul. În acest demers, spune despre Sfântul Duh că este „al Fiului”, „chipul Fiului” sau „propriu Lui”, pentru ca pornind de la această intimitate să poată demonstra dumnezeirea Duhului. Nu spune însă și nici nu lasă să se înțeleagă, cum au încercat unii comentatori să sugereze, că din această intimitate s-ar deduce și purcederea Lui din Fiul, lucru care ar fi îngreunat dovedirea egalității și deoființimii Lui cu Fiul, ci dimpotrivă, Îi raportează și pe Duhul și pe Fiul la Tatăl, întrucât existența unei singure surse de origine garantează și unitatea Treimii și, implicit, dumnezeirea Duhului. În același timp, nu are nicio rețineră să spună că Duhul „se dă” și „este trimis” de către Fiul, întrucât aceste lucrări nu se referă la relațiile din sânul Sfintei Treimi, ci la cele cu fapturnile, în special cu omul.

Chiar dacă înțelegem că lucrările lui Dumnezeu către creatură au ca bază realitățile intra-trinitare, Sfântul Atanasie nu confundă niciodată planul

teologic cu cel iconomic, deci nici purcederea cu trimiterea, lucru ușor de observat chiar din context. El vorbește despre trimiterea Duhului de către Fiul numai atunci când are în vedere lucrarea Duhului în lume, lucrare care este nedespărțită de cea a Fiului întrupat. Dacă Fiul îl dă pe Duhul oamenilor, o face întrucât Duhul este al Lui și are toate ale Sale primite de la Tatăl, dar nu pentru că ar fi originea Lui. Când Fiul Îl trimite pe Duhul în lume, Îl trimite ca să-L împărtășească și oamenilor, dar aceasta nu înseamnă că Îl trimite și în sânul Sfintei Treimi, ca și cum ar fi cauza existenței Lui.

Nici expresia „prin Fiul” nu are în vedere purcederea Duhului, ci tot lucrarea lui Dumnezeu în lume. Autorul nostru o folosește atunci când spune că Tatăl a creat toate prin Fiul în Duhul, că a mântuit pe om prin Fiul în Duhul, că S-a descoperit prin Fiul în Duhul și, în general, că a împărtășit oamenilor darurile Sale prin Fiul în Duhul. Astfel, Tatăl fiind prin Fiul în Duhul, iar Duhul fiind în noi, suntem și noi prin Fiul în Tatăl, devenind fii ai Celui Preaînalt. Purcederea Duhului însă nu este din Tatăl prin Fiul, ci mai degrabă „în Fiul”, întrucât Duhul nu trece mai departe de Fiul, ci se odihnește în El, ca manifestare a dragostei Tatălui în Fiul și ca mărturie a desăvârșirii Sfintei Treimi.

În felul acesta Sfântul Atanasie păstrează și unitatea Dumnezeirii și lucrările fiecărei Persoane, atât cele din sânul Sfintei Treimi, cât și cele din afară. Relația Duhului cu Fiul este, pentru autorul nostru, una specială, așa cum este, de altfel, și cea cu Tatăl și așa cum sunt toate realitățile dumnezeiești, care nu pot fi pătrunse decât în parte și, chiar și atunci, numai în măsura în care sunt descoperite. Că doctrina sa despre Sfântului Duh este mai degrabă o expresie a trăirii tainei dumnezeiești, decât a speculației minții, o dovedește tăcerea lui despre actul purcederii în sine, care este, în fond, o dovadă a smereniei omului în fața adâncului dumnezeiesc.

Summary: Τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ. Research on the relationship of the Holy Spirit with the Son in the work of Saint Athanasius the Great

The Christian doctrine of the Holy Trinity is a fundamental truth. The knowledge and the assumption of faith in God, as well as the experience of man's relationship with God depend on the understanding of this truth. The existence and even the manifestation of God remains a mystery, which man can comprehend only if God Himself reveals it to him and makes him partaker of the communion with Him. It is known that, in the matter of the enlightenment of Trinitarian realities, there are differences between the two great ancient Christian traditions, which consist in a distinct conception of the relationship between the Son and the Holy Spirit. Apart from the difficulties caused by the increasingly poor knowledge of Greek in the West

and of Latin in the East, as well as by the differences in the interpretation of concepts, notions and terms, a certain antagonism between a personalist conception, characteristic to the East, and an essentialist one, specific to the West was also invoked.

The East has always referred to the Holy Trinity as a living God, who, being omnipotent, has in Himself the power to manifest and who manifests dynamically, both inside (in Himself) and outside (in relation with the creation). This personalistic dynamism, which underlies the understanding of God as Trinity, but also the possibility of His communion with man, has determined the construction of a theological scheme that starts from the person, meaning that the person is the one who express and puts into practice the essence. The West, which, in asserting the Creator-creature relationship, has been more concerned with emphasizing the transcendence of God, has developed a thinking considered to be essentialist, which stresses the essence or, rather, the super-essence of God, the cause of His own existence, but also of all that exists.

The difficulty of understanding intra-Trinitarian relations was also amplified by a certain old-testamentary Monarchianism, which revolved around the One God, the only Almighty and totally different from the pagan gods. The effort of some Holy Fathers to find suitable terms, often borrowed from Greek philosophy, to prove the divinity of the Son and to explain His relationship with the Father is well known. They encountered the same difficulty when it came to the person of the Spirit, often reiterating the same rhetoric regarding questions or suspicions about His capacity as true God. In addition, not only His relationship with the Father, but also with the Son had to be defined.

The Church Fathers tried to explain the mystery of the Holy Trinity, obviously starting from Scripture, the word of God revealed. They interpreted the message of the Scripture in the spirit of the Church Tradition, but it was given a personal note by them, resulting from the cultural environment in which each of them had been formed, but also from their own spiritual experience. When we refer to the Triadological doctrine of St. Athanasius the Great, we cannot ignore these aspects, nor the context in which he had developed his theology. For most of his life, the author only incidentally addressed issues related to the person of the Holy Spirit, focusing on proving the divinity of God's Word. For this reason, the references to the third Person of the Holy Trinity are quite rare in his representative writings: Against the Heathen, The Incarnation of the Word and Against the Arians, these references appearing, most often, in related to the issue of the divinity of the Son of God.

Pneumatology is a theme that he elaborates on in the last part of his life – specifically in the Letters to Serapion – as a practical necessity, imposed by the doctrinal difficulties created by a neo-Arian Egyptian group, known as the “tropics”. They denied the divinity of the Holy Spirit, considering Him a mere creature, a spirit, like angels, superior to them only in rank. Although the intention of Saint Athanasius was not to develop a doctrine of the Holy Spirit, but rather to combat the errors promoted by this movement, he managed to outline “avant la lettre” the main features of pneumatological theology.

The phrase “Spirit – Image of the Son” created difficulties in understanding the relationship between the two Persons of the Holy Trinity, being placed in parallel

with the more famous phrase: “Son – Image of the Father”, used by Saint Athanasius to prove the identity of nature and the consubstantiality of the Son with the Father. Rarely used, this expression is not intended to establish any causal relation between the Spirit and the Son, but to further emphasize the intimacy between the two Persons. The author does not aim to explain how the Son and the Spirit are generated – which remains an impenetrable mystery – but only to prove the divinity of both the Son and the Spirit. Hence, for Athanasius to be “Image” does not mean to depend causally on a model, but not to be different from it, because – he says – as is the Image, so is He whose Image it is.

Although Saint Athanasius sometimes defines the relationship of the Spirit with the Son by the term *idios* (proper), this does not mean that he designates the way in which the Spirit proceeds. To be proper to the Son means, for the author, to be inextricably related to Him, not to be able to perceive the Spirit outside the relationship with the Son. He says the same thing about the Son in relation to the Father: the Son is so intimately connected with the Father that He cannot be thought of without Him. Athanasius’ aim was not to clarify the mystery of the procession of the Spirit, but to prove, against those who denied it, the divinity of the Spirit, and the expression *idios* serves this purpose.

The Spirit is proper to the Son, as He is proper to the Father - meaning that He cannot be separated from either One or the Other, He is intimately connected with Both, since it is God, as are both the Father and the Son. To be proper does not necessarily mean to be generated, but to be correlative, that is to be in a relationship of belonging, from which it cannot be removed any of the correlative terms. Therefore, Athanasius can say about the Son that He is proper to the Father, just as he can say about the Spirit that He is proper to both the Son and the Father, or rather, that He is proper to the Son because He is also proper to the Father. However, He is not proper in the same way to the One and the Other, but He is proper to the Father as the Spirit of the Father, and to the Son as the Spirit of the Son. The Spirit does not originate in the Son, but in the Father, who gives Him to the Son, as the Son. Moreover, Athanasius can say of the Spirit that He is proper to the nature of the Father and the Son, since this nature is common to all persons of the Holy Trinity. This does not denote a confusion at the conceptual level, but, on the contrary, this is the proof of a double reporting within the intra-Trinitarian relations: both on personal and substantial level.

The same flexibility and depth can be observed in the distinction he makes between the theological and economic levels, which Saint Athanasius never confuses. As for the proceeding of the Spirit, The Scripture is sufficient for Saint Athanasius: He proceeds from the Father. If revelation does not provide further clarification, neither does he strive to find it, attributing it to the impenetrable mystery of God’s way of being. Usually, he confines himself to inferring the mode of the Persons’ being from Their names, that we know from the revelation. If in the case of the Son this mode is easier to understand, as the divine sonship has a correspondent in the created world, in the case of the Spirit, it is very difficult to infer anything about its generation. Therefore, he always prefers to use the scriptural expression “who proceeds from the Father”, without explaining what proceeding means. On the other

hand, when he speaks of the sending of the Spirit into the world, so when he moves to the sphere of ad extra relations, he can define this sending. This sending is from the Son, which means that the Son sends the Holy Spirit into the world, since He is the Spirit of the Son and takes from His own, because He has all of the Son received from the Father, not because He would proceed from the Son. The breathing of the Spirit onto the Apostles by the Son is done in the external dimension, because the Son has the Spirit in Himself, received from the Father, not because He gives Himself existence to the Spirit. Therefore, when Athanasius intends to explain a similar concept by a logical parallelism, he doesn't associate the Spirits' sending into the world with His proceeding, but with the Son' sending into the world, therefore on the same level of economy or extra-Trinitarian relations.

Even when referring to the economic plan, Saint Athanasius makes it clear that the sending of the Spirit – which is proper both to the Father and to the Son – is not proper in the same way, but to the Son is proper as sending of the Son, so as the One who has everything from the Father. As for the expression “through the Son”, Saint Athanasius uses it not with reference to the proceeding of the Spirit, but to the external works of the Father, such as the creation of the world, the restoration of fallen man, the revelation of God to men, or the outpouring of the divine gifts, which are all achieved “from the Father, through the Son into the Spirit”. The expression $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\omicron\upsilon$ does not therefore refer to the mediation that the Son would perform in the process of the generating the Spirit. It does not assume a causal aspect, but a relational one, which helps Athanasius to demonstrate the intimate and indestructible relation between the three Divine Persons and, implicitly, the divinity of the Spirit. In this regard, the author had to resort to both the relationship of the Spirit to the Father and to His relationship to the Son, all the more so because he had proved that the Son is the true God and this in no way affects the divinity of the Father, or detracts from any of His attributes. In his dispute with the Aryans, Athanasius had invoked the close relationship between the Son and the Spirit to show the difference between the Son and the creatures, as One who does not receive the Spirit like creatures, but is united with the Spirit, who “takes from the Son” (*John* 16:14). In the same way, now, he relies on the Spirit's relationship with the Son – accepted as God – to demonstrate the divinity of the Spirit and His consubstantiality with both the Son and the Father.

This conception of the Triune God in which each Person, as the true God, has His own work, but which is not separated from that of the Others, also explains the relations of the Holy Spirit with the Father and the Son, relations which do not coincide, do not overlap, but neither are isolated from each other. Thus, Saint Athanasius succeeds, without exceeding the framework provided by Revelation regarding the Holy Trinity, in clarifying and putting a personal spin on these realities, which he dares to approach, as much as possible for a man, not to prove that he understood what God is in Himself, but to explain what we need to know about Him to better comprehend our relationship with Him.

Dr. Ciprian Costin APINTILIESEI

Colaborator – Le Centre Orthodoxe d'Étude et de Recherche « Dumitru Stăniloae » (CDS) al Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale

SOFIA DIVINĂ ȘI SUFLETUL LUMII ÎN METAFIZICA LUI VLADIMIR SOLOVIOV

Keywords: *Soloviev, Sophia, Soul of the world, Absolute Principle, all-unity.*

Abstract

Since certain Orthodox quarters are beginning to show renewed interest and sympathy in Sergius Bulgakov's Sophiology, this article aims to contribute to the disclosure of the theological foundations of this doctrine. The starting point of the analysis will be Bulgakov's own testimony that the Russian philosopher Vladimir Soloviev (1853-1900) was his spiritual guide to Christ, after the loss of interest in atheistic Marxism. Therefore, circumscribing and clarifying the essential features of Soloviev's Sophiology is an indispensable precondition for any research into Bulgakov's theological and philosophical thinking. Accordingly, the focus of this article's analysis falls on two central concepts in Soloviev's philosophical work, namely Sophia – the divine Wisdom (София) and the Soul of the world (Душа мира), which represent the likely foundation of Bulgakov's famous metaphysical dyad, that of the divine uncreated Sophia and the created Sophia. The article will begin by looking at the basic features of the Solovievian understanding of the Absolute Principle and will continue by drawing a comparison between the meaning of the concepts of Sophia and Soul of the world and their relationship in Soloviev's early and late writings.

Observăm în prezent un oarecare reviriment al sofologiei ruse pe fondul unui interes tot mai crescut din partea teologilor, în particular non-ortodocși, față de tezele sofologice ale teologului ortodox Serghei Bulgakov (1871-1944). În Occident, dar nu numai, lucrările acestuia sunt reeditate, majoritatea lor sunt traduse în limbi de circulație internațională, iar tezele și problematicile sistemului lui sofologic fac tot mai mult obiectul de cercetare al doctoranzilor în teologie sau în filosofie. În acest context, printre teologii ortodocși, se face tot mai simțită emergența unui curent foarte favorabil moștenirii teologice a lui Bulgakov, ce gravitează în jurul conceptului de „Sofia”, și destul de critic față de oponentii clasici ai sofologiei, precum George Florovsky (1893-1979) sau Vladimir Lossky (1903-1958). Acești teologi ortodocși contemporani favorabili sofologiei, dintre care menționăm pe Papanikolaou și Asproulis, tind să perceapă conceptul de Sofia ca expresie fidelă a

învățăturii Bisericii Ortodoxe, identificând în el chiar răspunsul cel mai pertinent pe care teologia ortodoxă l-ar putea oferi în fața provocărilor multiple și complexe ale (post)modernității. Sofia ar fi, în abordarea lor, superioară distincției Sf. Grigorie Palama dintre „natura divină” și „energiile necreate”¹, prezentându-se ca o noțiune metafizică mai „incluzivă” decât noțiunile clasice de persoană, natură și energii², asumate în registrul conceptual al teologiei patristice. Finalitatea demersului acestor teologi privește, astfel, apropierea tezelor bulgakoviene de către discursul teologic ortodox contemporan, în perspectiva unei explicitări cât mai profunde a aporiei privind relația inefabilă a Creatorului cu opera Sa creată.

Acestea fiind spuse, se cuvine să justificăm alegerea noastră de a ne apleca asupra gândirii filosofului rus Vladimir Soloviov (1853-1900). Relevanța sau oportunitatea unui astfel de demers decurge din rolul determinant pe care l-au avut scrierile acestui filosof rus în procesul formării filosofice, și chiar teologice, a lui Bulgakov. Este cunoscut parcursul destul de nonconformist al tânărului Serghei, care, pentru o anumită perioadă (după ce abandonează seminarul teologic), este prins în mirajul filosofiei marxiste și cochetază cu noua ideologie atee. Totuși, după studii aprofundate asupra tezelor materialismului marxist, nesustenabilitatea și vulnerabilitatea acestora nu întârzie să-l dezamăgească și să-l stimuleze la noi căutări de ordin filosofic și religios. Așa se face că, în feroarea acelor căutări de ordin existențial pentru el, Bulgakov îl descoperă pe Soloviov, pe care îl admiră enorm și nu ezită să-l numească în 1902 „fondator” sau „țar al filosofiei ruse”³. Mai mult, el vede în Soloviov un „teolog profund” și „geniu religios”⁴, ale cărui teze filosofice principale „coincid până la identitate”⁵ cu învățătura creștină, și nu pregetă să-i atribuie chiar calitatea de „purtător de cuvânt al religiei creștine” în contextul unei epoci greu încercate de ateism. Potrivit lui Bulgakov, originalitatea și importanța lui Soloviov rezidă în maniera lui de a fi exprimat filosofic adevărurile eterne ale religiei creștine⁶. Acest nedisimulat atașament al lui

¹ Aristotle PAPANIKOLAOU, „Sophia, Apophasis, and Communion: the Trinity in Contemporary Orthodox Theology”, în: Peter C. PHAN (ed.), *The Cambridge Companion to the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 243-258.

² Nikolaos ASPROULIS, „La réception de la Sagesse dans la sophiologie russe. Rôle et controverse dans l'orthodoxie”, în: *Recherches de Science Religieuse*, 108 (2020) 2, pp. 221-242.

³ Сергей БУЛГАКОВ, „Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели)”, articol republicat în: Сергей БУЛГАКОВ, *Тихие думы*, Respublika, Moscova, 1996, p. 142.

⁴ Сергей БУЛГАКОВ, „Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьева?”, preluat în: Сергей БУЛГАКОВ, *Дела и дни* (Fapte și zile), Sobranie, Moscova, 2008, pp. 164-165.

⁵ С. БУЛГАКОВ, „Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели)”, p. 150.

⁶ С. БУЛГАКОВ, „Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели)”, p. 151.

Bulgakov față de Soloviov este confirmat în 1905 și de Krayniy, care consemnează în jurnalul lui literar că „Bulgakov s-a oprit la Soloviov și nu vrea sau nu poate să meargă mai departe”⁷. Într-adevăr, pentru o perioadă de aproximativ 15 ani din momentul în care îl descoperă pe Soloviov, Bulgakov se apleacă cu pasiune și perseverență asupra filosofiei lui, devenind prozelitul și interpretul lui cel mai avizat, determinat să contribuie la „canonizarea”⁸ lui în panteonul marilor gânditori ruși.

Toate aceste date ne ajută să înțelegem de ce în anii 1920, în contextul diferendelor cu Florovsky pe marginea sofilogiei⁹, Boulgakov îl situează pe Soloviov printre învățătorii sau „părinții”¹⁰ lui spirituali care l-au ghidat către Hristos și au avut o contribuție covârșitoarea în evoluția gândirii lui, mărturisire reiterată și întărită de el în anul 1937: „Îl consider pe Soloviov călăuzitorul meu filosofic către Hristos..., când eu am parcurs drumul «de la marxism la idealism»¹¹ și apoi la ortodoxie”¹². După repudierea ateismului lui de tinerețe, Bulgakov redescoperă, conform spuselor sale, calea spre Biserica și teologia ortodoxe prin intermediul metafizicii lui Soloviov, motiv pentru care nicio cercetare pertinentă asupra genezei și evoluției ideilor lui teologice fundamentale nu poate eluda aportul lui Soloviov. Altfel spus, circumscrierea și clarificarea particularităților esențiale ale sofilogiei solovioviene constituie un prealabil indispensabil pentru orice analiză asupra gândirii teologice și filosofice a lui Bulgakov.

În consecință, focusul analizei de față cade asupra a două concepte centrale din opera filosofică a lui Soloviov, anume „Sofia” (София) sau „Înțelepciunea” divină și „sufletul lumii” (Душа мира), întrucât ele sunt susceptibile a fi fundamentat celebra diadă a metafizicii lui Bulgakov, constituită din Sofia divină/necreată și Sofia creată. Potrivit aserțiunii lui Lopatin din 1916, sufletul lumii este „o noțiune extrem de importantă”¹³ în filosofia lui

⁷ Антон Крайний, *Литературный дневник: 1899-1907*, M.V. Pirajkova, Sankt Petersburg, 1908, p. 318.

⁸ Алексей КОЗЫРЕВ, „Русская софиология: от Вл. Соловьева к о. С. Вулгакову”, în: *Соловьёвские исследования*, 2 (2010), p. 111.

⁹ Pentru detalii pe acest subiect, se poate consulta Alexis KLIMOFF, „George Florovsky and the Sophiological Controversy”, în: *St Vladimir's Theological Quarterly*, 49 (2005) 1-2, pp. 71-76.

¹⁰ A se vedea scrisoarea din 8/21 februarie 1926 în Екатерина ЕВТУХОВА, „С.Н. Булгаков. Письма к Г.В. Флоровскому (1923-1938)”, în: *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001-2002 годы*, Moscova, 2002, pp. 204-205.

¹¹ Această sintagmă pusă între ghilimele de către Bulgakov face trimitere la titlul culegerii lui de articole: Сергей Булгаков, *От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896-1903)*, Тип. Tovarishchestva „Obshchestvennaya pol'za”, Sankt Petersburg, 1903.

¹² Serge BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, trad. par Constantin Andronikoff, l'Age d'Homme, Lausanne, 1983, p. 11.

¹³ Lev M. LOPATIN, „The Philosophy of Vladimir Soloviev”, în: *Mind*, 25 (1916), nr. 100, p. 448.

Soloviov. Bulgakov însuși subliniază într-o lucrare din 1912 faptul că „noțiunea de suflet al lumii, sau de umanitate ca Sofie divină, ocupă un loc major”¹⁴ în gândirea filosofică a lui Soloviov. Cercetătorii contemporani, în majoritatea lor, identifică în Sofia „cheia cea mai importantă”¹⁵ pentru înțelegerea operei lui Soloviov. Așadar, în analiza ce urmează ne propunem să răspundem la trei întrebări majore: a) care sunt particularitățile de bază ale înțelegerii solovioviene cu privire la Principiul absolut? b) ce sunt Sofia și sufletul lumii în scrierile de tinerețe ale lui Soloviov, adică în scrierile lui din anii 1870? Mai precis, care este raportul dintre cele două? c) ce desemnează cele două noțiuni în scrierile de maturitate ale lui Soloviov, adică începând cu anii 1885, și care este raportul dintre realitățile pe care ele le desemnează?

Principiul absolut: *Cel ce ființează (сущее), unitate (единство), tot (все)*

În perspectiva unei înțelegeri cât mai fidele a problematicii noastre, se impune în prealabil circumscrierea pe scurt a elementelor fundamentale ce determină Principiul absolut în metafizica lui Soloviov, știut fiind faptul că aserțiunile și abordările acestui gânditor cu privire la Sofia divină și Sufletul lumii sunt departe de a fi sistematice, clare, invariabile și precise.

Intenționând să definească Principiul absolut pe cât posibil, Soloviov începe prin a formula două enunțuri: a) acest Principiu nu este *ființă* (бытие) în sensul de „ființă actuală (în act)”, deoarece el nu ar fi în acest caz decât o altă ființă alături de o pluralitate de ființe, ceea ce i-ar suprima calitatea de *absolut*; b) dar acest Principiu nu este nici „neființă pur și simplu” sau „nimic”, în sensul unei privări negative de ființă, deoarece el este izvorul, sursa sau fundamentul absolut al oricărei ființe. Aceasta înseamnă că Absolutul este de fapt „neființă relativă” (относительное небытие) sau „ființă în potență”, în sensul că el este „posibilitatea sau puterea ființei”¹⁶. În această

¹⁴ Сергей БУЛГАКОВ, *Философия Хозяйства*, coll. *Сочинения в двух томах*, tom 1, Nauka, Moscova, 1993, p. 143; a se vedea și traducerea în engleză: Sergei BULGAKOV, *Philosophy of Economy. The World as Household*, trans. by Catherine Evtuhov, Yale University Press, New Haven – London, 2000, p. 130.

¹⁵ Wendy Elgersma HELLEMAN, „The World-Soul and Sophia in the Early Work of Solov'ev”. în: Wil VAN DEN BERCKEN et al. (eds.), *Vladimir Solov'ev. Reconciler and Polemicist*, Peeters, Leuven – Paris – Sterling – Virginia, 2002, p. 163.

¹⁶ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia*, în: Владимир С. СОЛОВЬЕВ, *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах*, tom 2, Nauka, Moscova, 2000, p. 44. Această lucrare a fost scrisă de Soloviov direct în limba franceză, în 1876, cu intenția de a o publica în Franța. Întrucât proiectul nu s-a putut materializa, lucrarea *La Sophia* a rămas inedită până în 1978, când este publicată pentru prima dată de către François Rouleau: Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia et les autres écrits français*, La Cité – L'Age d'Homme, Lausanne, 1978, pp. 1-80. Noi

din urmă calitate a lui, Absolutul se constituie, în termenii lui Soloviev, ca „materie primă a ființei”, ca „substanță universală” a ființei, adică *substratum* al acesteia¹⁷. Întrucât nu poate fi definit sau determinat nici ca o ființă particulară oarecare, nici ca ființa în general, Principiul absolut este calificat ca *spirit pur*¹⁸, ceea ce înseamnă că el este absolut *liber* în raport cu ființa. Spiritul se definește, din perspectivă filosofică, prin libertatea lui față de ființă, iar fiindcă Principiul absolut apare ca „dincolo de orice ființă”, adică „*superesse* sau *plus quam esse*”¹⁹, concluzia care se impune este că Absolutul nu poate fi altceva decât spirit. Cu toate acestea, același Absolut este totodată potență sau „putere imediată a ființei”, ceea ce îl determină pe Soloviev să definească, în mod paradoxal, Principiul absolut ca *materie* sau *substanță primă* a ființei. Cu alte cuvinte, Absolutul este totodată spirit și materie, motiv pentru care filosoful rus nu ezită să identifice în el un „principiu al dualismului”²⁰: pentru a nu-i lipsi absolut nimic din tot ceea ce există sau poate exista, deci pentru a fi *absolut* cu adevărat, acest Principiu trebuie să se constituie ca o „unitate a contrariilor”, mai precis ca o „unitate a lui însuși cu opusul lui”²¹, adică a infinitului cu finitul, a necreatului cu creatul, a absolutului cu relativul etc.

Fiind atât neființă, cât și potență a ființei, Absolutul este astfel perceput de Soloviev ca *Сущее*²², ca Cel care ființează, ca Cel care există, termen ce nu trebuie nicidecum confundat cu бытие (ființă): „Cel care ființează (сущее) nu poate fi definit ca ființă (бытие) pentru că el nu poate fi predicatul unui alt lucru. El este subiectul sau principiul intern al oricărei ființe și, în acest fel, se distinge de orice ființă... Cel care ființează nu este ființă, dar orice ființă îi aparține... Cel care ființează nu este identic cu ființa, ci el are ființa, el o *posedă* [subl. a.]. Ori, a poseda un lucru înseamnă a avea putere asupra acestui lucru, astfel încât Cel care ființează trebuie definit ca forță sau putere a ființei”²³. Prin urmare, Absolutul este, în metafizica lui Soloviev, Cel care ființează și are putere asupra ființei, în calitate de principiu al ei.

folosim, însă, ediția din anul 2000.

¹⁷ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 46.

¹⁸ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 38: „Ainsi la vraie définition de l'être absolu comme tel, c'est l'esprit”.

¹⁹ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, pp. 48 și 59.

²⁰ Acesta este și titlul pe care Soloviev îl atribuie celui de-al doilea dialog al lucrării *La Sophia*: „Le principe absolu comme dualité (principe du dualisme)”, p. 90.

²¹ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 92.

²² Владимир С. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, în: Владимир С. СОЛОВЬЕВ, *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах*, том 4, Nauka, Moscova, 2011, p. 80.

²³ Владимир С. СОЛОВЬЕВ, *Критика отвлеченных начал*, în: Владимир С. СОЛОВЬЕВ, *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах*, том 3, Nauka, Moscova, 2001,

În al doilea rând, definirea pe care o oferă Soloviov acestui Principiu are ca particularitate determinarea lui ca *unitate* (единство) supremă și infinită. Dat fiind că pluralitatea sau multiplicitatea, care caracterizează invariabil existența creată relativă, implică în mod necesar relația, iar aceasta din urmă presupune o anumită dependență sau necesitate, adică relativitate, Principiul absolut nu poate fi perceput în sine decât ca „unul și simplu”²⁴. Dar, din nou, această unitate sau unicitate a Absolutului nu trebuie înțeleasă ca o simplă privire sau negare a multiplicității²⁵ în Absolut, deoarece în acest caz Absolutul ar avea multiplicitatea în afara lui și ar exista doar ca un alt element alături de multiplicitate, ceea ce, evident, i-ar submina calitatea de *absolut*²⁶. Dimpotrivă, unitatea Absolutului trebuie înțeleasă ca „principiu al oricărei pluralități”²⁷, mai precis, ca o „unitate pozitivă”²⁸ care, departe de a elimina multiplicitatea, o cuprinde în sine, întrucât o produce și o conține: „adevărată unitate, unitatea pozitivă, este cea care nu se teme de pluralitate, care nu fuge de ea, ci, dimpotrivă, o produce în sine și, producând-o, nu este alterată de pluralitate, ci rămâne ceea ce era, adică unitate”²⁹.

De aici decurge cea de-a treia determinantă a Principiului absolut în metafizica lui Soloviov: în virtutea absolutității lui, acest Principiu trebuie să fie sau să cuprindă în sine *totul* (все). Termenul *absolut* provine din latină, *absolutum*, și comportă două sensuri: primul sens implică independența, libertatea sau detașarea Absolutului față de *tot*, în timp ce cel de-al doilea sens, care s-ar traduce prin „perfect, terminat, plin, întreg”, așază Absolutul în relație indelebilă cu *totul*, întrucât presupune că acest tot nu este altceva decât conținutul propriu al Absolutului: „al doilea sens definește [Absolutul, n. ns.] în mod pozitiv în raport cu restul, ca cel care posedă totul, neputând avea nimic în afara lui (căci atunci absolutul nu ar mai fi perfect și întreg)”³⁰. Reiese din acestea că Absolutul nu poate fi cunoscut decât ca *ѣв καὶ πᾶν* (unul și totul)³¹ sau, în registrul conceptual al lui Soloviov, ca „всеединое

p. 274.

²⁴ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 88. A se vedea și această notă sublineară: „tout ce qui existe n'est qu'un et cet un n'est pas une existence ou un être mais il est au-dessus de toute existence et de tout être...”.

²⁵ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 94.

²⁶ В.С. СОЛОВЬЕВ, *Критика отвлеченных начал*, p. 266.

²⁷ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 90.

²⁸ Владимир С. СОЛОВЬЕВ, *Философские начала цельного знания*, în: В.С. СОЛОВЬЕВ, *Полное собрание*, tome 2, p. 265.

²⁹ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 94.

³⁰ В.С. СОЛОВЬЕВ, *Критика отвлеченных начал*, pp. 276-277.

³¹ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 90.

(tot-unul)³², al cărui conținut este „всеединство (unitatea a toate)”³³. Putem nota în trecere că acest concept всеединство îi este foarte drag lui Soloviov³⁴, care îl împrumută în particular de la Schelling³⁵ („Alleinheit” sau „Einheit des Alles”) și face din el un „principiu director”³⁶ al sistemului lui filosofic.

Pentru a rezuma cele de mai sus, Principiul absolut poate fi definit ca *Cel ce ființează* (сущее) și cuprinde din eternitate *totul* (все) în *unitatea* lui plenară (единство), grație faptului că el nu este doar *neființă* sau *spirit*, ca libertate deplină față de ființă, ci și *putere imediată a ființei* sau *materie* a ei, ca sursă și fundament al ființei.

Identificarea Sofiei cu Sufletul și constituția lor ipostatică

Acestea fiind precizate, este important acum să subliniem faptul că reflecția lui Soloviov cu privire la cele două concepte cunoaște o evoluție considerabilă de-a lungul anilor. Astfel, în scrierile lui de tinerețe³⁷, mai precis, cele din anii 1870, întâlnim o abordare sau înțelegere a Sufletului și Sofiei cu mult diferită de cea din partea a doua a vieții lui, adică după anul 1885. În acest subcapitol, vom observa în mod succint particularitățile care definesc abordarea lui din această primă parte a operei lui filosofice.

Întâi de toate, nu putem ignora faptul că există un anumit dezacord între cercetători cu privire la poziția pe care o ocupă Sofia în opera lui Soloviov: potrivit lui Strémooukhoff, intuiția Sofiei ar constitui „sursa vie” și „centrul unificator” al filosofiei lui³⁸, în timp ce, pentru Zenkovsky, Sofia ar reprezenta doar o „temă secundară”, și nu „focusul creativ” al reflecției solovioviene³⁹. Opinia lui Zenkovsky este împărțită și de Gallaher, care reperează

³² В.С. СОЛОВЬЕВ, *Критика отвлеченных начал*, pp. 277, 282.

³³ В.С. СОЛОВЬЕВ, *Критика отвлеченных начал*, p. 283.

³⁴ A se consulta В.С. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, pp. 82, 127, 132, 135-142, 153; В.С. СОЛОВЬЕВ, *Критика отвлеченных начал*, pp. 268-270, 283-285 etc.

³⁵ Pe acest subiect, Piama P. GAIDENKO, „Philosophie russe et pensée européenne. Le cas de Vladimir S. Soloviev”, în: *Diogenes*, 222 (2008) 2, pp. 33-34.

³⁶ Cf. Vasily V. ZENKOVSKY, *A History of Russian Philosophy*, vol. 2, trans. by George L. Kline, Columbia University Press, New York, 1967, p. 482.

³⁷ Este vorba despre următoarele opere: *Философские начала цельного знания* (Principiile filosofice ale cunoașterii integrale), redactată în 1877, dar rămasă neterminată; *Критика отвлеченных начал* (Critica principiilor abstracte), redactată între 1877 și 1880; și *Чтения о Богочеловечестве* (Prelegeri despre Divino-umanitate), o culegere de 12 conferințe susținute în 1878 la Sankt Petersburg și publicate treptat în *Православное обозрение* (Revista ortodoxă) între 1878-1881.

³⁸ Dimitri STRÉMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev and His Messianic Work*, trans. by Elizabeth Meyendorff, Nordland Publishing Company, Belmont, 1980, p. 11.

³⁹ V. ZENKOVSKY, *A History of Russian Philosophy*, vol. 2, pp. 479 și 483.

ză în gândirea lui Soloviov un „focus hristologic” sau o „matrice hristocentrică”⁴⁰. În orice caz, ceea ce contează este faptul că teoria sofianică este prezentă în mod constant în opera lui Soloviov⁴¹, fapt ce justifică calificarea lui ca „fondator al curentului sofologic” în filosofia modernă rusă⁴².

Conceptul de Sofia este introdus pentru prima dată marelui public de către Soloviov cu prilejul conferințelor ținute de el în anul 1878 la Sankt Petersburg. Totuși, în absența unei articulări evidente și neechivoce între diferitele aspecte ce definesc Sofia⁴³, specialiștii converg în a sublinia ambiguitățile, „incoerențele”, discordanțele și chiar „contradicțiile”⁴⁴ care marchează această primă prezentare a Sofiei. În acest sens, pentru a elucida pe cât posibil aceste confuzii, se impune să coroborăm aserțiunile acestor prelegeri din 1878 cu cele din *La Sophia*, scriere redactată în 1876 și rămasă inedită până în 1978. *La Sophia* ne furnizează informații prețioase în ceea ce privește emergența conceptului de Sofia în gândirea filosofului nostru, întrucât această lucrare reprezintă, potrivit mărturiei lui, „baza tuturor eforturilor [lui] ulterioare”⁴⁵, care vor trebui raportate la această scriere pentru a putea fi bine înțelese. Într-adevăr, putem repera în *La Sophia*, în stadiu embrionar, „toate subiectele principale ale carierei lui ulterioare”⁴⁶. Ori, această lucrare comportă un profund caracter *sincretic*, care conjugă teze filosofice și religioase dintre cele mai diverse și chiar divergente.

Ținând cont, pe de o parte, de cele spuse mai sus despre Principiul absolut, iar pe de altă parte, de faptul că Sofia nu reprezintă, conform spuselor lui Soloviov, un „dumnezeu nou” sau un element străin în raport cu doctrina creștină⁴⁷, se poate pune întrebarea: cărei realități din triadologia teologiei creștine i-ar corespunde Sofia divină din metafizica filosofului rus? Cores-

⁴⁰ Brandon GALLAHER, „The Christological Focus of Vladimir Solov'ev's Sophiology”, în: *Modern Theology*, 25 (2009) 4, p. 618.

⁴¹ Алексей ЛОСЕВ, *Владимир Соловьёв и его время*, Progress, Moscova, 1990, pp. 258-259.

⁴² Boris JAKIM, „Editor's Introduction”, în: Vladimir SOLOVYOV, *Lectures on Divine Humanity*, Lindisfarne Press, Hudson, 1995, p. XIV.

⁴³ Robert SLESINSKI, „Sophiology as a metaphysics of creation according to V. S. Solov'ev”, în: Wil VAN DEN BERCKEN et al. (eds.), *Vladimir Solov'ev. Reconciler and Polemicist*, pp. 140-141.

⁴⁴ Judith Deutsch KORNBLATT, *Divine Sophia. The Wisdom Writings of Vladimir Solovoyov*, Cornell University Press, Ithaca, 2009, p. 166.

⁴⁵ A se vedea scrisoare pe care Soloviov o trimite din Cairo în data de 4 martie 1876, în Эрнест РАДЛОВ (ed.), *Письма Владимира Сергеевича Соловьёва*, том 2, Obshchestvennaya pol'za, Sankt Petersburg, 1909, p. 23.

⁴⁶ Алексей КОЗЫРЕВ, „Подступы к докторской диссертации”, în В. С. СОЛОВЬЕВ, *Полное собрание*, том 2, p. 315.

⁴⁷ Potrivit lui Soloviov, temeiul scripturistic pentru Sofia se află în cartea *Pildele lui Solomon* 8, 22-31. Vezi В. С. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, p. 109; V. SOLOVYOV, *Lectures on Divine Humanity*, p. 108.

punde ea uneia dintre cele trei Persoane sau ființei lor comune? Pentru a putea formula un răspuns adecvat, trebuie luate în considerare trei aspecte semnificative: a) tratând despre revelația internă a Divinității, Soloviov distinge în Dumnezeu trei realități: Tatăl, Logosul și *umanitatea*. Aceasta din urmă nu este altceva decât *Sofia* divină: „Sofia este umanitatea ideală și perfectă”⁴⁸, care nu se confundă cu umanitatea empirică; b) identificarea clasică a Sofiei sau Înțelepciunii divine cu Fiul, a doua Persoană divină, este infirmată prin însuși faptul că Soloviov avansează în *Prelegeri* diada compusă din Logos și Sofia, ca două realități cu trăsături și proprietăți distincte: Logosul cuprinde în sine totalitatea „forțelor divine”, în timp ce Sofia este constituită din „toate elementele umane”⁴⁹ – această diadă metafizică compune, în opera lui Soloviov, „divino-umanitatea divină”⁵⁰, alt concept central al filosofiei solovioviene apropiat de Bulgakov; c) totodată, Sofia este definită sau calificată în mai multe rânduri ca „suflet al lumii”⁵¹, fapt ce a generat în decursul timpului „diverse neînțelegeri”⁵² și confuzii printre cititorii lui Soloviov. Toate aceste aspecte coroborate sprijină constatarea noastră că Sofia reprezintă, în fond, nu substanța divină, ci unul dintre ipostasurile constitutive ale Principiului absolut, mai precis, al treilea ipostas divin.

De ce al treilea ipostas? Definit ca Cel ce ființează, după cum am notat mai sus, Principiul absolut comportă în metafizica lui Soloviov o structură triipostatică, fiind constituit din „trei subiecte (ipostasuri) eterne”⁵³, care manifestă relația Absolutului cu întreg conținutul lui divin, cu tot-unitatea lui: „Primul subiect este *spirit* pur, al doilea este *intellect*, iar al treilea poate fi numit *suflet*”⁵⁴. În consecință, „avem trei ipostasuri primitive: Spiritul, Intellectul și Sufletul”⁵⁵, terminologie împrumutată cel mai probabil, potrivit lui Strémooukhoff, din literatura cabalistă consultată de Soloviov în bibliotecile

⁴⁸ B.C. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, pp. 114-115; V. SOLOVYOV, *Lectures on Divine Humanity*, p. 114.

⁴⁹ B.C. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, p. 119; V. SOLOVYOV, *Lectures on Divine Humanity*, p. 118.

⁵⁰ B.C. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, p. 119; V. SOLOVYOV, *Lectures on Divine Humanity*, p. 118.

⁵¹ B.C. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, p. 131; V. SOLOVYOV, *Lectures on Divine Humanity*, p. 131.

⁵² Jonathan SUTTON, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment*, Macmillan Press, London, 1988, p. 76.

⁵³ B.C. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, p. 90; V. SOLOVYOV, *Lectures on Divine Humanity*, pp. 87-88.

⁵⁴ B.C. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, p. 103; V. SOLOVYOV, *Lectures on Divine Humanity*, p. 101 (sublinierea noastră).

⁵⁵ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, pp. 52, 110, 112; B.C. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, p. 103.

din Londra⁵⁶. Este evident faptul că această triadă, compusă din Spirit (Дух), Intellect (Ум) și Suflet (Душа)⁵⁷, calchiază triadologia creștină, deși diferențele dintre ele sunt majore: Spiritul este „împărăția Tatălui”⁵⁸, Intellectul nu este altul decât Logosul ca principiu al formei, iar Sufletul sau *Anima mundi*⁵⁹, care interesează analiza de față, este corelativ Duhului Sfânt⁶⁰. Acest fapt îi permite lui Soloviov să formuleze următoarea aserțiune: „Dumnezeu Tatăl este Spiritul; Dumnezeu Fiul este Intellectul; Dumnezeu Duhul Sfânt este Sofia (sufletul (și trupul) Înțelepciunii)”⁶¹. Ceea ce ne interesează, însă, în mod particular este faptul că, în acest stadiu al dezvoltării gândirii lui, Soloviov folosește în repetate rânduri Sofia și Sufletul lumii ca doi termeni interschimbabili, echivalenți sau aproape sinonimi, precum în exemplul următor: „Sofia sau sufletul lumii (Duhul Sfânt – al treilea ipostas)”⁶². Prin urmare, este de la sine înțeles că triada Spirit – Intellect – Sofia alternează, în aceste scrieri de tinerete ale autorului nostru, cu triada Spirit – Intellect – Suflet⁶³, fapt ce îl deconcertează pe cititorul nefamiliarizat cu scrierile lui Soloviov.

Mai multe aspecte despre Sofia, în această etapă a operei lui Soloviov, pot fi reperate în modul în care el înțelege să abordeze cosmogonia. Fără a intra în detalii care excedează cadrul analizei noastre, putem spune doar că lumea aceasta sensibilă sau creată își află originea, nu în voința liberă și crea-toare a lui Dumnezeu, ci în *căderea Sufletului*, în disocierea și îndepărtarea lui de Intellect și Spirit. Mai mult, lumea nu constituie o realitate distinctă, existentă alături sau în afara lui Dumnezeu, ci se situează în interiorul Lui, la nivelul celui de-al treilea Ipostas, la nivelul Sofiei/Sufletului, identificându-se cu starea lui căzută: „[Lumea noastră, n. ns.] nu este o lume nouă; ea nu este

⁵⁶ Cf. D. STRÉMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev and His Messianic Work*, p. 83.

⁵⁷ В.С. СОЛОВЬЕВ, *Философские начала цельного знания*, pp. 276, 282.

⁵⁸ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 52.

⁵⁹ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 54.

⁶⁰ В.С. СОЛОВЬЕВ, „Теологические начала”, în В.С. СОЛОВЬЕВ, *Полное собрание*, tom 2, p. 176: „Tatăl este supra-ființa absolută, spiritul în sine, unitatea și libertatea absolute; Fiul sau Logosul este intelectul absolut, principiul ființei ideale și al multiplicității ideale; Duhul Sfânt este sufletul absolut, principiul ființei reale și actuale și al pluralității, principiul unității reale și actuale” (traducerea noastră).

⁶¹ В.С. СОЛОВЬЕВ, „Теософические начала”, în В.С. СОЛОВЬЕВ, *Полное собрание*, tom 2, p. 164; vezi și p. 165: „Sofia este sufletul Spiritului absolut (al lui Dumnezeu Tatăl), iar Logosul este intelectul lui. Pentru Logosul, Dumnezeu Tatăl este spiritul lui, iar Sofia este sufletul lui. Pentru Sofia, Dumnezeu Tatăl este spiritul ei, iar Logosul, intelectul ei; ea este subordonată Logosului, și împreună cu acesta, este subordonată Spiritului”.

⁶² В.С. СОЛОВЬЕВ, „Теософические начала”, p. 165; A se vedea și В. С. СОЛОВЬЕВ, *Чтение о Богочеловечестве*, pp. 119, 131.

⁶³ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, pp. 60, 142.

decât cea de-a treia lume, lumea sufletelor și trupurilor... în starea ei de separare de celelalte două [lumi, n. ns.]⁶⁴. Astfel, Sufletul devine în prezent, prin separarea lui de celelalte două ipostasuri divine, un „principiu de divizare, de ură și de luptă”. Dar întrucât își păstrează originea lui divină, acest Suflet universal comportă în sine două stări contradictorii, ceea ce presupune că, în existența lui căzută, el este „divizat în el însuși”⁶⁵. Evident, aceste alegații filosofice se îndepărtează cu mult de doctrina creștină, dar nu este momentul aici să detaliem. Ceea ce trebuie să reținem, însă, privește poziția *mediană*, și totodată *unificatoare*, între Dumnezeu și lume⁶⁶, pe care o ocupă astfel Sofia/Sufletul ca ipostas divin, știut fiind că acest aspect va fi determinant pentru sofiologia teologică a lui Bulgakov. Lumea se situează în acest ipostas divin și constituie starea lui căzută din prezent, ceea ce face ca Sufletul să ocupe o poziție *intermediară* între lume și Divin.

Pentru a rezuma cele expuse în acest subcapitol, reținem următoarele aspecte: a) Sofia și Sufletul sunt noțiuni *echivalente*, în plan filosofic, întrucât par a determina una și aceeași realitate; b) această realitate nu este alta decât cel de-*al treilea ipostas* al Principiului absolut, corelativ Duhului Sfânt din triadologia creștină; c) Sofia este sufletul lumii în sensul că ea este *sediul* sau *lăcașul lumii* naturale; și d) acest fapt îi conferă Sofiei o poziție *mediană* specială în relația creației cu Creatorul.

Disocierea Sufletului de Sofia și redefinirea lor

Această abordare ce identifică Sofia divină cu Sufletul lumii va cunoaște, peste aproximativ 10 ani, o evoluție semnificativă în gândirea lui Soloviev. Expresia cea mai manifestă a acestei evoluții poate fi reperată în lucrarea *La Russie et l'Église universelle*, apărută pentru prima dată în Franța, în 1889⁶⁷, pentru a conturna cenzura țaristă. Potrivit lui Sergiu Soloviev, nepotul filosofului rus, partea a treia a acestei lucrări cuprinde „forma definitivă” a doctrinei solovieviene despre Treime și Sofia⁶⁸, dat fiind că această scriere reprezintă împlinirea sau încununarea scrierilor lui de tinerețe, menționate mai sus. În plus, lucrarea *La Russie et l'Église universelle* ocupă un loc impor-

⁶⁴ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 116.

⁶⁵ V. SOLOVIEV, *La Sophia*, p. 122.

⁶⁶ A se vedea Manon DE COURTEN, „Sophia and the Longing for Unity. A Pervasive Tension in Vladimir Solov'ev's Work”, în: *Journal of Eastern Christian Studies*, 59 (2007) 3-4, pp. 247-250. Se poate consulta și Wendy Elgersma HELLEMAN, „Solov'ev's Sophia as a Mediating Principle”, în: *Journal of Eastern Christian Studies*, 59 (2007) 3-4, pp. 185-211.

⁶⁷ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, Savine, Paris, 1889. Noi folosim aici ediția a patra: Paris, Stock, 1922.

⁶⁸ Сергей М. СОЛОВЬЕВ, *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва*, Zhizn's Bogom, Bruxelles, 1977, p. 285.

tant în analiza noastră și prin prisma faptului că identificăm în ea una din sursele majore ale sofologiei teologice a lui Bulgakov.

Această scriere operează, pentru prima dată, o disociere netă între Sofia divină și Sufletul lumii, redefinind statutul metafizic al Sofiei și, implicit, al Sufletului. Luând ca punct de plecare distincția clasică în Dumnezeu între „subiectul întreit”, adică „cele trei subiecte sau ipostasuri”, pe de o parte, și „esența obiectivă sau substanța absolută”, pe de altă parte, Soloviev o identifică pe cea din urmă cu tot-unitatea (всеединство) Absolutului, menționată mai sus. Noutatea constă în faptul că Sofia este de această dată asimilată acestei esențe sau substanțe divine, și nu celui de-al treilea ipostas divin, adică Duhului. Reținem mai jos un paragraf concludent în acest sens:

„Trebuie acum să definim și să numim obiectivitatea absolută însăși, adică substanța unică a acestei Treimi divine. Ea este una; dar neputând fi un lucru între mai multe lucruri, adică un obiect particular, ea este substanța universală sau *totul în unitate* [subl. a.]. Posedând-o, Dumnezeu posedă totul în ea; ea este plenitudinea sau totalitatea absolută a ființei... Această substanță universală, această unitate absolută a totului este Înțelepciunea esențială a lui Dumnezeu (Khocmah, Σοφία)⁶⁹.”

Altfel spus, Sofia nu mai are o constituție ipostatică, nu mai este asimilată celui de-al treilea ipostas, ci ea reprezintă acum esența sau substanța unică, tot-unitatea divină. Grație acestei substanțe universale, Dumnezeu posedă din eternitate tot-unitatea actuală, adică El „are totul în unitatea lui”⁷⁰, inclusiv potențialitatea *haosului* ca principiu irațional. Deposedată de constituția ei ipostatică inițială, Sofia este de această dată asimilată substanței divine ca „totalitate perfectă” sau „pluralitate redusă la unitate”, în virtutea căreia Dumnezeu posedă în sine chiar și „principiul opus” lui, principiu haosului. Ori, pentru ca această totalitate sofianică să fie o unitate plenară, unitate ce nu exclude pluralitatea, ci o cuprinde, Dumnezeu trebuie să învingă sau să suprimă în mod constant în El însuși manifestările antagonice ale haosului *posibil* prin puterea, adevărul și bunătatea lui⁷¹. Totuși, în iubirea și bunătatea lui, Dumnezeu dorește să existe o altă lume în afară de El, deși unită intim cu El, motiv pentru care se abține pentru un moment să reacționeze contra haosului prin atotputernicia lui, permițându-i astfel să se manifeste. Acest lucru duce pe cale de consecință la *crearea lumii* din nimic⁷². Acesta este modul în care cosmogonia lui Soloviev redefiniște în 1889 originea

⁶⁹ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 223.

⁷⁰ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 224.

⁷¹ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 228.

⁷² V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, pp. 231, 236, 243.

lumii în raport cu scrierile lui din anii 1870: crearea lumii naturale nu se mai explică prin căderea unui ipostas divin, ci printr-un act al voinței Tatălui care decide, din iubire pentru un *altul real*, nu doar contemplant în Sine, să nu mai suprimă una din potențialitățile inerente substanței/Sofiei divine, anume potențialitatea haosului.

În acest fel, lumea naturală nu este nicidecum ceva complet *nou* alături sau în afară de Dumnezeu, cum învață doctrina creștină, ci ea este, potrivit aserțiunilor lui Soloviev, „totalitatea răsturnată”⁷³, o „imagine răsturnată a Divinității”⁷⁴ sau pur și simplu „divinul transpus și răsturnat”⁷⁵, alegații cu puternică rezonanță panteistă⁷⁶. În timp ce, în Dumnezeu, lumea absolută și eternă poartă, după cum s-a spus, numele de *Sofia* și reprezintă substanța Lui universală, lumea extra-divină, situată în afara lui Dumnezeu, are ca principiu *Sufletul lumii*. Acesta din urmă pare a fi de această dată rezultatul unor dezlănțuiri ale forțelor haosului, adăpostite în potențialitatea lor în *Sofia*, fapt pentru care putem estima că sufletul lumii nu este altceva decât *reduplicarea căzută a Sofiei divine*: „Sufletul lumii însuși este opusul sau antitipul Înțelepciunii esențiale a lui Dumnezeu. Acest suflet al lumii este o creatură, și prima dintre toate creaturile, *materia prima* și adevăratul *substratum* al lumii noastre create”⁷⁷. În raport cu *Sofia*, care este o *unitate actuală a totului* în Dumnezeu, Sufletul lumii este o *unitate potențială a totului* în lumea creată, sau o pluralitate ce nu a atins încă unitatea, dar care are capacitatea de a aspira la tot-unitatea divină. Caracterizat în existența lui extra-divină prin divizare, discordanță sau fragmentare, Sufletul lumii simte totuși „dorința vagă dar profundă după unitate” și manifestă chiar un anumit elan spre apropierea de Dumnezeu, încercând să „aducă întreaga creație la unitatea perfectă și să se identifice cu Înțelepciunea divină”⁷⁸, cu atât mai mult cu cât Sufletul nu a fost la origini decât o potențialitate inerentă acestei Înțelepciuni/Sofii divine.

Existând în Dumnezeu din eternitate doar în starea de potență, acest Suflet universal nu este așadar etern în sine: el este o *creatură*, cu mențiunea că termenul „creatură” nu comportă în gândirea lui Soloviev aceleași valențe ca în literatura creștină. Dacă în creștinism diferența fundamentală între creatură și Creator ține de domeniul *ontologiei*, în sensul că deosebirea dintre cei doi rezidă în *eterogeneitatea* naturilor lor, pentru Soloviev această

⁷³ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 233.

⁷⁴ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 232.

⁷⁵ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 231.

⁷⁶ В.С. СОЛОВЬЕВ, „Теософические начала”, p. 164: „aceste două lumi [divină și naturală, n. ns.] diferă una de alta nu prin esență, ci doar prin poziționare”.

⁷⁷ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 235.

⁷⁸ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 236.

diferență pare să țină mai degrabă de o anumită *spațialitate metafizică*, dacă putem spune astfel, în sensul că creatul este aceeași divinitate a lui Dumnezeu, dar situată *în afara* Lui, marcată de o existență *extra-divină căzută*, a cărei trăsătură fundamentală este divizarea, în timp ce Creatorul este aceeași divinitate, dar situată *în* Dumnezeu și caracterizată de o existență *intra-divină plenară*, a cărei trăsătură fundamentală este unitatea perfectă. Desigur, am putea adresa aici, din perspectivă creștină, o multitudine de întrebări, dar acest lucru ar exceda cadrul problematicii noastre.

Pentru a rezuma, scrierea aceasta din 1889 marchează o evoluție semnificativă a abordării lui Soloviov, în măsura în care ea subliniază distincția indubitabilă dintre Sofia, ca unică substanță divină, și antitipul ei creat, Sufletul lumii, reprezentat ca o „imagine desfigurată”⁷⁹ a acestei Sofii, adică a tot-unității divine. În acest sens, am putea reține pe scurt trei etape ale raportului Sufletului cu Sofia: a) „absorbția lui primitivă” în unitatea Sofiei, ca „potență pură sau posibilitate simplă”; b) „separarea lui de Dumnezeu” prin forța principiului haotic, stare ce definește existența actuală a Sufletului; și c) „întoarcerea lui la Dumnezeu” și reunificarea sau fuziunea cu Sofia divină⁸⁰.

Concluzii

Conceptul de *tot-unitate*, ca lume ideală constitutivă Principiului absolut, reprezintă un element cheie al metafizicii filosofului rus Vladimir Soloviov. Într-o primă etapă, metafizica lui stabilește o oarecare echivalență sau sinonimie între Sofia divină și Sufletul lumii, ca termeni ce desemnează una și aceeași realitate intra-divină, anume *al treilea ipostas* al triadei Spirit – Intellect – Sofia/Suflet. Acest ipostas joacă, de altfel, un rol cu totul aparte în cosmogonia solovioviaană, în măsura în care crearea lumii se explică prin *căderea* lui, prin ieșirea lui din unitatea cu celelalte două ipostasuri. Or, lumea creată însăși nu este situată altundeva decât în acest ipostas căzut, ceea ce explică poziția lui *mediană* cu totul aparte în relația dintre creație și Dumnezeu.

Cu toate acestea, abordarea lui Soloviov cunoaște o evoluție semnificativă în cea de-a doua parte a vieții lui. Sufletul este disociat de Sofia divină și ambele noțiuni desemnează de această dată realități distincte. Sofia sau Înțelepciunea divină desemnează substanța universală a Principiului absolut, calificată de Soloviov ca tot-unitate divină, iar Sufletul desemnează substanța sau *substratum*-ul lumii naturale, al cărei centru este ocupat de către om. Totuși, ambele realități, adică Sofia și Sufletul, împărtășesc o anumită *identitate ontologică*, cu deosebirea că Sofia se bucură de o existență *intra-divină*,

⁷⁹ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, p. 235.

⁸⁰ V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, p. 238.

în timp ce Sufletul universal comportă o existență *extra-divină*, dar care tinde progresiv și constant către unirea sau fuzionarea cu cea dintâi. Aceste idei vor avea rezonanțe puternice în edificarea sofologiei teologice a lui Bulgakov, fervent și devotat admirator al lui Soloviev: întregul sistem sofologic al lui Bulgakov se va întemeia pe diada constituită din Sofia necreată și Sofia creată (Sofia de creatură), în care poate fi perceput ecoul determinant al diadei solovieviene compuse din Sofia divină și Sufletul lumii. Desigur, modul în care Bulgakov concepe disjuncțiunea originară a Sofiei create de Sofia necreată diferă cu mult de abordarea lui Soloviev, întrucât teologul ortodox se va strădui constant, mai ales după disputele sofologice din anii 1930, să-și articuleze cât mai mult posibil tezele sofologice cu abordarea cosmogoniei creștine, aspirând astfel la o conformare deplină a sistemului lui sofologic cu teologia ortodoxă, deși rezultatul final nu pare a fi cel scontat.

Summary: Sophia - the divine Wisdom and the Soul of the world in Vladimir Soloviev's metaphysics

The present article focuses on two central concepts in Soloviev's philosophical work, namely Sophia or Divine Wisdom (София) and the Soul of the World (Душа мира), as they are likely to have founded the famous dyad of Bulgakov's metaphysics, that of the divine uncreated Sofia and the created Sofia. Consequently, the three questions that make up the structure of this article are as follows: 1. What are the basic features of the Solovievian understanding of the Absolute Principle? 2. What are Sophia and the Soul of the world in Soloviev's early writings, that is, in his writings of the 1870s, and what is the relationship between them? 3. What do the two notions designate in Soloviev's late writings, that is, those after 1885?

In the first part of the article, the analysis briefly addresses the fundamental elements that define the Absolute Principle in Soloviev's metaphysics, knowing that this thinker's assertions about the divine Sophia and the Soul of the World are far from systematic and clear. First of all, the Absolute Principle is defined as relative non-being (относительное небытие) or "potential being", in the sense that he is the possibility of being. This definition is based on two premises: a) on the one hand, the Absolute Principle is not a being (бытие) in the sense of the present being (in actu), because in this case he would be only another being alongside a plurality of beings, which would suppress his absoluteness; b) on the other hand, this Principle is neither simply non-being nor nothingness, in the sense of a negative deprivation of being, because he is the absolute source or foundation of any being. Secondly, the Absolute Principle is defined by Soloviev as the supreme and infinite unity (единство), understood not as a simple deprivation or denial of multiplicity, but as a "positive unity" which includes in himself multiplicity, as he produces and contains the multiplicity. And thirdly, this Principle, by virtue of his absoluteness, is defined

as a reality which includes the all (все) in himself. In short, the Absolute Principle is one and all or the all-one (всеединое).

The second part of the article highlights the peculiarities of Soloviev's approach to Sofia in the first part of his philosophical work, that of the 1870s. In Solovievan metaphysics, which to some extent treads on Christian triadology, the Absolute Principle has a threehypostatic structure, consisting of three eternal subjects: Spirit (Дух), Intellect (Ум), and Soul (Душа). During this period of Soloviev's creation, Sophia is repeatedly described as the "Soul of the world," which shows us that she is in fact identified with the Soul: the two notions, Sophia and the Soul, seem to refer to the same metaphysical reality, being used as two equivalent or almost synonymous notions. Moreover, it should be noted that during this period Sophia is, in fact, not the divine substance, but one of the constitutive hypostases of the Absolute Principle, more precisely, the third divine hypostasis.

The third part of the article highlights the significant evolution of Sophia and the Soul of the World in the second part of Soloviev's philosophical work, that after 1885. This time, the Russian philosopher undertakes a clear dissociation between the divine Sophia and the Soul of the world, redefining the metaphysical status of Sophia and, implicitly, of the Soul. Regarding the classical distinction in God between the three subjects or hypostases, on the one hand, and the absolute substance, on the other hand, Soloviev assimilates this time Sophia with the divine essence or substance, and not with the third divine hypostasis, the Holy Spirit. Sophia or Divine Wisdom now designates the universal substance of the Absolute Principle, and the Soul designates the substance or substratum of the natural world, the centre of which is occupied by man. However, both realities, namely Sophia and the Soul, share a certain ontological identity, with the difference that Sophia enjoys an intra-divine existence, while the universal Soul has an extra-divine existence, but which progressively and constantly tends to merge with the first. These ideas will have strong resonances in the building of Bulgakov's theological sophiology, based on the dyad of the uncreated Sophia and the created Sophia, in which it can be perceived the decisive echo of the Solovievian dyad composed of the divine Sophia and the Soul of the world.

Pr. Dr. Traian NOJEA

**ECLESIOLOGIA ORTODOXĂ ÎN RAPORT CU
ECLESIOLOGIA CELORLALTE CONFESIUNI CREȘTINE.
CÂTEVA CONSIDERAȚII INTERCONFESIONALE,
ÎN VIZIUNEA PR. ION BRIA**

Keywords: *Church, orthodox theology, ecumenism, vision, heterodox, unity.*

Abstract

Ecclesiology, or the doctrine of the Church, has been a constant concern of Orthodox theologians, but not only them, especially since the last century, with its echoes to the present day, for what the Church means in public and personal conscience, life, and witness, of every Christian.

One of the greatest challenges facing the Church today is to maintain a healthy balance between the universal expression of the Church's faith and the particular expression of that faith in every local Church. When the balance is tilted too much in one of these directions, the whole Church, inseparably universal and local, suffers. In the case of the relationship between the Church and the churches in which not all are in communion, this fact becomes even more challenging. This is the problem to which this study is mainly devoted.

The reason for this constant concern can be explained by the overwhelming value that the Church has for all. This is the environment and place where all members are reborn to the new life in Christ, gaining the certainty of their communion with God and eternal life. Belonging to the Church is for Christians the distinctive sign of a new identity, of the concretization of a personal existential reality, which particularizes them in the whole world, without, however, isolating them from the world. On the contrary, they are meant to place the seal of their ecclesiality on the whole of creation.

In other words, in dogmatics, ecclesiology has experienced impressive developments in the East, as well as the West, due to the rediscovery, deepening and fruition of the writings and thoughts of the Church Fathers, which brought freshness to theological thinking, opening multiple perspectives for understanding the mission of the Church, in the world and in society.

Preliminarii

Consiliul Mondial al Bisericilor (CMB) consideră că prin „biserici” trebuie să înțelegem entitățile eclesiale pe care Sf. Apostol Pavel le-ar fi recunoscut ca biserici, așa cum a făcut-o cu „biserica din Corint” sau „biserica Romei”. Diferența majoră între ceea ce afirma Sf. Apostol Pavel și ceea ce înseamnă, de pildă, o „biserică prezbiteriană” sau o „biserică anglicană”,

rezidă în faptul că el a înțeles bisericile locale pe care le cunoștea ca fiind pur și simplu singura Biserică a lui Hristos dintr-un anumit timp și spațiu. Pentru a putea afirma acest lucru în termenii unei interpretări ulterioare, trebuie să plecăm de la faptul că în gândirea Apostolului Pavel „ființa” locală a acestor biserici era inseparabilă de catolicitatea și unitatea lor la cel mai profund nivel.

Această stare de fapt ridică întrebarea dacă unele biserici sunt „mai multe Biserici” decât altele sau dacă altele sunt „mai puțin Biserici”. Este o problemă centrală, pentru că „bisericiile” care nu pot dovedi plenitudinea eclesialității nu pot fi recunoscute ca Biserică, motiv pentru care, în propria înțelegere de sine, nu pot constitui „o singură Biserică”. În acest context, creștinătatea încă nu și-a găsit drumul către transformarea pluralului Bisericilor confesionale separate între ele în pluralul bisericilor locale care sunt în diversitatea lor cu adevărat o Biserică. De aceea, rolul criteriilor eclesio-logice trebui să fie considerat fundamental în impulsionarea vieții spirituale a lumii de azi.

În cadrul acestui studiu, având la baza teologia simbolică și ecumenică a Pr. prof. Ion Bria¹, vom încerca să conturăm imaginea eclesiologiei ortodoxe în raport cu eclesiologia celorlalte mari confesiuni creștine. Demersul este cu atât mai necesar cu cât, în ultima perioadă, au apărut diverse teorii în cadrul acestor confesiuni cu privire la „Biserică” și „biserici” sau „confesiuni”, care necesită o cercetare amănunțită. Desigur, așa cum indică și titlul, noi ne vom referi doar la câteva considerații teologice, folosind metodele expozitivă și comparativă, fără pretenția de a fi exhaustivi în privința subiectului tratat. Nici nu am putea fi altfel, întrucât acesta este unul vast și cu multe implicații teologice, atât în domeniul dogmaticii, al dialogului ecumenic, cât și în viața practică, a „Liturghiei după Liturghie”.

¹ Preotul profesor Ion Bria (1929-2002) a fost unul dintre marii teologi ortodocși români ai secolului trecut. Profesor universitar la Institutul Teologic Ortodox din București (la catedra de Misiune și Ecumenism), acesta a activat ani de-a rândul și în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Geneva (1973-1994), fiind coordonator pentru Studii misionare ortodoxe în Comisia „Misiune și Evanghelizare”. De asemenea, a fost director al Secției „Înnoire și viață parohială” (1989-1990), apoi director executiv al Departamentului „Unitate și Înnoire” („Credință și Constituție”), între anii 1991-1994. În această calitate a luat parte la marile reuniuni ecumenice: Adunările generale de la Nairobi (1975), Vancouver (1983) și Canberra (1991), precum și la diverse conferințe misionare mondiale: Bangkok (1973), Bangalore (1978), Melbourne (1981) și Santiago de Compostella (1993). Opera sa este vastă și variată, fiind colaborator la numeroase reviste teologice din țară și din străinătate (Geneva, Atena, Salonic, Paris, Boston, New York), publicând și multe scrieri în volum, în special în domeniul teologiei ortodoxe dogmatice și simbolice, dar și al misiologiei și dialogului ecumenic.

Conceptul de eclesiologie și locul său în dogmatica ortodoxă

Noțiunea sau conceptul de *Biserică* (gr. ἐκκλησία, lat. *ecclesia*)² indică în Ortodoxie trei sensuri majore:

- locaș de comuniune și închinare;
- comunitatea de credincioși ai lui Hristos care se adună în Biserică-locăș de comuniune și închinare;
- ierarhia, adică manifestarea puterii și autorității Bisericii prin cei pe care Hristos, prin Duhul Sfânt, i-a împuternicit cu puterea de a vesti Evanghelia, de a sfinți pe oameni prin Sfintele Taine și de a-i călăuzi pe aceștia pe calea mântuirii, adică Apostolii și urmașii lor, episcopii, ca purtători ai Arhieriei veșnice a lui Hristos, Arhierul cel Mare.

În teologia ortodoxă, învățătura despre Biserică (sau eclesiologia) este parte integrantă a dogmaticii, bucurându-se, în special începând cu cea de-a doua jumătate a secolului trecut și continuând și în prezent, de o atenție deosebită din partea teologilor³. Acest lucru s-a datorat faptului că realitatea

² Cuvântul însemna *ad litteram* „adunare” (prin extensie, „adunarea poporului”); a fost o inițial o instituție statală ateniană (între anii 480 î.Hr. și 404 î.Hr.), cf. Mogens Herman HANSEN, Tobias FISCHER-HANSEN, „Political Architecture in Archaic and Classical Greek Poleis”, în: David WHITEHEAD (ed.), *From Political Architecture to Stephanus Byzantius: Sources for the Ancient Greek Polis*, vol. 87, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994, pp. 51-53; a se vedea și Mircea DEMEAN-DUMULESC, „Importanța literaturii eclesiologice: Biserica, definiții și termeni”, în: Corneliiu CONSTANTINEANU et al. (eds.), *Importanța cărții de specialitate în pregătirea studentului la teologie*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2016, pp. 141-153.

³ Amintim, în acest sens, câteva lucrări fundamentale: Nicolae CHIȚESCU, „Biserica, Trupul tainic al Domnului”, în: *Biserica Ortodoxă Română* 7-8 (1942), pp. 282-319; Dumitru BELU, „Eclesiologia ortodoxă și ecumenismul creștin”, în: *Orthodoxia* 4 (1965), pp. 493-519; Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine”, teză de doctorat, în: *Studii Teologice* 2 (1968), pp. 3-170; Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²1997; Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică”, în: *Studii Teologice* 5-6 (1955), pp. 267-282; Dumitru STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii”, în: *Studii Teologice* 2-3 (1964), pp. 183-215; Dumitru STĂNILOAE, „Biserica universală și sobornicească”, în: *Orthodoxia* 2 (1966), pp. 167-198; Dumitru STĂNILOAE, „Comunitate prin iubire”, în: *Orthodoxia* 1 (1963), pp. 52-70; Dumitru STĂNILOAE, „Criteriile prezenței Sfântului Duh în Biserică”, în: *Studii Teologice* 3-4 (1967), pp. 103-127; Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii” în: *Studii Teologice* 9-10 (1966), pp. 531-562; Dumitru STĂNILOAE, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni creștine”, în: *Orthodoxia* 1 (1953), pp. 46-115; Dumitru STĂNILOAE, „Ființa Tainelor în cele trei mari confesiuni creștine”, în: *Orthodoxia* 1 (1956), pp. 3-28; Dumitru STĂNILOAE, „Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii”, în: *Mitropolia Banatului* 7-9 (1982), pp. 429-456; Dumitru STĂNILOAE, „Numărul tainelor, raportul dintre ele și problema tainelor din afara Bisericii”, în: *Orthodoxia* 1 (1956), pp. 191-215; Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile trinitare și viața Bisericii”, în: *Orthodoxia* 4 (1964), pp. 503-525; Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în Relație și în Biserică”, în: *Orthodoxia* 2 (1974), pp. 216-249; Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, în: *Orthodoxia* 1 (1967), pp. 32-48; Dumitru STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală”, în: *Orthodoxia* 4 (1970), pp. 501-516; Dumitru STĂNILOAE, „Cultul Bisericii

Bisericii a fascinat și fascinează mereu conștiința creștinilor, în general, și a teologilor, în special⁴.

Motivația acestei preocupări constante este explicabilă prin valoarea covârșitoare pe care o prezintă Biserica pentru toți. Acesta este mediul și locul unde toate măduarele renasc la viața cea nouă în Hristos, dobândind certitudinea comuniunii lor cu Dumnezeu și a vieții veșnice. Apartenența la Biserică constituie pentru creștini semnul distinctiv al unei noi identități, al concretizării unei realități existențiale personale, care îi particularizează în ansamblul lumii, fără să-i izoleze însă de lume. Dimpotrivă, ei au menirea de a pune pecetea eclesialității lor asupra întregii creații.

În altă ordine de idei, în cadrul dogmaticii, eclesiologia a cunoscut dezvoltări impresionante în Răsărit, dar și în Apus, din cauza redescoperirii, aprofundării și fructificării scrierilor și gândirii Părinților Bisericii, care au adus proștețime cugetării teologice, deschizând multiple perspective pentru înțelegerea misiunii Bisericii în lume și în societate.

Tot acum s-au conturat și cele trei modalități sau moduri de a trata eclesiologia, din punct de vedere dogmatic, care au văzut Biserica drept: 1) instituție (Augustin în *De Civitate Dei*, apoi în întreaga teologie catolică); 2) comunitate sacramentală (în protestantism); 3) teoria *instituției* (pe Cruce) și *constituției* (la Cincizecime) a Bisericii (în Ortodoxie)⁵.

Înainte de a trece la o abordare sistematică a eclesiologiei în raport cu dogmatica, trebuie să amintim și viziunea integratoare a Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662) despre relația Bisericii – creație. În acest sens, Biserica este:

- icoană a Creatorului, care iconizează în mod simbolic și tipic întreaga creație, adică îi imprimă acesteia chipul lui Dumnezeu pe care Ea însăși îl poartă;
- factor integrator al lumii inteligibile și sensibile;

Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, în: *Ortodoxia* 1 (1981), pp. 5-12; Dumitru STĂNILOAE, „Biserica în sensul de lăcaș și de largă comuniune în Hristos”, în: *Ortodoxia* 3 (1982), pp. 336-346; Dumitru STĂNILOAE, „Realitatea tainică a Bisericii”, în: *Ortodoxia* 3 (1984), pp. 415-420; Boris BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002; Ioannis ZIZIOLAS, *Ființa eclesială*, trad. pr. dr. Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 2007; Sorin ȘELARU, *Biserica – laborator al învierii. Perspective asupra eclesiologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2014; Sorin ȘELARU, *Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, Ed. Universității din București, 2015; Sorin ȘELARU, *Unitatea și comuniunea în Biserică. Studii de eclesiologie ortodoxă*, Ed. Eikon, București, 2015 ș. a.

⁴ Pr. Stelian TOFANĂ, „The Dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology”, în: *Sacra Scripta* 2 (2004), p. 168, susține că în Sfânta Scriptură nu se găsesc definiții elaborate ale Bisericii, ci doar descrieri ale ei.

⁵ În legătură cu aceste trei teorii eclesiologice a se vedea în special Harald HEGSTAD, *The Real Church: An Ecclesiology of the Visible*, Wipf and Stock Publishers, 2013, pp. 40-41.

- forța de susținere a lumii și de înaintare a ei spre unitatea cu Dumnezeu și unitate în ea înseși⁶.

Pe de altă parte, trebuie adăugat și faptul că mișcarea ecumenică, începută secolul trecut, a avut un rol fundamental în învierea și promovarea pe prim plan a preocupărilor eclesiologice.

Păstrându-și nealterate valorile sale, după cum observă chiar Pr. Ion Bria⁷, Ortodoxia este conștientă de necesitatea realizării unității tuturor creștinilor în aceeași credință, Biserică și mărturisire. Astfel, ea s-a simțit îndemnată să dezvolte și să aprofundeze coordonatele fundamentale ale eclesiologiei⁸.

Întrucât Biserica constituie viața umană a credincioșilor pătrunsă de viața dumnezeiască de iubire și comuniune a Sfintei Treimi, structura supremei iubiri, ea nu poate fi niciodată epuizată în definiții, concepte și idei, oricât de semnificative ar fi acestea. Dimpotrivă, Biserica este o taină a iubirii și a lucrării lui Dumnezeu în lume, prin întruparea Logosului, Care dorește să le unească pe toate cele create în Sine și, prin Sine, cu întreaga Sfântă Treime.

Ca parte a dogmaticii ortodoxe, învățătura despre Biserică sau eclesiologia este deosebit de importantă, întrucât, pentru ortodocși, și nu numai, Biserica este puntea de legătură între Cer și Pământ, între om și Dumnezeu, între imanent și transcendent, un adevărat „laborator al Învierii și al vieții veșnice”⁹.

După cum am precizat mai sus, interesul pentru eclesiologie a crescut deosebit de mult începând cu secolul trecut, dând naștere, în dogmatica ortodoxă, așa-numitei „eclesiologii euharistice”, care a marcat renașterea neopatristică din sec. al XX-lea și care, după cum o arată și numele, pune accentul în principal pe legătura intimă dintre Biserică și Euharistie¹⁰. Fundamentându-se pe gândirea paulină, pentru care „a se aduna în biserică” însemna adunarea pentru săvârșirea Euharistiei (cf. *1 Cor* 11, 18), eclesiologia euharistică afirmă că adevărata natură a Bisericii se manifestă, în special, în *sinaxa euharistică*¹¹. Aceasta arată unitatea credincioșilor într-un loc anume (cf.

⁶ Pr. Petru PRUTEANU, „Eclesiologia. Note de curs la Dogmatică”, <http://www.teologie.net/data/files/pp_eclesiologia.pdf>, data accesării: 30 septembrie 2018.

⁷ Pr. Ion BRIA, „Contra sectarismului”, în: *Ortodoxia*, 42 (1990), 3, p. 184.

⁸ Emil BARTOȘ, *Introducere în istoria dogmei creștine*, Ed. Metanoia, Oradea, 2002, p. 26.

⁹ Marius NEDELICU, „Biserica este un laborator al Învierii”, în: *Ziarul Lumina*, 14 octombrie 2011, <<http://ziarullumina.ro/biserica-este-un-laborator-al-invierii-3838.htm>>, data accesării: 2 octombrie 2018.

¹⁰ Pentru teologia ortodoxă românească, a se vedea în special: Pr. Ioan TULCAN, *Eclesiologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Aspecte, implicații, tendințe*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2011, 248 pp.

¹¹ A nu se confunda cu sinaxa sinodală, care desemnează adunarea episcopilor în Sinod, care întotdeauna, începând cu epoca apostolică, era precedată de sinaxa euharistică.

I Cor 11, 20; Col 4, 15), care materializează și face vizibilă unitatea lor în Trupul lui Hristos.

Cu alte cuvinte, prin participarea, în biserică, la Sfânta Euharistie, devenim un singur Trup cu Hristos, Trupul său mistic, adică Biserica: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărțășirea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărțășirea cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărțășim dintr-o pâine” (cf. *I Cor 10, 16-17*). Sf. Apostol Pavel vede între comuniunea dintr-o singură pâine și comuniunea într-un singur Trup al lui Hristos, nu numai o analogie, ci o relație de cauzalitate: „*Pentru că mâncăm o singură pâine, de aceea formăm un singur Trup al lui Hristos*”, notează Pr. Cristinel Ioja¹².

Cu toate acestea, *comuniunea euharistică nu se poate separa de unitatea dogmatică sau de unitatea credinței*. Bineînțeles, consensul dogmatic nu poate fi considerat în el însuși ca suficient pentru unitatea eclesială, pentru că Bisericile locale nu rămân în comuniune datorită unui număr mai mult sau mai puțin important de afirmații dogmatice. Însă, precizează Bria, *viața sacramentală a Bisericii nu poate fi separată de credința sa, iar comuniunea euharistică de comuniunea în adevăr*, pentru că există o interdependență ontologică între plenitudinea Revelației Cuvântului și prezența Sa sacramentală¹³.

Rezumând această convingere eclesiologică generală, Sf. Ioan Damaschinul (676-749), considerat ultimul Părinte bisericesc și autorul primului manual de *Dogmatica*, afirma următoarele: „O numim comuniune (împărțășanie) și pe bună dreptate deoarece în ea noi ne unim cu Hristos și ne împărțășim de trupul și dumnezeirea Sa; suntem toți un Trup și un Sânge al lui Hristos și mădulare unii altora, același Trup ca Hristos”¹⁴.

Aceste câteva exemple ilustrează faptul că Părinții Bisericii au înțeles Euharistia ca fiind *taina unității Bisericii*. În pâinea euharistică, făcută dintr-o multitudine de boabe, se reunesc, cum se spune în rugăciunea euharistică din *Didahie*, marginile lumii. Adunarea Bisericii în Împărăția lui Dumnezeu (10, 5), unitatea Bisericii, se realizează de fiecare dată când Biserica săvârșește Euharistia. Astfel, fiecare Biserică locală poartă în ea

¹² Cristinel IOJA, *O istorie a Dogmaticii ortodoxe în teologia ortodoxă română*, vol. II, Ed. Pro Universitaria, București, 2013, p. 364.

¹³ Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine”, teză de doctorat, în: *Studii Teologice 2* (1968), p. 69. De aceea, eclesiologia sacramentală ortodoxă accentuează *legătura sau interdependența dintre credință, Taine și preoția slujitoare*, dintre Biserica înțeleasă ca organism sacramental și comunitatea de credință. Orice comuniune în Sfintele Taine între Biserica Ortodoxă și o altă Biserică, fără să fie asigurată unitatea în credință, este de neconceput.

¹⁴ *De fide orthodoxa* IV, 13, trad., intr. et notes d' E. Ponsoye, Paris, 1966.

sămânța *oikoumenei* (universalului), deoarece catolicitatea ei stă în „funcția unificatoare a Euharistiei”¹⁵.

Biserica – Una Sancta în lumina Tradiției Ortodoxe. Viziunea Pr. Ion Bria

În această sinteză eclesiologică remarcabilă, realizată într-o perspectivă simbolică și ecumenică, Ion Bria își propune să prezinte succint trăsăturile Bisericii Ortodoxe ca realitate eclesial-doctrinară, instituțională (vizibilă) și tangibilă. El arată că Biserica – Una Sancta nu poate fi concepută fără ortodocși, dar nici nu este proprietatea acestora. În cadrul acestei sinteze, face comparații structurale între diferitele confesiuni creștine, având ca punct de referință comună convergențele teologice și practice rezultate din dialogurile interconfesionale și ecumenice¹⁶.

Totodată, Ion Bria își propune să disocieze, în cadrul acestei sinteze, ceea ce este identitate confesională legitimă și ceea ce este confesionalism inflexibil, să răspundă la întrebarea ce este *ethosul conciliar* și insuficiențele ecumenice în pozițiile confesionale. Tot aici, observă evoluția mișcării ecumenice în raport cu istoria contemporană a Bisericilor, a religiilor, a societății umane în general și în ce constă *metanoia* Bisericilor la sfârșitul mileniului al doilea creștin, evidențiind totodată calitățile creștinismului actual și locul lui în lupta pentru reconcilierea lumii, pentru rezolvarea conflictelor etnice¹⁷. El militează pentru participarea teologiei ortodoxe la reconstruirea unei „comunități conciliare”. În acest sens, redăm mai jos un text revelator, chiar profetic, în opinia lui Cristinel Ioja¹⁸, care citează din Bria:

„Este timpul de a remodela fundamental ethosul, spiritualitatea, orientarea și programul Consiliului Mondial al Bisericilor, mecanism inconturabil în situația de criză de azi. Este vorba de a recapitula o jumătate de secol de viață ecumenică, de a pune ordine în ideile și reflexiile lui constitutive: convergențele ecumenice realizate reprezintă exigențe ale catolicității autentice, de aceea întreruperea comuniunii euharistice nu este o ruptură iremediabilă. Pe aceste baze, ținerea unui conciliu care să consolideze comunitatea conciliară – comuniunea Bisericilor locale – în jurul Tainei euharistice, sacramentul Bisericii ultime, nedespărțite, va fi o mărturie morală

¹⁵ Ion BRIA, „La signification missionnaire de l'Eucharistie”, în vol.: *Parole orthodoxe. Choix de textes parus dans SOP (1975-2000)*, Cerf, Paris, 2000, p. 335.

¹⁶ Ion BRIA, „Biserica – Una Sancta în lumina tradiției ortodoxe. De la convergențe teologice ecumenice spre comunitatea conciliară”, în: *Revista Teologică* 3 (1997), pp. 4-5; a se vedea și Cristinel IOJA, *Dogmatică și dogmatişti*, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 226.

¹⁷ Ion BRIA, „Biserica – Una Sancta ...”, pp. 34-40.

¹⁸ Cristinel IOJA, *Dogmatică și dogmatişti*, pp. 226-227.

publică, dar și o mărturie profetică, dând o mare eficiență contribuției creștinilor la reconcilierea lumii. De aceea, Bisericile Ortodoxe ar trebui să revină în conversațiile și deciziile ecumenice de azi cu mai multă autoritate, pasiune și indulgență. Ortodoxia nu trebuie să se lase condusă de cei neinițiați în ecumenism, care omit dimensiunea ei catolică, ecumenică, nici să fie abătută de frustrările din ultimii ani. Bucurându-se acum de libertate religioasă și politică deplină, Bisericile Ortodoxe, odată cu scrierea Catehismului ortodox pentru generațiile viitoare, sunt datoare să spună un cuvânt profetic despre finalitatea mișcării ecumenice, despre răspunderea creștinismului față de degradarea spirituală și dislocarea morală a lumii prin violență, xenofobie, rasism. În orice situație de criză, Biserica trebuie să adune, nu să risipească¹⁹.

Vorbind despre atributele Bisericii, Bria observă că aceasta are nu mai puțin de patru astfel de atribute: unitatea, sfințenia, universalitatea (catolicitatea) și apostolicitatea²⁰:

- Biserica este *una*, pentru că și Dumnezeu este unul, Trupul lui Hristos este unul, credința este una, Botezul este unul (*cf. Ef 4, 4-6*); această unitate este indivizibilă, iar unitatea ei fundamentală nu poate fi ruptă de timp și de spațiu, deoarece Biserica nu e limitată la cei care trăiesc acum pe pământ, ci ea este „comunitatea îngerilor, a dreptilor, a martirilor și a sfinților, de totdeauna și de pretutindeni”;
- Biserica este *sfântă*, adică în ea strălucește sfințenia Celui care a uns poporul Său și a făcut din acesta un neam sfânt, o casă spirituală, o preoție sfântă (*cf. 1 Ptr 2, 5, 9*); creștinii (ortodocși) cred că „Biserica este sfântă, dar se și roagă să se sfințească”²¹;
- Biserica este *universală* sau *catolică* (sobornicească, cu sensul de întregă, completă, deplină), din cauza relației ei cu Sfânta Treime, care este modelul Bisericii („comunitatea eclesială are ca model comunitatea trinitară”). Mai mult, ea este catolică întrucât deține „totalitatea mijloacelor de mântuire într-o formă văzută”: doctrina Apostolilor²², cultul sacramental²³, slujirea sacerdotală²⁴ și comuniunea frățască;

¹⁹ Ion BRIA, „Biserica – Una Sancta...”, p. 42.

²⁰ Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, pp. 160-161; a se vedea și Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, pp. 57-59.

²¹ Bria citează aici un text din *Cartea de Tedeum*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1973, pp. 11-12.

²² Adică mărturisirea de credință de la început, „dată sfinților o dată pentru totdeauna” (*cf. Iuda 3*).

- Biserica este *apostolică*, deoarece e zidită pe piatra credinței Apostolilor: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu” (cf. *Mt* 16, 16); de aceea, Biserica nu există pentru ea însăși, ci ea anunță și prefigurează Împărăția lui Dumnezeu, în așteptarea lui Hristos în slavă (cf. *Mc* 1, 15; *Mt* 6, 33; *FA* 8, 12)²⁵.

În concluzie, având tot ceea ce este necesar pentru a-și atinge scopul pentru care a fost întemeiată de Mântuitorul și trimisă în lume, Biserica este chemată să cuprindă în sânul ei toate neamurile, culturile și limbile pământului. Dând mărturie despre Tradiția apostolică într-o permanentă continuitate, prin slujirea sacramentală a preoției, Biserica se extinde în timp și în spațiu prin lucrarea ei misionară, concentrată în propovăduirea Evangheliei și în slujirea Euharistiei, cum observa și Henning Wrogemann, în cea mai recentă lucrare a sa, comentând unele din textele părintelui Bria²⁶.

Teologia ortodoxă a veacului trecut a afirmat că, pentru a înțelege Biserica, trebuie să o privim în contextul Sfintelor Taine și, îndeosebi, al Sfintei Euharistii. În felul acesta, este de părere Ioan Tulcan, se pune în lumină faptul că ea este atât o comunitate liturgică, cât și una sacramentală²⁷.

Potrivit părintelui Bria, atât eclesiologia de tip „sobornost” cât și „eclesiologia euharistică” au aplicat principiul comuniunii: una mai ales pe planul credinței și al spiritualității, cealaltă îndeosebi pe planul vieții liturgice. „Dar, întrucât aceste planuri sunt inseparabile, ambele teze au fost criticate pentru ceea ce au susținut în mod unilateral și greșit. Pentru că Ortodoxia nu se limitează numai la spiritualitate, sau numai la cult. Ea este și doctrină și misiune și slujire. De aceea, eclesiologia comuniunii, preluând ceea ce este pozitiv în sursele sale, va căuta să facă o sinteză între elementele impropriate”²⁸.

Prin Euharistie, Biserica – Trupul lui Hristos, hrănește mădularele sale cu pâinea și băutura vieții veșnice, dar, în același timp, se constituie ceea ce este ea de fapt, adică Trupul lui Hristos. Prin slujirea liturgică-euharistică, „Ortodoxia a păstrat un echilibru și o unitate nu numai între cuvânt și taină,

²³ În special Euharistia, apoi celelalte Taine sau Sacramente.

²⁴ Primită prin punerea mâinilor și prin rugăciune, în succesiune apostolică, până azi.

²⁵ Paul S. MINEAR, *Images of the Church in the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia, 1960, p. 16.

²⁶ Henning WROGEMANN, *Intercultural Theology, Volume Two: Theologies of Mission*, IntersVarsity Press, 2018, pp. 186-187.

²⁷ Pr. Ioan TULCAN, „Eclesiologia comuniunii și valențele ei ecumenice în viziunea Pr. prof. Ion Bria”, în: Pr. Nicolae MOȘOIU (coord.), *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, pp. 240-241.

²⁸ Pr. Ion BRIA, „Eclesiologia comuniunii” în: *Studii Teologice* 9-10 (1968), p. 677.

între misiune și cult, între istorie și Împărăția cerească, ci și între dogmă și etică, între rugăciune și slujire [...]. Comuniunea Bisericii, după modelul euharistic este esențială și pentru unitatea comunității umane”²⁹.

Prin Euharistie se constituie viața de unitate și comuniune a Bisericii, căci, primind Trupul sacramental al lui Hristos prin Euharistie, Biserica devine Trupul Lui tainic, care înaintează mereu spre comuniunea Sfintei Treimi. În viziune paulină, cadrul sacramental care asigură această înaintare în duhul comuniunii este Biserica, care este comuniune de viață cu Sfânta Treime, dar ajută și la înaintarea mădularelor Sale pentru o tot mai strânsă unitate de comuniune cu Dumnezeu-Tatăl, prin Fiul și Duhul Sfânt³⁰.

Eclesiologia ortodoxă și celelalte confesiuni creștine

Trebuie notat faptul că, în general, teologia ortodoxă din ultima vreme a evitat să determine în mod precis identitatea eclesială a celorlalte confesiuni creștine, în special protestante și evanghelice, deși canoanele, atrage atenția Pr. Ioan Moga, sunt extrem de severe în ceea ce privește criteriile apartenenței la Biserică³¹. În acest context, Pr. Ion Bria susține că tradiția canonică ortodoxă se referă la vechile categorii de eterodocși (eretici, schismatici și apostazi), dar are și ea o oarecare flexibilitate, făcând de pildă distincție între ereticii care sunt primiți în Biserică prin rebotezare și cei cărora li se impune botezul ortodox, aspecte analizate pe larg în studiile lui Emmanuel Clapsis, Vlassios Pheidias sau John Meyendorff³².

Pe de altă parte, se recunoaște astăzi (datorită în special contribuțiilor aduse de John Zizioulas, G. Florovsky și Dumitru Radu)³³, că limitele canoni-

²⁹ Ion BRIA, „Biserica și Liturghia”, în: *Orthodoxia* 4 (1982) p. 491.

³⁰ Ulrich LUZ, „Unity of the Church in Pauline Times”, în: *Sacra Scripta* 2 (2004), p. 53.

³¹ Pr. Ioan MOGA, „Har și ființare eclezială în afara granițelor canonice ale Bisericii? Schițe de răspuns, pornind de la contribuția Părintelui Stăniloae”, postat pe: <<https://www.cbrom.de/index.php/spiritualitate/articole/139-har-si-fiintare-eceleziala-in-afara-granitelor-canonice-ale-bisericii-schite-de-raspuns-pornind-de-la-contributia-parintelui-staniloae>>, data accesării: 19 ianuarie 2019.

³² A se vedea în această privință Emmanuel CLAPSIS, „The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate”, postat pe: <www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8441/>, data accesării: 19 ianuarie 2019; Vlassios PHEIDAS, „The limits of the Church in an orthodox perspective”, postat pe: <http://www.myriobiblos.gr/texts/english/pheidias_limits_1.html>, data accesării: 19 ianuarie 2019; John MEYENDORFF, „Toward Mutual Recognition of Baptisms”, în vol.: *Baptism today*, ed. T. F. Best, Faith and Order Paper 207, 2008, pp. 195-206.

³³ John ZIZIOULAS, „The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement”, în vol.: *The Ecumenical Movement, the Churches, and the World Council of Churches: An Orthodox contribution to the reflection process on The Common Understanding and Vision of the WCC*, ed. G. Lemopoulos, WCC-SYNDESMOS, Geneva, 1995, disponibil pe: <http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/ecumenical/john_selfun...>, data accesării 19 ianuarie 2019; a se vedea și Pr. Dumitru RADU, „Caracterul eclesio-

ce ale Bisericii nu pot fi determinate explicit, pentru că o anumită realitate eclesială și sacramentală poate fi identificată și la eterodocși.

Desigur, atrage atenția Bria, există anumite criterii ale apartenenței la Biserica deplină: mărturisirea credinței apostolice formulată de sinoadele ecumenice, propovăduirea Evangheliei, celebrarea Euharistiei și a Botezului de către o preoție sacramentală, așteptarea împărăției și disciplina canonică³⁴.

Problema cea mai stringentă este însă faptul că creștinismul este atât de diversificat, încât este practic imposibil să existe comuniune euharistică între toți creștinii, este de părere Pr. Dumitru Stăniloae și, pe urmele sale, Radu Bordeianu³⁵. Iar separarea se află nu numai la nivelul sistemelor de organizare, terminologiei teologice și identității culturale a creștinilor, ci și la nivelul conștiinței universalității Bisericii. Din experiența pe care ortodocșii o au în dialogul ecumenic, se pare că punctul central care ar determina reluarea comuniunii ar fi recunoașterea reciprocă a preoției și a validității tainelor³⁶.

Cu toate că definiția reală a Ortodoxiei nu este destul de cunoscută de celelalte confesiuni creștine, totuși acestea au înțeles că Ortodoxia are propria ei identitate specifică, diferită radical de a lor, așa încât ea nu mai poate fi identificată în sens restrictiv sau negativ ca în trecut: „lumea orientală”, „ritul bizantin”, „frații separați (schismatici) din Orient” ș.a. Unele idei principale de doctrină ortodoxă au pătruns în circulația ecumenică, de exemplu dimensiunea eclesială, de comuniune a credinței creștine, dimensiune neglijată în trecut de Reforma protestantă, care a respins concepția despre existența unui „intermediar” între Dumnezeu și credincios³⁷. Apoi, este de relevant noțiunea de „Biserică locală”, care se referă nu numai la modul de organizare administrativă și de conducere, ci, în primul rând, la realitatea sacramentală a manifestării poporului lui Dumnezeu. Autonomia Bisericilor Ortodoxe locale, considerată de teologia catolică drept „o degradare și o renunțare temporară la autoritatea primatului papal, singura structură care ar menține universalitatea Bisericii”, este întemeiată pe sacramentalitatea și apostolicitatea comu-

logic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii» în: *Ortodoxia* 1-2 (1978), pp. 13-388; Georges FLOROVSKY, „The Boundaries of the Church”, în vol.: *Collected Works XIII*, 1933, pp. 36-45. O prezentare a acestui articol în limba română a se vedea la Aurel PAVEL, Ciprian Iulian TOROCZKAI, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Sibiu, 2010, pp. 34-38.

³⁴ Pr. Ion BRIA, „Introducere în ecleziologia ortodoxă”, în: *Studii Teologice* 7-10 (1976), p. 703.

³⁵ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „În problema intercomuniunii”, în: *Ortodoxia* 4 (1971), pp. 561-584; pentru mai multe detalii legate de subiect, a se vedea și Radu BORDEIANU, *Dumitru Stăniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, Bloomsbury Publishing, 2011, 240 pp.

³⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Numărul Tainelor, raporturile dintre ele și problema Tainelor în afara Bisericii”, în: *Ortodoxia* 2 (1956), pp. 191-215.

³⁷ Pr. Ion BRIA, „Introducere în ecleziologia ortodoxă”, p. 703.

nităților locale, care se păstrează prin episcopatul și euharistia lor. În acest sens, „episcopii nu sunt apostoli continuanți, ci succesori ai apostolilor, de aceea nu există un episcop al Bisericii universale. Iar universalitatea Bisericii se păstrează și se exprimă în și prin comuniunea euharistică. Pentru catolici, a nega primatul papal înseamnă a fi «schismatic». Pentru ortodocși, schisma presupune ruperea comuniunii euharistice, o degradare a definiției Bisericii, care nu poate fi formulată în sens juridic: Biserica universală unită cu scaunul de Roma, ci în sens euharistic”³⁸.

După ce a analizat eclesiologia ecumenică ani la rândul, în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor și numai, Bria concludă că „diferențele eclesiologice dintre confesiunile creștine provin din lipsa unei corelații organice între hristologie și prevmatologie”. Atrage atenția teologiei catolice că problema nerezolvată în cadrul acesteia rămâne cea a relației dintre instituție și mistică, dintre structurile eclesiale și spiritualitate; de asemenea, observă că în protestantism, diferența rămâne aceea dintre individ și *koinonia*, dintre comunitatea de bază și *oikoumene*. Cu toate acestea,

„toate confesiunile creștine sunt însă confruntate cu problema relației dintre Biserică și lume, nu numai la nivelul structurilor, ci mai ales la nivelul mărturiei lor evanghelice. Alianța dintre Hristos și Biserica Sa este o alianță dinamică, creatoare; de aceea trebuie descoperite toate mijloacele și posibilitățile prin care ea se manifestă: nu numai adunarea euharistică și rugăciunea, ci și angajarea creștinilor în această lume ca mărturisitori ai dreptății, egalității, păcii, iubirii și libertății umane, în numele Fiului lui Dumnezeu care a murit și a înviat «pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire»”³⁹.

Interpretarea caracterului eclesiologic al celorlalte confesiuni creștine. Perspective ecumenice

În viziunea lui Ion Bria, ecumenismul trebuie să țină seama de anumite criterii sau principii fundamentale care provin din natura unității Bisericii, dar care trebuie, de asemenea, să răspundă în mod concret cum pot fi regăsite aceste criterii ale unității de către Bisericile creștine despărțite. Din acest punct de vedere, ecumenismul ar putea fi definit drept „doctrina despre natura unității între Bisericile diferențiate dogmatic”⁴⁰, iar în acest context, studiul ecumenic ar cuprinde două aspecte: „primul, studiul credinței, structurii, vieții și acțiunii Bisericilor și a relațiilor dintre ele; al doilea, studiul naturii unității și universalității Bisericii și a căilor și a mijloacelor prin care

³⁸ Pr. Ion BRIA, „Introducere în eclesiologia ortodoxă”, p. 703.

³⁹ Pr. Ion BRIA, „Introducere în eclesiologia ortodoxă”, p. 704.

⁴⁰ Diac. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine”, p. 112.

Bisericile pot ajunge la o mai deplină manifestare a acelei unități și universalități”, notează W. A. Visser't Hooft⁴¹.

Teologia ecumenică a ajuns la concluzia că unitatea Bisericii depinde, în primul rând, de realizarea unui consens doctrinar, dar conținutul și întinderea acestui consens sunt concepute diferit, în viziunea aceluiași W. A. Visser't Hooft:

- Acord în afirmațiile esențiale ale credinței;
- Consimțământ în toate punctele care sunt incluse în mod normal în documentele simbolice sau confesionale ale unei Biserici;
- Consens în ceea ce privește afirmațiile fundamentale ale credinței, împreună cu acordul asupra structurii de organizare adevărată a Bisericii (episcopatul istoric);
- Consens în toate punctele care au fost hotărâte de sinoadele ecumenice și acceptarea doctrinară și practică a organizării tradiționale a Bisericii⁴².

Pe de altă parte, interpretarea realistă a schismei de la 1054 duce la concluzia că unii creștini sunt separați de Biserică datorită nu numai unei lipse de relații istorice, ci și unor impedimente reale care țin de structura instituțională și sacramentală a Bisericii⁴³. S-a subliniat de mai multe ori că Ortodoxia întrevinde posibilitatea dialogului și a apropierii dintre Biserici, deoarece o bază oarecare a unității s-a păstrat chiar în cazul schismei. Această posibilitate poate fi însă pusă în lumină numai pe temeiul unei interpretări realiste a structurii confesiunilor creștine.

În problema poziției eclesiologice a confesiunilor eterodoxe și a caracterului sacramentelor administrate de acestea, observă Pr. Dumitru Belu, Ortodoxia nu a ajuns la o decizie cu valoare normativă⁴⁴. În teologia ortodoxă circulă mai multe formule cu privire la status-ul creștinilor eterodocși. Dacă până acum a prevalat interpretarea rigidă a formulei *extra ecclesiam nulla salus*, astăzi se poate pune întrebarea în ce sens confesiunile eterodoxe aparțin de Biserica Ortodoxă. În legătură cu acest aspect, două poziții au rămas de principiu: una radicală (N. Zernov)⁴⁵ și alta moderată (T. Ware)⁴⁶.

⁴¹ Dr. W. A. Visser't Hooft, *Ecumenism*, p. 95.

⁴² Dr. W. A. Visser't Hooft, *Ecumenism*, p. 97.

⁴³ Diacon Ion Bria, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine”, pp. 113-115.

⁴⁴ Pr. Dumitru Belu, „Eclesiologia ortodoxă și ecumenismul creștin”, în: *Ortodoxia* 4 (1965), pp. 507-512.

⁴⁵ Nicolas Zernov, *The Eastern Church and the Ecumenical Movement*, Lutterworth Press, London, 1961, p. 673, unde arată că „teologia ortodoxă caută formula doctrinară care să rezolve contradicția dintre credința într-o singură Biserică sobornicească și existența schismelor și ereziilor. Dar faptul că ortodocșii recunosc tainele schismaticilor reprezintă o indicație clară că limitele sacramentale ale Bisericii nu corespund cu limitele ei canonice”.

În interpretarea eclesiologică a celorlalte confesiuni creștine s-a pornit de la principiul că, în ciuda erezilor și schismelor ce există între creștini, Biserica reprezintă *pleroma* indivizibilă și de aceea Biserica universală constituie o realitate. Pe de altă parte, natura Bisericii este dinamică, ecumenică, adică se extinde într-un fel oarecare – pe căi sacramentale sau harismatice – dincolo de granițele ei canonice, încât între Ortodoxie și celelalte Biserici creștine există o oarecare formă de relație.

Confesiunile eterodoxe sunt în primul rând comunități creștine, deoarece s-au adunat ca răspuns la chemarea lui Hristos din Scriptură. Toate confesiunile protestante, de pildă, socotesc Scriptura ca o instituție a Bisericii apostolice, iar acolo unde cuvântul lui Dumnezeu este mărturisit și acceptat, acolo ia ființă „poporul lui Dumnezeu”. Prin urmare, în aceste comunități se întâlnește principiul hristocentric. Dar ele nu sunt goale de orice realitate eclesiologică, notează Georges Florovsky, pentru că unde există credință în Hristos, există și ideea de Biserică, iar prin Botez orice creștin este încredințat de o participare reală la Trupul lui Hristos – Biserica⁴⁷.

Alte comunități creștine eterodoxe au conștiința că participă în mod real la viața sacramentală, datorită succesiunii apostolice și administrării valide a tainelor. De pildă, în romano-catolicism, în Bisericile vechi-orientale și în anglicanism, tainele nu sunt considerate simple semne ale credinței și harului, ci vehicule și mijloace ale prezenței sacramentale a lui Hristos. În fine, chiar dacă nu sunt expresia deplină a Tradiției ortodoxe comune, tradițiile confesionale și fidelitatea confesională nu sunt lipsite de valoare dogmatică și de o oarecare semnificație ortodoxă locală.

Per ansamblu, părintele Bria este de părere că și Bisericile din afara Ortodoxiei participă, într-un fel sau altul, într-un grad mai mare sau mai mic, la natura reală a Bisericii. Această participare nu este egală pretutindeni, ci, având diferite aspecte și grade, ea se află adeseori la un nivel subiectiv, relativ și local⁴⁸. Desigur, considerarea elementelor „eclesiale” pe care fiecare

⁴⁶ Timothy WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Books, New York, 1963, pp. 316-317: „Există numai o Biserică, dar există căi diferite de a fi în legătură cu această Biserică și multe căi diferite de a fi separați de ea. Unii creștini eterodocși sunt mai apropiați de Ortodoxie, alții mai puțin, dar toți cred în același Dumnezeu [...]”.

⁴⁷ Georges FLOROVSKY, „The doctrine of the church and the ecumenical problem”, în: *Ecumenical Review* 2 (1950), pp. 154-156.

⁴⁸ Aceasta nu înseamnă însă acceptarea așa-numitei „eclesiologii a ramurilor”, care ar presupune existența mai multor Biserici ca părți din Biserica Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică. În documentul „Relațiile Bisericii ortodoxe cu ansamblul lumii creștine” al Sfântului și Marelui Sinod din Creta (2016, art. 21) se precizează foarte clar că „bisericele și confesiunile non-ortodoxe s-au abătut de la adevărata credință a Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică”, cf. ***, *Despre Sfântul și Marele Sinod din Creta (16-26 iunie 2016). Întrebări și răspunsuri*, Ed. Basilica, București, 2017, p. 40.

confesiune în parte le păstrează și le mărturisește, duce la concluzia că aceste confesiuni pot fi socotite într-un sens oarecare „Biserici”, observă Răzvan Perșa⁴⁹, întrucât în ele s-a păstrat de fapt unele din acele *vestigia Ecclesiae*, după cum se exprimă Gerard Mannion și Eddy van der Borgh⁵⁰. Se poate admite, deci, o oarecare prezență și manifestare harismatică a Bisericii în afară de Ortodoxie. Teologia ortodoxă trebuie să se întrebe în ce sens datele eclesiologiei patristice, după care orice adunare euharistică locală manifestă natura plenară a Bisericii, s-ar putea aplica și confesiunilor eterodoxe, este de părere Nicholas A. Jesson⁵¹.

Pe de altă parte, acestor „Biserici” nu li se poate recunoaște deplina catolicitate în raport cu modul de existență al unității universale, fiindcă relația lor cu Biserica neîmpărțită sau centrul comun al creștinismului nu este realizată într-un mod istoric și vizibil. Deși au o oarecare structură eclesială, totuși ele nu stau încorporate vizibil și efectiv în planul sobornicității, adică nu dețin semnul comun că sunt manifestările plenitudinii Bisericii⁵². Spre exemplificare, Pr. Dumitru Stăniloae folosește termenul de „Biserică” atunci când se referă, firește, la adevărata Biserică, cea Ortodoxă, dar uzează de acest termen și când face referire la alte confesiuni creștine. Astfel, folosește termenii de: Biserica Catolică sau Romano-Catolică, Biserica Luterană, Biserica Anglicană, Bisericile Vechi-Catolice, Necalcedoniene, Orientale, Biserica Coptă, Etiopiană, Siriană din Malabar, Bisericile protestante, Biserica Greco-Catolică (Uniată). Atunci când scrie despre aceste „Biserici”, Pr. Dumitru Stăniloae se referă la ele în mod cert doar ca la simple adunări sau comunități creștine care s-au desprins din corpul unitar al Bisericii celei una, și nu prezintă pe niciuna dintre acestea ca trup tainic al lui Hristos, neatribuindu-le acestora însușirile Bisericii – Una a lui Hristos, care este Biserica Ortodoxă: unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea⁵³.

⁴⁹ În legătură cu acest aspect, deosebit de actual mai ales după Sinodul din Creta din anul 2016, recomandăm a se vedea Răzvan PERȘA, „A canonical analysis of the most controversial phrase of the Holy and Great Council: *the Orthodox Church accepts the historical name of other nonOrthodox Christian Churches and Confessions that are not in communion with her*”, în: *Studia Theologia Orthodoxa* 1 (2017), pp. 131-157.

⁵⁰ Gerard MANNION, Eddy van der BORGH, *John Calvin's Ecclesiology: Ecumenical Perspectives*, A&C Black, London, 2011, p. 85.

⁵¹ Nicholas A. JESSON, *Orthodox contributions to ecumenical ecclesiology*, University of St. Michael's College Press, Toronto, 2001, p. 17.

⁵² ***, *Despre Sfântul și Marele Sinod din Creta (16-26 iunie 2016). Întrebări și răspunsuri*, p. 32.

⁵³ A se vedea de pildă studiile Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni”, în: *Ortodoxia* 1 (1953), pp. 46, 47, 49, 57, 63, 79, 84, 85, 103, 109, 111, 112, 113, 115; „Sinteză eclesiologică”, în: *Studii Teologice* 5-6 (1955), pp. 231, 232, 233, 234; „În problema intercomuniunii”, în: *Ortodoxia* 4 (1971), pp. 561, 565, 566, 568, 569 ș. a.

În perspectivă ecumenică, se pune întrebarea dacă există o unitate a Bisericilor din afara Ortodoxiei. Pentru a răspunde la aceasta, trebuie să ținem seama de faptul că unele comunități și confesiuni creștine nu recunosc necesitatea Bisericii universale văzute, care posedă structuri adecvate. De pildă, unii protestanți susțin că creștinii aparțin de Biserica lui Hristos printr-o unitate mistică, neistorică, eshatologică. Iar alte comunități nu recunosc existența și necesitatea unui centru hristologic și a unui consens de credință ortodoxă în Biserica universală. De pildă, cum bine observă Adriano Garuti, catolicismul consideră că centrul unității vizibile este episcopul Romei⁵⁴.

În dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creștine, Ortodoxia aduce, așadar, realitatea unității originare și comune. Relația Bisericilor creștine cu Ortodoxia constituie un fapt inevitabil pentru ecumenism, deoarece, după Ion Bria, „conștiința ei istorică îi dictează că este Una Sancta și că toate grupurile creștine din afara Bisericii Ortodoxe pot să recapete unitatea lor numai prin intrarea lor în sânul acelei Biserici care a păstrat identitatea ei cu vechea creștinătate”⁵⁵.

Concluzii

Poate, așadar, exista o eclesiologie ecumenică comună, care să includă eclesiologiile celor trei mari confesiuni creștine? Ion Bria, de pildă, consideră ecumenismul protestant unilateral, în sensul că ar urmări o unitate mai degrabă spirituală a Bisericii decât una structurală, istorică. Nu s-ar face adică o legătură organică între unitatea văzută și structurile constitutive ale Bisericii. Un loc central în eclesiologia lui Bria îl ocupă iconomia Duhului Sfânt. Bria atrage atenția că aspectul pnevmatologic nu anulează centralitatea lui Hristos în organismul Bisericii, nu desființează deci realitatea ei instituțională, sacramentală. Dimpotrivă, Duhul Sfânt constituie *ecclesia* ca realitate istorică, după chipul Bisericii cerești. Duhul Sfânt este duhul experienței personale, duhul comuniunii, de aceea în și prin Duhul Sfânt se produce evenimentul eclesiologic pe planul vieții individuale și colective. El adună membrele în Trupul lui Hristos și El extinde pe Hristos în lume, formând „poporul lui Dumnezeu” (*cf. 1 Ptr 2, 10*), destinat promisiunilor eclesiologice. Duhul Sfânt face din Biserică un organism sacramental, de aceea „extensiunea întrupării” în Biserică nu trebuie înțeleasă nici în sens fizic, nici în sensul unei identități ontologice între Biserică și Hristos.

⁵⁴ Adriano GARUTI, *The Primacy of the Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue*, Ignatius Press, San Francisco, 2004, în special pp. 87-191.

⁵⁵ Diac. Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine”, p. 123; Nicholas A. JES-SON, *Orthodox Contributions to Ecumenical Ecclesiology*, p. 24.

De altfel, subliniază Bria, unii teologi protestanți-evangelici neagă posibilitatea restaurării unității bisericești vizibile, pentru că, după aceștia, există o ruptură continuă între denomițiunea istorică și Biserica ideală nevăzută a lui Iisus Hristos. Doctrina protestant-evangelică vorbește despre o unitate mistică, latentă, care se manifestă, dar această manifestare nu poate fi controlată, fiindcă Duhul Sfânt nu este legat de instituții. Totuși, faptul că se pune accent pe rolul Sfântului Duh în crearea unității vizibile a unei comunități locale reprezintă un element pozitiv, întrucât aspectul harismatic este o realitate a Bisericii văzute. Viitorul dialogului ecumenic considerăm așadar că ar trebui să se axeze pe eclesiologia pnevmatologică, dar și pe cea practică și misionară, singurele care pot „netezi” drumul unității, „ca toți să fim una” în Hristos Iisus, Domnul nostru.

Având în vedere cele de mai sus, considerăm că și astăzi, când teologii ortodocși, aidoma Pr. Bria și Stăniloae, atribuie termenul de „Biserică” și altor confesiuni creștine, aceasta nu înseamnă că, automat, ei le recunosc pe acestea ca fiind adevărata Biserică a Domnului Hristos sau le atribuie cele patru însușiri ale adevăratei Biserici, care a fost, este și va fi cea ortodoxă.

Summary: Orthodox ecclesiology versus the ecclesiology of the other Christian denominations. Interdenominational considerations put forth by Fr. Ion Bria

The impressive theological work of Priest Professor Ion Bria is of extraordinary importance in many aspects of Orthodox theology and beyond, which is why it has been positively received during his life, with some small exceptions, which concern certain debatable aspects of the theology expressed by him. All this is nothing more than the consequence of a certain way of understanding ecumenism, of being involved in solving its problems, and of understanding the rapprochement between Christian denominations through dialogue.

In this context, the doctrine of the Church is at the heart of contemporary ecumenical studies, as it is necessary to specify the nature and structure of the Church in which all Christians will meet. The main issue of the theological dialogue on the issue of Christian unity remains, therefore, the doctrine of the Church, or ecclesiology, although the ecumenical issue cannot be limited to the study of comparative ecclesiology.

This has led some theologians to define the twentieth century as the century of ecclesiology or the Church. Among them is Ion Bria (1929 - 2002). On the other hand, we cannot help but wonder where this major ecclesiology concern comes from. What deep reasons have caused so many Christian consciences to move with such a remarkable passion to such a subject? In order to answer these questions, tapping into the ecclesiological doctrine of Ion Bria, but also to the evangelical-Protestant one, we must revisit the questions in our conscience: what is the Church really?

What relevance does it have for the world, for each individual believer? What is its specific mission today?

All these questions, along with many others, are always waiting for an answer, but in essence, they outline the specificity, nature, mission or being of the Church. However, several theological coordinates must be kept in this context, and the present study seeks to come up with some answers, directions and perspectives in this regard.

A central place in Bria's ecclesiology is the economy of the Holy Spirit. Bria points out that the pneumatological aspect does not annul the centrality of Christ in the body of the Church, so it does not abolish its institutional, sacramental reality. On the contrary, the Holy Spirit constitutes the "ecclesia" as a historical reality, in the image of the heavenly Church. The Holy Spirit is the spirit of personal experience, the spirit of communion, that is why in and through the Holy Spirit the ecclesiological event takes place in terms of individual and collective life. He gathers the members in the Body of Christ, and He expands Christ into the world, forming "God's people" (*cf. 1 Peter 2:10*), destined for ecclesiological promises. The Holy Spirit makes the Church a sacramental organism, therefore the "extension of the incarnation" in the Church must be understood neither in the physical sense nor in the sense of an ontological identity between the Church and Christ.

The relationship "Church and Churches" concerns the connection between the one Church and the local Churches, the application of catholicity at the local level or the integration of the local Churches into the universal one. The local community, present and its authentic manifestation, its own organization, is a natural discovery of the diversity that catholicity implies. The unity between the local and the universal Church is also understood by Bria as a communion in which certain common ecclesial structures are recognized. That is why every member of the Church experiences the fullness of the life of the whole body.

Bria's studies of "Eucharistic ecclesiology" have shown us that any local Eucharistic community is a manifestation of the Catholic Church, a total presence of the Church in that place. By its very sacramental structure, the local community represents a fullness, but the local Churches should not be considered as isolated parts of the universal one. Contrasting the Eucharistic ecclesiology with the universal one, as these studies do, is not in the spirit of authentic ecumenism, because the local Church justifies its existence by its organic integration in the fullness of the catholic ones. It exists in the ecumenical body insofar as it participates in that which is universal.

From the above considerations, it can be inferred that, according to the theologian Ion Bria, the Church is the gift of God in the Holy Trinity for the whole world, so that people can be freed from all the insufficiencies of their existential limitation, to be restored in their intimate functions, by the power of the risen Christ. That is why He founded the Church, which appeared as a concrete, historical existence, seen on the day of Pentecost, in order to include in it the whole of creation, so that all and all may receive the liberating, healing, and reconciling power of the crucified and risen Christ.

The ecclesial establishment has in it the victorious power of the Founder and Head of the Church, Christ, whom the Lord continually shares through the Holy Spirit in the Sacraments of the Church of all mankind. With this saving power, which does not come from men and from the world, but springs from the communion of the life and love of the Holy Trinity, the Church can never be defeated, as the Lord assures in Matthew 16:18.

This strength of the Church lies in its unshakable foundation, which is the divinity of the Savior. Moreover, its ultimate basis is the deep mystery of the Holy Trinity. From here, there are other foundations of the Church: Christological, Pneumatological and Anthropological. The Savior becomes the foundation of the Church through His Incarnation, Passions, Death, and Resurrection. In this way, the Church has a theandric, divine-human nature, so a seen and an unseen aspect. This theandric nature of the Church is based on the union of the two natures in the person of the Savior, who were united in an "unmixed and unchanged, undivided and inseparable" way, as the dogma stated during the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon shows.

The purpose of the Church is to include in it all that exists, God and His creation. The manifestation of the risen Christ in all who believe in Him gives concrete existence to the Church, configuring her "body of Christ" in the power of the Holy Spirit, as the Apostle Paul shows in his Epistles to the Ephesians, Colossians, or Corinthians.

Thus, the Church is the social extension of Christ in the community of those who are drawn to His saving love. Christ shares His life and power with His whole ecclesial body and with each member of it. All the members of the Church are rooted in Christ, or in other words, in all the members Christ dwells, with the richness of His saving gifts. This complex process takes place through the secret work of the Holy Spirit, through which man is reborn to the new life in Christ, when the Adamic man is vanquished by the New Adam, Jesus Christ.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

SF. IOAN GURĂ DE AUR

OMILIA A III-A LA EPISTOLA ÎNTĂI CĂTRE TESALONICENI A SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Omiliile la Epistola întâi către Tesaloniceni ale Sf. Ioan Gură de Aur datează din timpul episcopatului său de Constantinopol¹, o perioadă în care „cea mai evidentă funcție a sa, aparte de a prezida la liturghie, [...] era predicarea”². Fie că se găsea în catedrala Haghia Sophia, în bazilica Sfânta Irina (cea mai veche biserică din oraș), în biserica Sfinților Apostoli sau într-o simplă capelă, Sfântul Ioan era de fiecare dată înconjurat de mulțime de credincioși din capitală, atașați magnetic de forța elocvenței sale.

Omiliile la Epistola întâi către Tesaloniceni se înscriu în vastul proiect al Sfântului Ioan de comentare a cărților Noului Testament, început încă din vremea preoției sale în Antiohia. Textul de față, *Omilia a III-a la Epistola întâi către Tesaloniceni*, ne prezintă exegeza autorului la fragmentul

¹ Alegerea Sfântului Ioan ca episcop de Constantinopol avusese loc în a doua jumătate a anului 397 (Wendy MAYER, Pauline ALLEN, *John Chrysostom*, in coll. *The Early Church Fathers*, Routledge, London-New York, 2000, pp. 7-8), dar întronizarea lui s-a petrecut mai târziu, în februarie 398 (Stylios PAPADOPOULOS, *Viața, activitatea și opera Sfântului Ioan Hrisostom*, trad. de O. Gordon, Editura Bizantină, București, 2014, p. 37). În *Omiliile la 1 Tesaloniceni* regăsim două mărturii interne care confirmă calitatea de episcop a autorului: „Eu însă dau socoteală și pentru cârmuirea [voastră]” (*Omilia a VIII-a*, 4); „De aceea și noi, după ce mai întâi sfătuim, abia apoi facem și rugăciunile pentru voi [...]. Dar, de vreme ce am fost rânduiți spre aceasta, o facem, deși suntem nevrednici și să stăm înaintea Lui, și să ocupăm locul ucenicilor celor mai de pe urmă” (*Omilia a XI-a*, 2). *Omiliile la 1 Tesaloniceni* sunt plasate de specialiști fie în 399 (Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria Literaturii creștine vechi grecești și latine*, trad. de Elena Caraboi, Doina Cernica et al., vol. II/1, Polirom, Iași, 2013, p. 175), fie în 402 (John N. D. KELLY, *Golden Mouth. The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995, p. 132).

² J.N.D. KELLY, *Golden Mouth...*, p. 130.

I Tes 2, 9-20 și *3, 1-4*. Comentarea textului paulin se desfășoară pe segmente scurte, concentrându-se asupra sensului literal al textului. Metoda exegetică literală este împletită cu procedee retorice de mare impact, specifice Sofisticii a doua. În bine-cunoscutul stil hrisostomian, interpretarea textuală (cap. 1-3) este continuată de o amplă exhortație morală (cap. 4-6).

Structura internă a *Omiliei a III-a* relevă următoarea arhitectură textuală: (1) *exordiul*, bazat pe o comparație dublă (grija Sf. Apostol Pavel față de tesaloniceni este pusă în paralel cu grija unui profesor față de elevii săi, respectiv cu grija lui Iacob față de turmele sale); (2) *partea exegetică* (în care autorul reia câte unul sau două versete ale epistolei, pe care le analizează, le explică, le contextualizează, le parafrazează); (3) *partea morală* (în care Sfântul Ioan dă învățături despre cum ar trebui să ne raportăm la averea materială și cum ar trebui să reacționăm în cazul unor eventuale pierderi de bunuri sau de bani) și (4) *finalul*, care încheie armonios partea morală, într-o formă stereotipică *doxologic-trinitară*.

Omilia a III-a este presărată cu câteva teme centrale în gândirea Sf. Ioan Gură de Aur, între care se remarcă tema *iubirii* și cea a *războiului nevăzut*. Tema iubirii este ilustrată prin exemplul iubirii Sf. Apostol Pavel față de creștinii din Filipi, Corint, Tesalonic etc. Puternicul atașament al Apostolului față de aceste comunități creștine este evidențiat de Hrisostom în mod hiperbolic: „Fiind îndrăgostit, era ca un nesocotit și un nechibzuit și era nerăbdător în dragostea lui” (*Omilia a III-a*, 2). Exegetul insistă asupra faptului că dragostea creștină autentică se întreține nu doar într-un mod abstract/teoretic („în gândul nostru”), ci și concret („față către față”): „Ia seama ce iubire mare! Deși îi purta peste tot în inima sa, căuta să-i vadă și față către față. Nu-mi vorbi mie de filozofia cea deșartă! Acesta este cu adevărat un semn de iubire înflăcărată, anume și a-l vedea, și a-l auzi, și a-i vorbi [celui drag]; în plus, acest lucru ar putea aduce multe foloase” (*Omilia a III-a*, 2). În polemica sa cu concepțiile filozofice din epocă (probabil neoplatonice), care promovau o formă de iubire mai distantă, Sf. Ioan Gură de Aur accentuează latura activă, filantropică a iubirii creștine, manifestată prin comunicare directă și prin acțiuni concrete făcute atât în folosul celui iubit, cât și spre beneficiul spiritual al iubitorului.

Tema *războiului nevăzut* este introdusă în cap. 4, într-o discuție despre modul nobil în care creștinul trebuie să rabde ispitele. Hrisostom pune în prim plan nevoia de conștientizare de către creștini a faptului că sunt angrenați continuu într-un război duhovnicesc, într-o luptă aprigă împotriva păcatului. Sfântul Ioan compară necesitatea antrenamentului constant al creștinilor în vederea respingerii atacurilor demonice cu practica soldaților lumești de a exersa zilnic arta războiului, chiar și pe timp de pace. Predicatorul își întrebă retoric auditoriul: „Care dintre voi, ostași duhovnicești, a făcut

„așa?”, pentru a insista asupra faptului că „tot timpul vieții noastre este vreme de război” (*Omilia a III-a*, 4).

Textul *Omiliei a III-a* a fost tradus după originalul grecesc editat de către Frederick Field în vol. *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Interpretatio omnium epistolarum Paulinarum per homilias facta, Tomus V, continens homilias in Epistolas ad Philippenses, Colossenses et Thessalonicenses*, J. Wright, Oxford, 1855, pp. 337-353). Împărțirea în capitole s-a făcut după ediția publicată în *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 62, coll. 391-468. De altfel, cele două ediții au fost comparate permanent, iar diferențele considerate importante sunt prezentate în note. Tot în note am oferit explicații cu caracter filologic, istoric ș.a.

Omilia a III-a

Textul Sfintei Evanghelii după *1 Tes 2*, 9-12:

Aduceți-vă aminte, fraților, de osteneala și de truda noastră; căci v-am propovăduit Evanghelia lui Dumnezeu lucrând noi zi și noapte ca să nu fim povară niciunuia dintre voi. Voi și Dumnezeu sunteți martori cât de sfânt și de neprihănit și de drept ne-am purtat între voi, cei credincioși, rugându-vă și mângâindu-vă pe fiecare dintre voi, precum știți, ca un părinte pe copiii săi și cerându-vă să vă purtați cu vrednicie înaintea lui Dumnezeu, Celui care vă cheamă la împărăția și la slava Sa.

1. Dascălul nu trebuie să facă nimic din cele ce duc la mântuirea discipolilor ca și cum ar fi o povară³. Căci dacă fericitul Iacob își petrecea tot timpul, zi și noapte, cu paza turmelor (*cf. Fc 30*), cu atât mai mult cel căruia i s-au încredințat sufletele spre pază, chiar de ar fi o treabă ostenitoare sau umilă⁴, trebuie să le facă pe toate având în vedere un singur lucru: mântuirea celor care îi sunt discipoli și slăvirea lui Dumnezeu care izvorăște de aici. Așadar, ia seama că și Pavel, bărbat aflat în slujba propovăduirii⁵, apostol al lumii întregi, care a câștigat o atât de mare cinste, a lucrat cu mâinile sale pentru a nu-i împovăra pe cei care îi erau discipoli. Căci zice: „Aduceți-vă aminte, fraților, de osteneala și de truda noastră” (*1 Tes 2*, 9).

³ Lit. „în chip împovărător” (ἐπαχθῶς).

⁴ La origine, termenul εὐτελής însemna „ieftin, neînsemnat, depreciat” (*A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George LIDDELL and Robert SCOTT, revised by Henry Stuart JONES and Roderick MCKENZIE, Clarendon Press, Oxford, 1968, s.v. εὐτελής). Pentru o analiză detaliată a statutului profesorilor în Antichitatea târzie, vezi capitolul „The Social Relations of the Grammarians” în Robert KASTER, *Guardians of Language: the Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London, 1988.

⁵ Lit. „bărbat propovăduitor”.

Mai înainte a zis: „Deși puteam fi o povară ca Apostoli ai lui Hristos” (*I Tes 2, 6*)⁶, ceea ce zice și în *Epistola către corinteni*: „Nu știți că cei ce lucrează cele sfinte mănâncă de la templu [...] Așa și Hristos a rânduit ca cei ce propovăduiesc Evanghelia să trăiască din Evanghelie” (*I Cor 9, 13, 14*). „Dar eu”, zice, „nu am vrut aceasta, ci lucrăm din greu”. Și nu lucra oricum, ci cu multă râvnă. Așadar, ia seama la ce zice: „Aduceți-vă aminte”, nu spune „de binefacerile de la mine”, ci „de osteneala și de truda noastră; lucrând noi zi și noapte ca să nu fim povară niciunuia dintre voi, așa v-am propovăduit Evanghelia lui Dumnezeu” (*cf. I Tes 2, 9*). Iar corintenilor le zice altceva: „Am «prădat» alte biserici, luând plată spre a vă sluji vouă” (*2 Cor 11, 8*). Totuși, lucra și acolo; dar nu a pomenit aceasta, ci a afirmat altceva mai surprinzător, ca și cum ar fi zis: „Am fost hrăniți de alții în timp ce vă slujeam vouă”. Aici însă nu zice așa. Dar ce zice? „Lucrând noi zi și noapte” (*I Tes 2, 9*). Și acolo zice: „Și aflându-mă eu la voi și fiind lipsit, nu am fost povară nimănui” (*2 Cor 11, 9*) și „luam plată spre a vă sluji vouă” (*2 Cor 11, 8*). Iar aici arată că acești bărbați se aflau în nevoie⁷.

De aceea îi prezintă mereu drept martori, căci zice: „Voi și Dumnezeu sunteți martori” (*I Tes 2, 10*). Dumnezeu este vrednic de credință, dar mărturia lor⁸ îi asigură pe deplin, căci mărturia lui Dumnezeu⁹ era necunoscută celor care nu Îl cunoșteau¹⁰. Nu căuta să afli dacă Pavel era cel care zice acestea¹¹; intenția [celui care vorbește] este aceea de a-i asigura pe deplin, cu asupra de măsură. De aceea zice: „Voi și Dumnezeu sunteți martori cât de sfânt și de neprihănit și de drept ne-am purtat între voi, cei credincioși” (*I Tes 2, 10*). Trebuia să îi laude din nou, de aceea menționează aceste lucruri, care erau suficiente pentru a-i convinge. „Căci cel care a stat acolo¹² în sărăcie”, zice, „și nu a primit nimic cu atât mai mult [nu primește] acum”.

⁶ Corespunde lui *I Tes 2, 7* în *Novum Testamentum Graece*, editat de Eberhard NESTLE, Erwin NESTLE, Barbara ALAND *et al.*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²⁷2008, p. 532.

⁷ Aici, adică în cazul tesalonicenilor. *PG 62, 406, rr. 43-44*, prezintă o adăugire: „...dar acolo nu era așa”.

⁸ Lit. „acest lucru”. Se referă la mărturia tesalonicenilor.

⁹ Lit. „acel lucru”.

¹⁰ Lit. „celor neștiutori” (τοῖς ἀγνοοῦσι). A-L invocă pe Dumnezeu drept martor nu avea nicio relevanță pentru cei care erau încă necatehizați și, prin urmare, nu-L cunoșteau pe Dumnezeu. Întreaga frază are o turnură diferită în *PG 62, 406, rr. 46-48*. Redăm aici traducerea lecțiunii din *PG*: „Ca să își arate cuvântul vrednic de credință, menționează și ceea ce îi asigură pe deplin. Căci acel lucru [*i.e.* mărturia lui Dumnezeu] era necunoscut celor neștiutori, pe când acesta [*i.e.* mărturia tesalonicenilor] era deja limpede pentru toți”.

¹¹ *PG 62, 406, r. 49*, prezintă o altă variantă textuală: „Și nu te minuna; nu părea că Pavel era cel care zice acestea, dar...”.

¹² Adică la corinteni.

„Cât de sfânt”, zice, „și de drept și de neprihănit ne-am purtat între voi, cei credincioși, rugându-vă și mângâindu-vă pe fiecare dintre voi, precum știți, ca un părinte pe copiii săi” (1 Tes 2, 10-11)¹³. Pentru că mai înainte s-a referit la purtare, aici vorbește despre dragoste, ceea ce însemna mai mult decât [a vorbi] despre conducere¹⁴. Și vorba aceasta este a unui om neîngâm-fat. „Rugându-vă și mângâindu-vă ca un părinte pe copiii săi și cerându-vă să vă purtați cu vrednicie înaintea lui Dumnezeu, Celui care vă cheamă la împărăția și la slava Sa” (cf. 1 Tes 2, 11-12). Atunci când spune „și cerându-vă cu stăruință”, amintește de părinți: „Dar și de vă cerem cu stăruință, nu o facem cu asprime, ci ca niște părinți”.

„Pe fiecare dintre voi” (1 Tes 2, 11). Vai! Într-o asemenea mulțime nu trece cu vederea pe nimeni, nici mic, nici mare, nici bogat, nici sărac. „Rugându-vă”, zice, „spre a îndura și mângâindu-vă și cerându-vă cu stăruință” (cf. 1 Tes 2, 11-12). „Rugându-vă” – deci nu căutau slăvire – „și cerându-vă” – deci nu îi linguseau – „să vă purtați cu vrednicie înaintea lui Dumnezeu, Celui care vă cheamă la Împărăția și la slava Sa” (cf. 1 Tes 2, 12). Din nou, ia seama cum, în timp ce le oferă lămuriri, îi și povățuiește, îi și mângâie. „Căci dacă v-a chemat la Împărăție, dacă v-a chemat la slavă, pe toate trebuie să le îndurați. Noi nu vă chemăm ca să ne faceți vreo favoare, ci ca să căpătați Împărăția Cerurilor”.

„De aceea și noi Îi mulțumim lui Dumnezeu neîncetat, că luând voi cuvântul ascultării de Dumnezeu de la noi, nu l-ați primit ca pe un cuvânt al oamenilor, ci, așa cum este cu adevărat, ca pe un cuvânt al lui Dumnezeu care și lucrează în voi, cei care credeți” (1 Tes 2, 13).

„Nu se poate spune”, zice, „că noi le facem fără prihană pe toate, iar voi ați făcut lucruri nevrednice de purtarea noastră [când ne aflam] la voi. Căci, ascultându-ne pe noi, nu ați luat aminte ca la niște oameni, ci ca la Însuși Dumnezeu Care poruncește”. De unde înțelegem aceasta? Într-adevăr, precum lasă să se vadă din propriile sale încercări¹⁵, din mărturia lor și din faptele sale că nu a propovăduit cu linguire, nici cu slavă deșartă, tot așa lasă să se vadă din încercările lor că au primit și ei cuvântul cu dreptate. Căci zice: „Cum ați fi îndurat primejdiile așa de mari, dacă nu ați fi ascultat ca și cum v-ar fi vorbit Dumnezeu?”

Și ia seama la această cinstire: „Căci voi, fraților”, zice, „v-ați făcut următori ai Bisericilor lui Dumnezeu care sunt în Iudeea, în Hristos Iisus,

¹³ 1 Tes 2, 10-12 în *Novum Testamentum Graece*, p. 533.

¹⁴ Termenul προσασία înseamnă „stare înainte, conducere”, de unde „patronaj” și „ocrotire” (a se vedea *A Greek-English Lexicon*, dar și *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. προσασία). În interpretarea Sfântului Ioan, Pavel pune mai mult accent pe iubirea pe care o purta Bisericii tesalonicenilor decât pe faptul că el îi conducea pe calea credinței.

¹⁵ Ale lui Pavel.

fiindcă și voi ați pățimit tot așa de la cei de un neam cu voi, precum și aceia de la iudeii care și pe Domnul Iisus L-au omorât, și pe prorocii lor, și pe noi ne-au izgonit, și lui Dumnezeu nu-I sunt plăcuți, și tuturor oamenilor le stau împotriva; pentru că ne opresc pe noi să le grăim neamurilor ca să se mântuiască, spre împlinirea păcatelor lor pururea. Dar, în cele din urmă, mânia a venit asupra lor” (1 Tes 2, 14-16).

2. „Căci voi, fraților”, zice, „v-ați făcut următori ai Bisericilor lui Dumnezeu celor din Iudeea” (1 Tes 2, 14). Mare este mângâierea! „Nu-i nimic de mirare”, zice, „că ei fac acestea împotriva voastră, de vreme ce au făcut așa și împotriva celor de un neam cu ei”. Și aceasta este o dovadă nu mică a faptului că propovăduirea este adevărată, de vreme ce și iudeii le-au îndurat pe toate cu stăruință. „Că și voi ați pățimit tot așa de la cei de un neam cu voi, precum și aceia¹⁶ de la iudeii” (1 Tes 2, 14). A spune „și aceia” înseamnă ceva mai mult. „În Iudeea”, zice; arată că erau pretutindeni lăudați¹⁷ ca unii care trecuseră prin încercări. Așadar, spune „că și voi ați pățimit tot așa” (1 Tes 2, 14). „Și iarăși, ce este de mirare dacă au îndrăznit asemenea lucruri și împotriva voastră, de vreme ce au îndrăznit [să le facă] chiar și împotriva Stăpânului?”

Vezi cum menționează acest lucru¹⁸, care conține o mare mângâiere? Și îl readuce în discuție mereu¹⁹ și, de ar cerceta cineva cu atenție aceasta, ar descoperi în aproape toate epistolele cum Îl pune întotdeauna pe Hristos înainte, în felurite moduri, atunci când vine vorba de încercări. Ia seama, deci, că și aici, când îi acuză pe iudeii, le aduce aminte²⁰ de Stăpânul și de pătimirile Lui. Prin urmare, el știa că acest lucru reprezintă cea mai mare mângâiere.

„Care și pe Domnul L-au omorât” (1 Tes 2, 15), zice. „Dar poate că nu L-au cunoscut”. Ba Îl cunoșteau foarte bine. Dar ce? Pe prorocii lor nu i-au ucis și nu au aruncat cu pietre în ei, deși fac mereu referire la scrierile acelorora? Și pe toate acestea nu le-au împlinit pentru adevăr. Așadar, nu este doar o mângâiere în încercări, ci și o amintire a faptului că nu trebuie să creadă că iudeii fac acestea pentru adevăr și, din această cauză, să se tulbure.

¹⁶ Iudeii convertiți la creștinism.

¹⁷ Field preferă lecțiunea ἤδοντο („erau cântați, erau lăudați”), transmisă de un singur manuscris de secol XI-XII, în detrimentul formei ἠδοντο („se bucurau”), transmisă de celelalte patru manuscrise colaționate pentru această ediție (vezi *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi...*, p. 340) și prezentă și în PG 62, 407, r. 58. Subiectul verbului „erau lăudați” îl reprezintă creștinii din Iudeea, lăudați pentru grelele suferințe răbdate de la conaționalii lor neconvertiți.

¹⁸ Adică pătimirea Mântuitorului.

¹⁹ Lit. „il învârte neconținut” (συνεχῶς τοῦτο σπρέφει).

²⁰ Tesalonicenilor.

„Și pe noi ne-au izgonit” (*I Tes 2, 15*), zice. „Și noi”, zice, „am suferit nenumărate lucruri cumplite”. „Și lui Dumnezeu nu-I sunt plăcuți, și tuturor oamenilor le stau împotriva; pentru că ne opresc pe noi să le grăim neamurilor ca să se mântuiască” (*I Tes 2, 15-16*). „Și tuturor oamenilor”, zice, „le stau împotriva”. Cum? „Dacă noi trebuie să grăim lumii întregi, iar ei ne stau împotriva, sunt dușmanii comuni ai lumii întregi. Pe Hristos L-au omorât, de asemenea și pe profeți, pe Dumnezeu Îl batjocoresc, sunt dușmanii comuni ai lumii întregi, pe noi ne izgonesc atunci când venim pentru mântuirea ei. Ce este de mirare dacă fac asemenea lucruri și împotriva voastră, de vreme ce le-au făcut și în Iudeea?” „Pentru că ne opresc pe noi să le grăim neamurilor ca să se mântuiască” (*I Tes 2, 16*). Așadar, a împiedica mântuirea tuturor este semn de zavistie.

„Spre împlinirea păcatelor lor pururea. Dar, în cele din urmă, mânia a venit asupra lor” (*I Tes 2, 16*). Ce înseamnă „în cele din urmă”? Unele ca acestea nu mai sunt ca cele dinainte, nu mai există întoarcere, nu mai este un termen limită²¹, ci mânia stă aproape asupra [lor]. De unde se vede aceasta? Din ceea ce a prezis Hristos. Căci nu numai faptul de a avea tovarăși în necazuri aduce mângâiere, ci și a auzi că cei care ne necăjesc sunt pedepsiți. „Iar dacă întârzierea vă întristează, să vă mângâiați cu faptul că aceia nu-și mai înalță capul”. Ba mai degrabă și întârzierea a scurtat-o atunci când a spus „mânia”, arătând că este datorată de mult timp și hotărâtă dinainte și prorocită.

„Iar noi, fiind lipsiți de voi pentru o vreme – cu chipul, nu cu inima –, ne-am sărguit cu mult mai mult, cu mare dor, să vedem chipul vostru” (*I Tes 2, 17*). Nu zice „fiind despărțiți [de voi]”. Mai înainte a vorbit despre lingușire, arătând că nu îi lingușește, că nu caută slăvire; aici vorbește despre iubire. După ce a spus mai înainte „ca un părinte pe copiii” (*I Tes 2, 11*), „ca o doică” (*I Tes 2, 7*), aici zice altceva: „Fiind lipsiți”²² – lucru care se întâmplă când copiii simt lipsa părinților. „Și, de bună seamă, aceia au fost lipsiți”²³. „Nu ei, ci noi”, zice. „Căci dacă cineva ar cerceta îndeaproape dorul nostru, [ar vedea că,] așa cum sunt copiii mici rămași fără ocrotitori și orfani prea devreme, care au un mare dor de părinții lor nu numai datorită legăturii naturale, ci și din cauza faptului că au fost lăsați singuri, tot așa suntem și noi”. Prin aceasta își arată și deznădejdea în care se afla din cauza faptului că erau departe unii de alții.

„Și”, zice, „nu se poate spune că am așteptat mult timp, ci «pentru o vreme», iar aceasta «cu chipul, nu cu inima», căci vă avem pururea în gândul nostru”. Ia seama ce iubire mare! Deși îi purta peste tot în inima sa, căuta

²¹ Un termen limită înainte de care să se poată pocăi.

²² Verbul ἀπορφανίζω înseamnă, la origine, „a fi orfan”.

²³ Adică tesalonicenii au fost lipsiți de prezența apostolilor.

să-i vadă și față către față. Nu-mi vorbi mie de filozofia cea deșartă! Acesta este cu adevărat un semn de iubire înflăcărată, anume și a-l vedea, și a-l auzi, și a-i vorbi [celui drag]; în plus, acest lucru ar putea aduce multe foloase.

„Ne-am sârguit cu mult mai mult” (1 Tes 2, 17), zice. Ce înseamnă „cu mult mai mult”? Sau vrea să spună „suntem foarte atașați de voi”, sau – după câte se pare – „ne-am sârguit să vă vedem chipul după ce am lipsit o vreme”. Ia seama la fericitul Pavel cum își ostioiește dorul prin intermediul altora atunci când nu poate să și-l ostioiască prin sine însuși. De pildă, când l-a trimis pe Timotei la filipeni (cf. Flp 2, 19) și iarăși pe Timotei la corinteni (cf. 1 Cor 4, 17), s-a întâlnit cu aceștia prin intermediul altora, de vreme ce nu putea merge el însuși la ei. Căci, fiind îndrăgostit, era ca un nesocotit și un nechibzuit și era nerăbdător în dragostea lui. „De aceea am dorit să venim la voi” (1 Tes 2, 18). Aceasta este iubirea. „Deși nu aveam nicio altă trebuință acolo”, zice, „ci [am venit] ca să vă vedem pe voi”. „Eu, Pavel – o dată și încă a doua oară –, dar ne-a împiedicat satana” (1 Tes 2, 18).

3. „Ce spui? Te împiedică satana?” „Da, căci această lucrare nu era a lui Dumnezeu.” În *Epistola către Romani* spune că l-a împiedicat Dumnezeu (Rm 1, 13; 15, 22). Și Luca zice în altă parte că Duhul i-a împiedicat să meargă în Asia (FA 16, 6). Și în *Epistola către Corinteni* zice că este lucrarea Duhului. Numai aici spune că este a satanei.

Dar ce numește el împiedicare din partea satanei? Niște ispite neașteptate și violente. „Căci uneltind iudeii împotriva lui” (FA 20, 3), zice, a fost reținut în Elada trei luni. Dar este altceva a rămâne pentru un plan anume și de bunăvoie²⁴. Căci acolo zice: „De aceea, nemaiavând loc în aceste ținuturi” (Rm 15, 23) și „cruțându-vă pe voi, nu am mai venit în Corint” (2 Cor 1, 23). Aici însă nu spune așa ceva. Dar ce spune? Că satana i-a împiedicat.

„Eu, Pavel”, zice, „o dată și încă a doua oară” (1 Tes 2, 18). Ia seama cum se laudă și se mândrește, voind să arate că îi iubește mai mult decât toți. Zice „eu, Pavel” în loc de „chiar dacă nu și alții”: „Căci și aceia voiau [să vină], eu însă chiar am încercat”.

„Căci care este nădejdea noastră sau bucuria sau cununa laudei dacă nu și voi, înaintea Domnului nostru Iisus Hristos, la venirea Lui?” (1 Tes 2, 19) Spune-mi, fericite Pavele, sunt macedonenii nădejdea ta? „Nu doar ei”, zice; de aceea adaugă „dacă nu și voi”. „Căci care este nădejdea noastră”, zice, „sau bucuria sau cununa laudei?” (1 Tes 2, 19) Recunoașteți oare aceste cuvinte ca fiind ale femeilor care se topesc de drag²⁵ atunci când le vorbesc copiilor mici? „Și cununa laudei” (1 Tes 2, 19), zice. Căci numele de „cunună”

²⁴ PG 62, 409, r. 28, prezintă o adăugire: „[...] și alt lucru este faptul de a fi reținut”.

²⁵ Lit. „care sunt încălzite, emoționate” (διαθερμαινομένων).

nu era de ajuns să arate strălucirea, ci [a adăugat] și „a laudei”. Câtă înflăcărare este aici! Nicio mamă, niciun tată, chiar de s-ar pune laolaltă și și-ar uni dorurile, nu ar putea să arate că dorul lor are aceeași intensitate ca cel al lui Pavel.

„Bucuria și cununa mea”, zice. „Mă bucur mai mult de voi decât de o cunună”, zice. Gândește-te ce lucru mare este ca o întreagă Biserică să ajungă să fie sădită și înrădăcinată de Pavel. Cine nu s-ar bucura de o așa mare mulțime de copii, și de copii așa de buni? Prin urmare, nici aceasta nu este o lingușire, căci nu a spus „voi”, ci „și voi împreună cu alții”.

„Că voi sunteți slava și bucuria noastră” (*I Tes 2, 20*). „De aceea, pentru că nu mai răbdam, am socotit de cuviință să fim lăsați singuri în Atena” (*I Tes 3, 1*) – în loc de „am preferat”. „Și am trimis pe Timotei, fratele nostru și slujitorul lui Dumnezeu și împreună lucrător cu noi la Evanghelia lui Hristos” (*I Tes 3, 2*).

Și spune aceasta nu lăudându-l pe Timotei, ci cinstindu-i pe ei, că [le-a trimis] pe împreună lucrătorul și slujitorul Evangheliei. Ca și cum ar zice: „Retrăgându-l de la lucrările sale, l-am trimis la voi pe slujitorul lui Dumnezeu și al nostru împreună lucrător la Evanghelia lui Hristos”.

„Ca să vă întărească și să vă încurajeze în credința voastră, ca nimeni să nu se clatine în aceste necazuri” (*I Tes 3, 2-3*). Deci ce zice aici? Pentru că încercările dascălilor îi tulbură pe ucenici, iar Pavel a întâmpinat atunci multe încercări – după cum el însuși zice: „Ne-a împiedicat satana” (*I Tes 2, 18*) –, spunând mereu acest lucru²⁶, zice²⁷: „O dată și încă a doua oară am vrut să vin și nu am putut”, ceea ce indica o mare constrângere. De bună seamă că acest lucru i-a tulburat. Căci ucenicii nu se tulbură pentru propriile lor încercări așa cum se tulbură pentru cele ale dascălilor; nici soldatul nu se tulbură în fața propriilor încercări așa cum se tulbură când își vede comandantul căzut [în luptă]. „Ca să vă întărească” (*I Tes 3, 2*), zice. „Nu ca și cum v-ar lipsi ceva din credință, nici ca și cum ar trebui să învățați ceva”.

„Și să vă încurajeze în credința voastră, ca nimeni să nu se clatine în aceste necazuri. Căci voi știți că spre aceasta suntem puși. Căci și când eram la voi v-am spus dinainte că vom avea necazuri, precum s-a și întâmplat și știți” (*I Tes 3, 2-4*).

„Nu trebuie să vă tulburați”, zice, „căci nimic nu este străin, nimic nu se întâmplă peste așteptări” – ceea ce era suficient ca să le ridice moralul. Vezi că de aceea și Hristos le-a prezis ucenicilor? Ascultă-L când spune:

²⁶ Anume, faptul că era împiedicat de multe încercări.

²⁷ În loc de fragmentul „spunând mereu acest lucru, zice”, *PG 62, 410, rr. 16-17*, transmite o lecțiune diferită, care s-ar traduce astfel: „Le-a vorbit așa ca să-i întărească. Iar ceea ce le spune este: [...]”.

„V-am spus acestea acum, înainte de a se întâmpla, ca să credeți când se vor întâmpla” (*In* 14, 29). Căci a auzi de la dascăli cele care se vor întâmpla este mare lucru – cu adevărat mare – spre mângâierea celorlalți. Așa cum pacientul nu se tulbură foarte tare dacă aude de la medic că i se întâmplă una și alta, dar dacă se petrece ceva pe neașteptate, ca și cum medicul nu s-ar pricepe și boala ar depăși competența lui, se neliniștește și se tulbură, tot așa și aici.

Pavel le-a prezis ceea ce știa dinainte: „Vom avea necazuri, precum s-a și întâmplat și știți” (*I Tes* 3, 4). Nu spune doar că acest lucru s-a întâmplat, ci că a prezis multe și s-au împlinit. „Spre aceasta suntem puși» (*I Tes* 3, 3), încât nu doar că nu trebuie să vă tulburați cu privire la cele care s-au petrecut, dar nici cu privire la cele care urmează, dacă s-ar întâmpla cumva ceva de felul acesta; căci «spre aceasta suntem puși»” (*I Tes* 3, 3).

4. Cei care avem urechi de auzit să auzim: spre aceasta este pus creștinul! Pentru toți credincioșii zice „spre aceasta suntem puși” (*I Tes* 3, 3). Spre aceasta suntem puși, iar noi, ca și cum am fi puși spre tihnă, ne tulburăm²⁸. Dar, mai bine zis, pentru ce ne tulburăm? Că nu este nici vreme de necaz, nici nu a venit vreo ispită asupra noastră, afară, poate, de ispita omească. Și este vremea potrivită să vă spun: „În lupta voastră cu păcatul, nu v-ați împotrivit încă până la sânge” (*Evr* 12, 4). Dar mai degrabă nu este vremea potrivită a grăi către voi așa. În ce fel însă? „Încă nu ați disprețuit averile.” Căci pe bună dreptate li se spuneau acele lucruri²⁹ celor care pierduseră toate bunurile, iar celor care aveau bunuri li se spunea aceasta³⁰.

Cine a fost prădat de bani pentru Hristos? Cine a fost bătut? Cine a fost batjocorit (doar cu vorbele, zic)? Cu ce te poți lăuda³¹? Pe ce temeii poți îndrăzni să deschizi gura? Hristos a pătitit atâtea pentru noi care Îi eram dușmani. Noi ce putem arăta că am pătitit pentru El? Din ceea ce am pătitit, nimic; dar putem arăta nenumărate lucruri bune pe care le primim de la El. De unde vom avea îndrăzneală în acea zi³²? Nu știți că și soldatul va putea străluci dinaintea împăratului [doar] atunci când își arată nenumăratele răni și cicatrici? Iar dacă nu are de arătat nicio izbândă, chiar de nu ar fi greșit cu nimic, va fi așezat între cei de pe urmă.

„Dar nu este vreme de război”, zici. Dar spune-mi: dacă ar fi, cine s-ar lupta? Cine ar ataca? Cine ar respinge falanga? Probabil că nimeni. Când văd că nu disprețuiești averile pentru Hristos, cum să te cred că vei disprețui

²⁸ Lit. „avem un sentiment străin/ciudat” (ξενοπαθοῦμεν).

²⁹ Că nu s-au împotrivit până la sânge.

³⁰ Că încă nu au disprețuit averile.

³¹ Lit. „De unde lauda?”.

³² A Judecății.

rănilor? Spune-mi, îi răbdați cu noblețe pe cei care vă batjocoresc și îi binecuvântați? Tu nu faci acest lucru, ci ești nesupus. Spune-mi, tu, care nu faci ceea ce este lipsit de primejdie, vei îndura lovituri în care se află multă durere și suferință?

Nu știți că cele ale războiului trebuie exersate pe timp de pace? Nu-i vedeți pe acei soldați care, chiar dacă nu îi amenință niciun război, ci este o pace adâncă, totuși își lustruiesc armele și ies în fiecare zi – ca să zic așa – pe câmpii întinse și largi împreună cu maestrul lor care îi învață tacticile, exersând cele ale războiului cu multă sânguinătate? Care dintre voi, ostași duhovnicești, a făcut așa? Niciunul. De aceea în războaie suntem lenți și neîndemânatici și ușor de cucerit de către toți.

Ce semn de mare trândăvie este a nu socoti că timpul de față este timp de luptă, când Pavel strigă: „Toți cei care voiesc să trăiască cu evlavie în Hristos Iisus vor suferi prigoane” (2 Tim 3, 12) și când Hristos spune: „În lume necaz veți avea” (In 16, 33)! Și, din nou, când strigă Pavel cu glas tare și spune: „Lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui” (Ef 6, 12); și iarăși: „Așadar, stați tari, încingându-vă mijlocul vostru cu adevărul” (Ef 6, 14).

„Spune-mi, de ce ne înarmezi dacă nu este război? De ce ne prezinți un fapt zadarnic? Îmbraci soldații în armură, deși ei ar putea să se odihnească și să stea liniștiți”. Dar s-ar putea răspunde: „De bună seamă așa e, dar și dacă nu ar fi război, trebuie să te îngrijești de cele ale războiului. Că cel care se îngrijește pe timp de pace de cele ce țin de luptă va fi înfricoșător în vremea luptei, pe când cel lipsit de experiență în ale războiului mai mult se tulbură chiar și pe timp de pace. De ce oare? Pentru că va vărsa lacrimi pentru bunurile sale și pentru că, nefiind capabil să lupte pentru ele, va suferi. Căci averile celui fricos și neexperimentat și neîndemânatic în lupte sunt în posesia tuturor celor curajoși și care știu să lupte”. Așadar, de aceea vă înarmează eu dinainte.

În plus, chiar tot timpul vieții noastre este vreme de război. Cum și în ce fel? Diavolul stă aproape. Ascultă ce zice [apostolul]: „Umblă răcnind ca un leu care caută să răpească” (1 Ptr, 5, 8). Vin asupra noastră nenumărate patimi trupești pe care trebuie să le enumăr ca să nu ne înșelăm în zadar. Căci spune-mi, ce anume nu ne războiește: bogăția, frumusețea, dezmiertarea, stăpânirea, autoritatea, invidia, slava, aroganța? Că nu doar slava noastră luptă să ne împiedice să cădem în smerenie, ci și slava celorlalți luptă să ne conducă spre dușmănie și invidie. Dar care sunt cele contrare? Sărăcia, necinstea, faptul de a fi disprețuit, de a fi alungat, de a nu avea nicio putere. Acestea sunt în noi. Iar cele din partea oamenilor sunt: vicleniile, uneltirile, cursele, calomniile, nenumăratele împresurări. Din rândul demonilor sunt:

„Începătoriile, puterile, stăpânitorii³³ întunericului acestui veac, duhurile vicleniei” (cf. Ef 6, 12).

Unii ne bucurăm, alții suferim: ambele [situații pot prilejui] o abatere [de la virtute]. Fie sănătate, fie slăbiciune: în care stare nu va păcătui cineva? Vreți să vă spun pornind chiar de la Adam, drept de la început? Ce a pus stăpânire pe cel dintâi zidit? Plăcerea, mâncarea și dorința de putere. Ce a pus stăpânire pe cel de după el, pe fiul lui Adam? Invidia și dușmănia. Ce a pus stăpânire pe cei din timpul lui Noe? Plăcerile trupești și relele născute din acestea. Ce a pus stăpânire pe fiul lui Noe? Obrăznicia și nerușinarea. Ce a pus stăpânire pe sodomiți? Obrăznicia, destrăbălarea și îmbuibarea. Dar adesea și sărăcia face aceasta. De aceea a zis un înțelept anume: „Bogăție și sărăcie nu-mi da” (Prov 30, 8). Dar, mai bine zis, nici bogăția, nici sărăcia [nu fac aceasta], ci voința care nu poate să se folosească de acestea două. „Să știi bine”, zice, „că umbli prin mijlocul curselor” (Sir 9, 13).

5. Fericitul Pavel în chip minunat a zis „spre aceasta suntem puși” (1 Tes 3, 3). Nu spune simplu că „suntem ispitiți”, ci „spre aceasta suntem puși”, în loc de „spre aceasta ne-am născut”. Aceasta este lucrarea noastră, aceasta ne este viața și tu cauți odihnă? Nu stă asupra noastră călăul care ne rupe coastele și ne silește să jertfim idolilor, ci stă o poftă nemăsurată de bani și de câștig care ne scoate ochii. Niciun soldat nu a aprins rugul pentru noi, nici nu ne-a pus pe grătar, ci văpaia trupească ne aprinde sufletul mai ceva decât acelea. Nu stă de față un împărat care ne fâgăduiește mii de bunuri și ne face să ne rușinăm, ci stă de față nebuneasca dorință de mărire, care ne îmboldește mai rău decât acela. Mare război, cu adevărat, chiar foarte mare, dacă vrem să fim treji!

Timpul de acum are și el cununile sale. Ascultă-l pe Pavel când zice: „De acum mi s-a pregătit cununa dreptății, pe care mi-o va da Dreptul Judecător. Dar nu doar mie, ci și tuturor celor care au iubit arătarea Lui” (2 Tim 4, 8). Când îți pierzi copilul iubit, unicul tău copil, crescut în multă bogăție, care îți dădea mari speranțe, singurul care avea să-ți moștenească averea, nu suspina cu amărăciune, ci mulțumește-I lui Dumnezeu și slăvește-L pe Cel care ți l-a luat și nu vei fi mai prejos decât Avraam în această privință. Căci, după cum acela l-a dat [pe fiul său] lui Dumnezeu atunci când Dumnezeu i-a poruncit, nici tu nu ai oftat când ți l-a luat. Ai căzut într-o boală grea și vin mulți și te silesc, unii cu descântece, alții cu amulete, iar alții cu alte lucruri ca să domolească răul? Ai răbdat cu noblețe și neclintit pentru frica de Dumnezeu? Ai alege să le suferi pe toate decât să te dedai vreuniei dintre practicile idolești? Aceasta îți aduce cununa mucenicească.

³³ Lit. „stăpânitorii lumești” (κοσμοκράτορες).

Și nu te îndoii! Îți zic eu cum și în ce fel. Căci, așa cum mucenicul rădă cu noblețe suferințele tortúrilor ca să nu se închine la idol, rabzi și tu durerile cauzate de boală ca să nu ai nevoie de nimic dintre cele idolești, nici să faci ceva din descântecelor care ți se prescriu. Dar sunt suferințele mucenicului mai intense? Cele ale bolnavului însă sunt mai îndelungate, încât sfârșește la fel; iar deseori sunt chiar mai intense. Căci ce? Atunci când febra te muncește și te arde pe dinăuntru și tu respingi descântecul pe care ți-l recomandă ceilalți, spune-mi, nu ți-ai pus cunună mucenicească?

Iarăși, a pierdut cineva bani? Îl sfătuiesc mulți să se ducă la ghicitori? Tu, pentru frica de Dumnezeu, de vreme ce nu este permis [să mergi la ghicitori], alegi oare mai curând să nu primești banii decât să nu te supui lui Dumnezeu? Ai aceeași răsplată ca cel care a dat banii pentru săraci dacă aduci mulțumire atunci când îi pierzi și, deși poți să mergi la ghicitori, mai degrabă înduri să nu primești banii înapoi decât să îi capeți astfel³⁴. Căci, după cum acela, pentru frica de Dumnezeu, și-a golit punga pentru cei nevoiași, așa și tu, pentru frica de Dumnezeu, nu ți-ai recăpătat banii după ce ți i-au furat.

Noi avem puterea de a ne vătăma sau nu; nimeni altcineva. Și, dacă vrei, să cercetăm problema luând chiar cazul tâlhăriei. Ți-a spart tâlharul zidul casei, a dat buzna în dormitor, a luat cu el aurării de mare valoare și pietre prețioase; pe scurt, ți-a golit tezaurul și nu a fost prins. Fapta care s-a întâmplat este gravă și ți se pare o pagubă. Dar nu este defel, ci de tine depinde dacă faci din aceasta o pagubă sau un câștig.

„Și cum ar putea fi acesta un câștig?”, zici. Voi încerca eu să îți arăt cum. Dacă vrei, va fi un mare câștig, iar dacă nu vrei, paguba va fi mai grea decât în realitate³⁵. Căci, așa cum, în cazul materialului care se află în fața meșterilor, cel experimentat în meșteșug îl folosește așa cum trebuie, iar cel neexperimentat îl strică și își face sieși pagubă, tot așa și în cazul acesta. Așadar, cum va fi un câștig? Dacă Îi mulțumești lui Dumnezeu, dacă nu te vaeți, dacă rostești vorbele lui Iov: „Domnul a dat, Domnul a luat. Gol am ieșit din pânțele mele, gol voi și muri” (Iov 1, 21).

„De ce spui «Domnul a luat»? Tălharul a luat! Și cum vei putea spune «Domnul a luat»?”, zici. Nu te mira, că și Iov a zis că i-a luat Domnul cele pe care i le luase diavolul. Și tu nu vei spune că ți-a luat Domnul ceea ce ți-a furat tâlharul? Spune-mi, pe cine admiri: pe cel care și-a golit punga pentru cei săraci sau pe Iov, pentru vorbele acestea? Este oare mai prejos cel care nu a dat atunci milostenie decât cei care dau? Să nu spui: „Nu sunt recunoscător,

³⁴ În lecțiunea prezentată în PG 62, 413, rr. 14-15, fraza se continuă astfel: „[...] ai aceeași răsplată ca cel care s-a lipsit de bani pentru Dumnezeu”.

³⁵ Lit. „decât cea care a avut loc”.

fapta s-a petrecut fără știrea mea, tâlharul a furat fără ca eu să știu sau să vreau aceasta; ce fel de răsplată voi avea?" Și acelea s-au petrecut fără ca Iov să știe sau să vrea; căci cum [ar fi putut să fie altfel]? Dar, cu toate acestea, el s-a luptat. Iar tu poți primi o răsplată la fel de mare ca aceea pe care ai primit-o dacă ai renunța³⁶ de bună voie la bunurile tale.

De bună seamă, îl admirăm chiar mai mult pe cel care îndură atacurile cu mulțumire decât pe cel care dăruiește [bani] de bunăvoie. De ce oare? Pentru că cel din urmă este hrănit de laude și de conștiința lui și are bune speranțe și, după ce la început a îndurat cu noblețe lipsa banilor, mai apoi a renunțat la ei³⁷. Dar celui dintâi i-au fost luați cu forța [bani] pe când era legat [de ei]. Nu este același lucru a-ți goli punga după ce te-ai convins mai întâi să renunți la bani și a te lipsi de ei când încă îi dorești.

Dacă rostești aceste cuvinte, vei primi [răsplăți] cu mult mai mari și mai multe decât Iov. Căci acela a primit îndoit atunci, iar ție Hristos ți-a promis însutit. Nu ai blestemat pentru frica de Dumnezeu? Nu ai mers la ghicitori? Ai adus mulțumire atunci când ai suferit răul? Ești asemenea celui care a disprețuit [averile]. Într-adevăr, acestea nu s-ar întâmpla dacă nu ai disprețui [averile] mai întâi. Nu este același lucru a exersa un timp îndelungat disprețuirea banilor și a suporta o pierdere care se petrece deodată. Astfel, pierderea devine câștig și tu nu vei fi vătămat cu nimic, ba chiar vei trage folos de pe urma diavolului.

6. Dar când devine o pagubă greu de suportat? Când îți pierzi sufletul. Spune-mi, tâlharul ți-a furat banii: tu îți vei fura mântuirea? Pentru ce pătimiști rău, suferind în urma celor pricinuite de ceilalți, pentru ce te arunci în mai multe rele? Poate că tâlharul te-a aruncat în sărăcie, dar tu te vatămi pe tine însuți ca un tâlhar în ce ai mai de preț³⁸. Acela te-a lipsit de cele ce sunt în afara ta și care te vor părăsi mai târziu chiar și fără voia ta, dar tu te lipsești de bogăția cea veșnică. Te-a întristat diavolul luându-ți banii? Amărăștel și tu pe el³⁹ și nu-l înveseli. Dacă te duci la ghicitori, l-ai înveselit. Dacă Îi mulțumești lui Dumnezeu, i-ai dat o lovitură ucigătoare.

Și ia seama la ce se întâmplă: nu vei găsi banii nici dacă te duci la ghicitori, căci nu le stă lor în putere să știe [unde sunt banii tăi]. Iar dacă ți-au spus unde se află, au făcut-o la întâmplare și, pe deasupra, îți pierzi și sufletul, te vei face și de răs în fața fraților tăi, vei pierde și banii din nou, în chip jalnic. Căci demonul, știind că nu suportă paguba, ci de dragul banilor te

³⁶ Lit. „ai arunca” (ἀν... ἔρριψας).

³⁷ Lit. „i-a aruncat” (ἔρριψεν).

³⁸ Lit. „în cele importante” (ἐν τοῖς καιρίοις).

³⁹ PG 62, 414, r. 22, prezintă adăugirea εὐχαριστήσας, „fiind mulțumitor”.

lepezi până și de Dumnezeu tău, îți dă banii înapoi ca să aibă ocazie să te înșele din nou și să te îndepărteze [de Dumnezeu].

Și chiar de ți-ar spune ghicitorii [unde sunt banii], nu te mira: demonul este netrupesc, umblă peste tot. El îi înarmează pe hoți, căci aceste lucruri⁴⁰ nu se întâmplă fără demon. Prin urmare, dacă îi înarmează pe hoți, știe și unde sunt doșiți [banii]; își cunoaște bine slujitorii. Acest lucru nu-i de mirare. Dacă te vede că suferi din cauza pierderii, ți-o aduce și pe a doua; dacă te vede că o iei în derâdere și o disprețuiești, va renunța la această strategie. Căci, precum ne folosim noi de acele lucruri cu care îi întristăm pe dușmanii noștri, dar mai apoi, dacă vedem că aceia nu suferă, renunțăm la ele pentru că nu-i putem mușca, tot așa și diavolul.

Ce spui? Nu-i vezi pe cei care călătoresc pe mare în timpul furtunii cum nu se mai îngrijesc de bani, ba își aruncă în mare și averea? „Ce spui, omule? Tu conlucrezi cu furtuna și cu naufragiul? Mai înainte de a-ți lua valul averea, o arunci tu cu propriile-ți mâini? De ce te arunci în naufragiu mai înainte de [a începe] naufragiul?” Dar așa ceva ar spune un om al câmpului și lipsit de experiența încercărilor de pe mare. Într-adevăr, marinarul, care știe precis ce anume determină calmul mării, dar și ce aduce furtuna, chiar va râde de cel care grăiește așa. „De aceea o arunc”, zice, „ca să nu ne inunde apa”.

Așa și cel care are experiență în problemele și încercările vieții, când vede că furtuna este aproape și că duhurile rele vor să pricinuiască un naufragiu, aruncă și banii care i-au mai rămas. Ai fost tâlhărit? Tu fă milostenie și ușurează corabia. Te-au prădat hoții? Tu dă-I lui Hristos ceea ce ți-a mai rămas; așa vei mângâia și sărăcia vremurilor de dinainte. Ușurează-ți corabia, nu păstra ceea ce ți-a rămas, ca nu cumva să scufunzi vasul. Marinarul, ca să își salveze trupurile, își aruncă bagajele și nu așteaptă valul care se apropie să le răstoarne corabia. Tu nu faci să înceteze naufragiul ca să îți mântuiești sufletul?

Încercați, dacă nu mă credeți, încercați, vă rog, și veți vedea slava lui Dumnezeu! Atunci când ți se întâmplă ceva supărător, dă îndată milostenie, mulțumește că ți s-a întâmplat și vei vedea câtă bucurie va veni asupra ta. Căci și de-ar fi câștigul duhovnicesc mic, este atât de mare, încât eclipsează orice pierdere materială. Câtă vreme poți să-I dai lui Hristos, ești bogat. Spune-mi, dacă, după ce ai fost jefuit, ar veni la tine împăratul și ar întinde mâna așteptându-se să primească ceva de la tine, oare nu ai socoti că ești mai bogat decât toți, de vreme ce împăratul nu se rușinează de tine nici [când te afli] într-o asemenea sărăcie? Nu te lăsa furat [odată cu banii], fii doar stăpân asupra ta și vei învinge vicleșugul diavolului. Poți să ai mari câștiguri.

⁴⁰ Tâlhăriile.

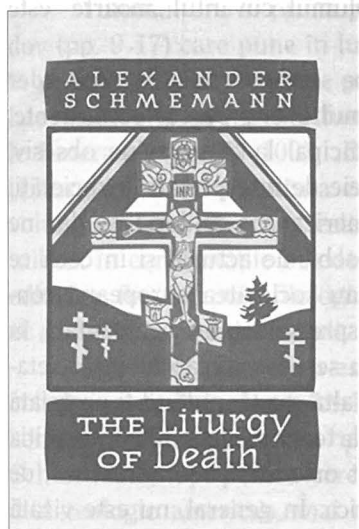
Să disprețuim bogăția ca să nu disprețuim sufletul. „Dar cum ar putea să o disprețuiască cineva?” Nu vedeți trupurile strălucitoare și pe cei care le iubesc? Câtă vreme le stau în fața ochilor, focul este aprins, flacăra se înalță cu intensitate; dar îndată ce le duce cineva departe, toate se sting, toate sunt adormite. Tot așa și cu bogăția: nimeni să nu-și procure aurării, nimeni pietre prețioase, nimeni lanțuri de pus la gât – atunci când sunt privite, ademenesc privirile. Iar dacă vrei să fii bogat ca cei din vechime, nu fi bogat în aur, ci în cele folositoare, ca să le dăruiești pe dată celorlalți.

Nu fi iubitor de podoabe: o astfel de bogăție este supusă atacurilor hoților și ne aduce griji. Să nu avem vase de aur și argint, ci magazii cu grâu, vin și untdelemn; nu ca să câștigăm iarăși bani prin vânzarea lor, ci ca să le dăm din destul celor nevoiași. Dacă ne îndepărtăm de acele lucruri care prisosesc, vom dobândi bunurile cerești. Fie ca noi toți să le dobândim pe acestea în Hristos Iisus Domnul nostru, cu Care Tatălui, împreună și Sfântului Duh, fie slavă, stăpânire, cinste, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

(Introd., trad. și note de Drd. Isabela GRIGORAȘ)

R ECENZII

Alexander SCHMEMANN, *The Liturgy of Death, Four Previously Unpublished Talks*, St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York, 2016, 234 pp.



Apariția cărții de față reprezintă un eveniment în sine. Să descoperi și să publici texte inedite din marii teologi ai sec. al XX-lea reprezintă un prilej rar de actualizare a teologiei lor și de punere în context sau în actualitate a ceea ce știam despre contribuția fiecăruia asupra domeniului pe care l-a marcat. La Seminarul Teologic Ortodox Sfântul Vladimir din proximitatea mării metropole americane New York au fost descoperite o serie de patru prelegeri pe care cunoscutul teolog liturgist și – la momentul respectiv – decan al Seminarului, Părintele Alexander Schmemann, le-a ținut în cadrul unor întâlniri din vara anului 1979, în zilele de 27 și 28 iunie, pe tema înmormântării, a morții, a sensului cultural și liturgic al morții, plecând de la textele slujbei ortodoxe a înmormântării. Descoperirea înregistrărilor audio și a notelor de curs ale Părintelui Schmemann care au stat la baza acestor prelegeri a făcut posibilă apariția unui nou opus în bibliografia legată de Pr. Alexander Schmemann. Transcrierea acestor conferințe, realizată de Robert Hutcheon și coroborată cu notițele de curs, stă la baza textului editat în volum. Menționăm faptul că aceeași carte a apărut în limba rusă la Moscova, cu câțiva ani înainte, fără însă a fi semnalată în afara spațiului teologic rus¹.

¹ Protop. Alexander SCHMEMANN, *Liturgiia Smerti i sovremennaya kul'tura (Liturgia Morții și cultura contemporană, în limba rusă)*, trad. din lb. engleză de E.Y. Dorman, Ed. Granat, Moscova, 2013.

Atât titlul (*Liturghia morții*), cât și volumul în sine reprezintă o provocare pentru cititorul contemporan, chiar dacă acesta este pregătit pentru o lectură teologică a realității morții sau este pur și simplu un cititor atras de un titlu mai provocator, mai seducător. Titlul ales de editorii ortodocși americani se încadrează în practica recurentă oriunde, mai ales în lumea occidentală, de a alege titluri mai mult sau mai puțin șocante cu scopul de a atrage cititorii. Personal, considerăm că este greu de spus dacă o astfel de tehnică editorială este sau nu corectă, mai ales în domeniul teologiei, unde cuvintele au sensurile lor, iar orice exagerare are, la rândul ei, consecințe semantice și de fond. Cuvântul *Death* („moarte”) din titlu apare cu majusculă, fapt firesc pentru limba engleză, dar vedem că și editorul rus a preferat să marcheze acest atribut substantival cu majusculă, marcând un accent special, un mod de a evidenția sensul acestui cuvânt dincolo de uzul curent. Nu doar în litera acestui titlu, ci și în duhul pe care îl exprimă volumul, cuvântul „moarte” este gândit, de fiecare dată, cu majusculă.

Teza principală a cărții de față, pe care teologul Alexander Schmemmann (1921-1983) o exprimă de mai multe ori, pe căi congruente, dezvoltând în cele din urmă un argument principal la care revine obsesiv, este faptul că realitatea morții reprezintă o cheie de interpretare a societății în care trăim. Autorul se referă la cultura americană a anilor '70, dar ne permitem să observăm că exegeza sa este deosebit de actuală și în ceea ce privește contextul românesc al ultimilor ani, sau societatea europeană contemporană în general. În volum se vorbește despre societatea occidentală, în sens larg, cea pe care autorul o cunoștea, și nu se observă faptul că societatea răsăriteană ar avea o altă perspectivă sau o altă șansă, putând fi protejată de fenomenul privatizării morții doar prin apartenența generală la tradiția ortodoxă. De altfel, autorul vorbește în context ortodox, el se adresează, de fapt, creștinilor și preoților ortodocși din America. În general, nu este vizată o anumită cultură occidentală sau civilizație occidentală în sens larg, ci este vizată paradigma postmodernă, în care orice valoare este relativizată, inclusiv realitatea morții. Teologul Alexander Schmemmann își propune în acest volum să arate faptul că o lume care fuge de moarte, care nu mai poate asuma sensul și realitatea morții este o lume care fuge de viață și, implicit, nu mai poate asuma și integra sensul vieții, împreună cu o anumită perspectivă pozitivă asupra existenței. Credința creștină este calea prin care omul poate integra în viața lui moartea, nu prin relativizare, ci prin depășire. În vechime această posibilitate era firească, ușoară și normativă. Chiar dacă omul contemporan fuge de realitatea morții în numele unui profund atașament față de viață – în realitate, putem vorbi mai degrabă de un sentiment narcisist, decât de un atașament –, el nu va putea da sens vieții sale, decât dacă va accepta sensul morții sale. Sensul creștin al morții, inaugurat de Învierea Mântuitorului și

celebrat în Euharistia creștină, nu ne îndeamnă să exilăm moartea înafara mediului în care trăim, sau să ne fie frică de moarte, până la a nu mai avea nicio legătură cu moartea și cu orice context legat de moarte, sau să îl plasmăm pe cel apropiat nouă trecut la Domnul, împreună cu toate ritualurile creștine legate de moarte, într-o zonă departe de confortul individualist, în care contactul cu trupul mort să fie minim, iar moartea să devină, astfel, un fenomen profesionalizat. Raportarea la firmele specializate, cele de pompe funebre, la rolul exterior și non-empatic al medicului, împreună cu o mediere a preotului pe care omul postmodern și nepracticant nu o mai înțelege și nici nu o mai accesează, contribuie la o profesionalizare postmodernă a morții, în care moartea devine insolită, de evitat, personalul specializat fiind acela care se va ocupa *in locul nostru* de tot ceea ce ține de trecerea celui apropiat nouă din această lume.

Volumul are în prima parte o introducere semnată de Alexis Vinogradov (pp. 9-17) care pune în lumină importanța descoperirii textelor publicate în volum, iar în rest conține patru texte ale Pr. Alexander Schmemmann intitulate: „Dezvoltarea riturilor funerare creștine” (pp. 19-56), „Riturile și practicile funerare” (pp. 57-103), „Rugăciunile pentru cei morți” (pp. 105-141) și „Liturghia Morții și cultura contemporană” (pp. 143-183). În ultima parte a volumului (pp. 185-234), este anexat textul englez al slujbei înmormântării utilizat în comunitățile ortodoxe americane, în traducerea Isabellei Hapgood², editat cu fine adaptări filologice, ce țin cont de evoluția limbii liturgice engleze utilizate în prezent în cult.

În textele din volum este prezentă de multe ori expresia „reformă” (a cultului, a ritului, a textelor liturgice). Acest fapt este ceva comun și reprezentativ pentru scriitura și viziunea teologică și liturgică a Pr. Al. Schmemmann, fapt pentru care nu de puține ori a fost criticat chiar și în mediul teologic american, mai mult sau mai puțin academic³. Evident că nu

² *The Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic (Greco-Russian) Church*, Miffilin and Co., Boston, Massachusetts, 1906.

³ A se vedea, spre exemplu, Pr. Seraphim ROSE, Pr. Michael POMAZANSKY, *The Holy Fathers of Orthodox Spirituality. How to read the Holy Fathers & The Liturgical Theology of Fr. A. Schmemmann*, Fr. Seraphim Rose Foundation, Forestville, California, 1970, în special pp. 40-43, unde viziunea „reformatoare” a Părintelui Schmemmann este criticată cu destul de mult echilibru. Lumea ortodoxă nu este obișnuită cu astfel de încercări de resistemizare, de fapt, schimbare, a cultului și, implicit, a teologiei exprimate prin cult și ritual. Teologia liturgică a Pr. Alexander Schmemmann are la bază ideea că simbolul liturgic reprezintă o realitate secundară și, în general, negativă. În general, Pr. Schmemmann înțelege simbolul ca o cădere a teologiei liturgice din zona experienței directe și a rugăciunii simple, dar participative, într-o zonă a unui cult cu semnificații simbolice ascunse, fără participarea credincioșilor, mutație care corespunde dezvoltărilor bizantine mistagogice târzii (comentariile mistagogice ale Sfintei Liturghii aparținând în special Sf. Gherman al Constantinopolului și Sf. Simeon al Tesalonicului)

putem prelua astăzi ideea directă a unei reforme în sens de schimbare a rânduiei liturgice a înmormântării. Spre exemplu, autorul își permite să propună ca rugăciunile de dezlegare a celui adormit, mai ales *Rugăciunile de iertare*, „Doamne, Dumnezeu nostru, Cel ce, cu înțelepciunea Ta cea de negrăit...” și „Stăpâne mult-îndurate, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeu nostru...”⁴, care au în prezent un rol central în slujbă, să fie înlocuite cu rugăciunea ecteniei pentru cei adormiți, „Dumnezeul duhurilor și a tot trupul...”⁵, pe care o consideră cea mai veche expresie a rugăciunii Bisericii pentru cei adormiți. În parte, autorul simte fondul ancestral al acestei rugăciuni, dar nu reușește să demonstreze științific faptul că este „cea mai veche” rugăciune a Bisericii pentru cei adormiți⁶. Argumentele sale țin de faptul că sunt menționate ca elemente ale geografiei spirituale de dincolo de moarte locul „luminat”, „de verdeață”, „de odihnă”, elemente care amintesc de teme similare păgâne (în special cele eleusiene) și care ar demonstra faptul că prima oară creștinii s-au rugat pentru cei adormiți plecând de la fondul cultural pe care îl aveau la dispoziție înainte de convertire. Nu este amintită sau analizată relația acestor expresii cu *Ap* 21, 4. Dincolo de faptul că argumentele sunt slabe și au doar rolul de a inspira o anumită temă de teologie liturgică, aceea a unui abandon al sensului morții în contemporaneitate, rămâne doar intenția autorului de a scoate în evidență cât de străină îi este omului contemporan realitatea morții și că o apropiere, prin credință, de moarte ar da vieții o altă culoare, o altă perspectivă și un alt sens.

care au acoperit simbolic separarea din ce în ce mai accentuată a clerului de popor și ascunderea cultului euharistic prin construcția iconostasului și uitarea esențialului din slujbe prin rostirea în taină a rugăciunilor. Până în acest moment, acestei viziuni destul de simpliste nu i s-a răspuns pe deplin, din perspectiva unei formulări echilibrate și complete în teologia liturgică. Un posibil răspuns poate fi reperat în John ZIZIOULAS, „Symbolism and Realism in Orthodox Worship”, *Souroz*, 79 (2000), pp. 2–17, reluat în *The Eucharistic Communion and the World*, Luke BEN TALLOR (ed.), T&T Clark, Londra, 2011, pp. 83–97, dar fără referență directă la Pr. Schmemann. Un alt loc teologic în care un răspuns echilibrat și profund poate să își găsească suport pentru o viziune pozitivă asupra simbolului este iconologia Părintelui Dumitru Stăniloae, a se vedea studiul „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei”, în: *Studii Teologice*, 9 (1957), 7-8, pp. 427-452.

⁴ *Molitfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2019, pp. 271-274.

⁵ *Molitfelnic*, pp. 242-243.

⁶ Nu amintește, spre exemplu, de cercetarea normativă pe tema vechimii acestei rugăciuni, realizată până la momentul respectiv (1979), de Vitaliano BRUNI, *I Funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo gli eucologi manoscritti di lingua greca*, coll. Studium biblicum franciscanum 14, Franciscan Printing Press, Ierusalim, 1972. O bună prezentare a tuturor elementelor legate de această rugăciune, a se vedea la Diac. Nicolae PREDĂ, „The Prayer of God of the Spirits». A Brief Historical and Liturgical Analysis”, în: *Ephemerides Liturgiae*, 136 (2018), pp. 220-232, iar în limba română, „Rugăciunea «Dumnezeul duhurilor...» (analiză teologico-liturgică)”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” pe anul 2016*, XVI (2016), pp. 449-460.

O altă temă pe care autorul o exprimă este aceea a revoluției culturale funerare pe care creștinismul a produs-o în istorie, chiar de la început. Viziunea asupra trupului mort este cu totul diferită în creștinism față de iudaism sau alte religii ale Antichității târzii. În iudaism trupul lipsit de viață nu era considerat curat, iar înmormântarea în afara cetății era obligatorie și rapidă. La fel și în islam. Sau în alte medii religioase vechi, unde arderea ritualică a trupului denotă o valoare secundară atribuită acestuia. Creștinismul este primul context cultural în care trupurile celor adormiți și realitatea morții ca atare sunt valorificate. Iar locul înmormântării nu mai este deșertul lipsit de sens și de viață, loc al ispitirii demonice, ci cetatea însăși. Cimitirul (κοιμητήριον „dormitor, loc de odihnă”) este valorificat în creștinism în proximitatea axului central al așezării umane, respectiv biserica. Între biserică, noul loc al curățirii de păcat și al sfințirii, și cimitir există o legătură profundă, nu doar de vecinătate. Punctul central al vieții creștine – Euharistia – era săvârșită pe mormintele martirilor, sursă de viață, de putere, de mijlocire, de har, și nicidecum loc al necurățirii.

O altă temă importantă în volum, mai ales pentru explicarea ritualului ortodox al înmormântării, este semnificația prezenței *Ps* 118 în slujba înmormântării și relația cu înmormântarea Domnului (versetele *Ps* 118 însoțesc strofele întregului *Prohod al Domnului* la Denia Sâmbetei celei Mari). Sensul înmormântării devine la Pr. Schmemmann un sens pascal, integrator, punând în legătură parcursul spiritual al Săptămânii Mari și al Învierii cu experiența morții în contemporaneitate. Moartea fiecăruia dintre noi este de fapt moartea Mântuitorului, ca aceeași trecere pe care sufletul este chemat să o parcurgă în propria moarte spre propria înviere. Prezența *Ps* 118 în ritualul înmormântării și locul important al „Bindecuvântărilor morților”, dezvoltări imnologice ale *Ps* 118, 12 („Bindecuvântat ești, Doamne, învață-mă îndreptările Tale”) arată și mai mult importanța acestei paralele între înmormântarea Domnului și înmormântarea fiecărui creștin. Fenomenul semnalat de autor ține, în cultura contemporană, de o „umanizare a morții”, în paralel cu o umanizare a vieții, care înseamnă de fapt o dez-dumnezeire a vieții ce însoțește, simetric, golirea de dumnezeiesc din moartea postmodernă. Aducerea în prim planul morții creștinului contemporan a morții Domnului – prin legătura dintre prohodirea Domnului și prohodirea pascală a oricărui creștin – înseamnă, de fapt, o revitalizare a prezenței lui Dumnezeu în moartea creștinului. Pentru autor, aceasta este calea prin care se poate ajunge la o vindecare de boala contemporană a privatizării morții, a golirii de sens a morții și a vieții, a îndepărtării de Dumnezeu și de orice temă forte a vieții – inclusiv moartea – pentru comoditatea narcisistă a lumii de a amâna până la nesfârșit orice experiență provocatoare și profundă. Privatizarea morții vine împreună cu superficialitatea vieții. Faptul că Biserica Ortodoxă oferă un context de

profunzime existențială în cadrul slujbei ortodoxe a înmormântării poate reprezenta o șansă pentru creștinii contemporani de a se salva de la această superficialitate a vieții ce se exprimă și prin ratarea experienței revelatoare și pascale a morții celui apropiat și prin inactualitatea oricărui *memento mori*.

Ideile din volum sunt dependente de cultul ortodox de tradiție slavonă (rusă, în general) și mai puțin de tradiție greacă, fapt explicabil pentru un profesor de la Seminarul Saint Vladimir. Caracterul oral al prezentărilor din volum și modul în care informația este sintetizată fac ca întregul material să fie ușor asimilabil pentru cititorul contemporan, deși ar fi trebuit poate ca fiecare temă să fie dezvoltată mai mult, pentru că nu de puține ori informațiile sunt prezentate parțial, respectiv doar cele relevante teologic, fără cele relevante din punct de vedere istoric sau liturgic. Spre exemplu, amintim cererea repetată a autorului de a se „reveni” (!) la rostirea ecteniei pentru cei adormiți la fiecare liturghie, înțelegându-se inclusiv duminica. Această cerere pleacă parțial de la informația istorică legată de centralitatea acestei ectenii pentru cei adormiți între rugăciunile de după citirea Evangheliei și riturile pregătitoare pentru Intrarea Mare, dar mai ales reprezintă rezultatul interpretării mesajului principal al cărții, anume acela că sensul morții este cel care clarifică sensul vieții, Pr. Schmemmann crezând că o astfel de împletire a cultului morților cu Euharistia ar ajuta mai mult, atât din perspectiva culturii euharistice, cât și din cea a modului în care o cultură a morții, ea însăși subcombată în lipsă de sens și, implicit, în repulsie, poate redescoperi un sens superior și actual prin forța Euharistiei. Cu toate acestea, a interpune o anumită tensiune între o rânduială canonică, care are propria istorie și o semnificație validă, pe de o parte, și o idee teologică, pe de altă parte, nu poate fi recunoscută în teologia contemporană ca soluție coerentă din punct de vedere metodologic. Aceeași idee teologică poate fi dezvoltată și respectând tradiția canonică, mai ales că, în cazul de față, raportarea la moarte și la cei adormiți în cadrul Sfintei Liturghii nu ține nicidecum doar de ectenia celor adormiți. Considerăm faptul că, prin structurala anaforalei și prin diptice, prin diferitele pomeniri ale celor adormiți, la Proscomidie sau în cadrul diferitelor ectenii din cadrul Liturghiei, teologia Euharistică integrează echilibrat și tema morții.

Dincolo de aceste aspecte care țin, pe de o parte, de contextul în care materialul prezentat în volum a fost inițial conceput, preponderent oral, dar și, pe de altă parte, de caracterul operei marelui teolog liturgist Alexander Schmemmann, mereu liber în a găsi profunzimi liturgice dincolo de rigorile unei cercetări literale sau istorice a tradițiilor liturgice, volumul reprezintă o invitație inedită, valoroasă, de nerefuzat, la a reinterpretă sensul morții în perspectivă creștină, la a afirma din nou – poate cu mai multă putere și cu argumente mai bine ancorate în context postmodern – valoarea și importanța

rugăciunilor pentru cei adormiți și a ritualului înmormântării. Când citești această carte îți rămân în inimă cuvintele descoperite pe mormântului unei fetițe creștine, unde părinții ei au înscris cuvintele „Vive in Deo” („Este vie, în Dumnezeu)”⁷. În fața morții, creștinismul nu capitulează în deznădejde, ci, prin credința în înviere, mărturisește supremația, sensul și veșnicia vieții în cel mai cumplit loc al evidenței dictaturii aparent imuabile a morții, respectiv mormântul unui copil.

(Pr. Asist. Dr. Alexandru Atanase BARNA)

Vasile TONOIU, *Căutare și naștere spirituală*, Ed. Academiei Române, București, 2017, 359 pp.



Cartea la care mă voi referi în cele ce urmează are un mesaj bine ancorat în viața autorului. Fără cunoașterea câtorva lucruri privitoare la tipul interogației filosofice practicate aici, fără înțelegerea dorinței de-a căuta adevărul dincolo de discurs, într-o filosofie a dialogului, cunoașterea de sine ar fi rămas o simplă „problemă filosofică”.

Profesorul Vasile Tonoiu a hotărât, după retragerea din activitatea didactică de la Facultatea de Filosofie a Universității din București, să se dedice tuturor celor care au nevoie de adevărata filosofie. Această schimbare de registru am putea-o numi, convențional, o „cotitură” metafilosofică în gândirea filosofului român. Citindu-i zecile de cărți de filosofie, de dinainte și de după „cotitura” metafilosofică, am meditat puțin asupra abordării de către profesorul Tonoiu a unor subiecte ceva mai delicate pentru un filosof specializat în filosofia științei, unele care țin de tradiția religioasă ortodoxă – de credință, mai exact. În lungile discuții pe care le-am avut privitor la unele aspecte ale credinței ortodoxe am fost surprins să constat că interesul pe care atunci, când îl priveam doar ca pe unul dintre cei mai importanți filosofi români contemporani, l-am pus doar pe seama curiozității sale filosofice, nu era unul cu totul „nevinovat”. Recitind cartea la care mă refer acum, *Căutare și naștere spirituală*, mi-am dat seama că mai este și „altceva” de spus despre

⁷ Preluare inexactă din J. SPENCER NORTHCOTE (ed.), *Epitaphs of the Catacombs or Christian Inscriptions in Rome During the First Four Centuries*, Longsmans, Green and Co., Londra, 1878, pp. 80-81, § 8.

această nouă întreprindere intelectuală, altceva decât ceea ce reiese clar din precizarea autorului însuși, referitoare la necesitatea reevaluării „figurii dialogului veritabil”, pe care o redau prin chiar cuvintele sale:

Tema dialogului și a diverselor sale problematici subiacente mă preocupă de o bună bucată de vreme. I-am consacrat două cărți. *Omul dialogal* (1995) și *Dialog filosofic și filosofie a dialogului* (1997). Cu *Șapte zile gânditoare* (2002) se produce o mutație în ceea ce privește genul de scriitură: genului didactic, monologal, îi ia locul unul «literar» – dialogul marcat compozițional. Coerența construcției și organizării conceptuale slăbește astfel. Dar această pierdere este compensată, îmi place să cred, de spectacolul viu al vocilor angajate în dezbateri. Voci care exprimă și apără diverse poziții filosofice, post- și anti-filosofice, anumite opțiuni solidare cu formația și crezul purtătorilor lor. [...] Mie nu-mi rămâne decât să sper în eficacitatea formativă – intelectuală, poate și spirituală – a experienței pe care o poate prilejui contactul cu aceste dialoguri despre dialog și adevărtoare, nădăjduiesc, de dialog. De dialog veritabil. Prin care, dincolo de și împotriva trăncănelii, amuzamentului ori simplei alăturări de monologuri savante, figura dialogului veritabil se va fi desenând, prietenoasă și severă⁸.

Această „mărturisire” a autorului se va fi continuat, de atunci, prin „nașterea” multor cărți, unele pe teme filosofico-teologice, dintre care am ales-o pe cea care nu doar poartă un titlu sugestiv, *Căutare și naștere spirituală*, ci care trebuie prezentată teologului dornic de dialog veritabil cu filosofii și oamenii de știință, mai ales pentru că exprimă cel mai bine dorința tuturor de a depăși „simpla alăturare de monologuri savante” care, de prea multe ori, caracterizează mai toate întâlnirile din spațiul cultural românesc dintre teolog și filosof.

Erudiția autorului, una care face să strălucească „toga” filosofului (discursul elevat, în acest caz) este depășită doar de înțelepciunea revelată de noile ei sensuri luminate prin „dialogul veritabil” purtat cu teologul. Arta dialogului filosofic, așa cum o știm de la Platon, nu constă în frumusețea cuvântării, discursul retoric fiind pentru el totdeauna mincinos, ci în cercetarea prin acel *logos* capabil să figureze „nevăzutul”, adică ceea ce aparține unei alte ordini decât cea supusă „simțurilor”, mai exact aceea supusă relațivului atât de ruinător pentru adevărata cunoaștere. „Divinul” Platon a reușit, totuși, prin practicarea dialogului filosofic, să ne ferească de confuzia pe care aparenta frumusețe a autosuficienței gândirii o impune spiritelor obtuze; ceea ce nu e puțin lucru. Mai întâi, el se plângea de „simpla alăturare de

⁸ Vasile TONOIU, *Despre diferențe, alteritate și dialog intercultural*, Ed. Academiei Române, București, 2005, „Cuvânt înainte”, p. 7.

monologuri savante” atunci când se întâlnea cu sofistii, „umanștii” și „înțelepții” lumii de atunci. Ne-a revelat, cred, nu doar puterea *logos*-ului omnesc de a „vedea” prin limbajul metafizic o țesătură a cunoașterii pe care doar „Zeul” o posedă. „Înțelept e numai Zeul”, „Zeul e măsura tuturor lucrurilor”, nu sunt simple afirmații pe care Platon le consideră un fel de axiome ale adevăratei cunoașteri filosofice, ci sunt repere ale unei gândiri ancorate în *logos*-ul divin („divin” despre a cărui ființă spune că este inaccesibilă gândirii omenești), chiar dacă doar prin puterea naturală a minții omenești. Apoi, chiar dacă nu a perceput decât ghicitura „ghicirii” reflexiei *Logos*-ului creștin, putem spune că el a reușit să impună, cel puțin, necesitatea dialogului *veritabil* drept condiție a practicării adevăratei filosofii.

În primele secole creștine avem multe mărturii ale acestui dialog pe care acei Părinți ai Bisericii cărora Duhul Sfânt le-a insuflat „cuvântul cunoștinței”, cum spune Sfântul Pavel, l-au purtat cu dumnezeiască înțelepciune cu filosofii lumii. Firește, contextul este acum altul, iar poziția filosofică a autorului trebuie văzută, cumva, în „perspectiva inversă” proprie contemplării picturii bizantine. De altfel, profesorul Tonoiu a avut în vedere și problema imaginii sacre, dedicându-i o lucrare extrem de valoroasă, *Laudă icoanei*⁹, în care pune în dialog veritabil tradițiile Răsăritului și Apusului.

Acel „altceva” despre care aminteam mai sus este în acord cu o convingere a mea, mai veche, conform căreia filosoful care practică dialogul veritabil nu poate să nu ajungă la *adevărata filosofie*, altfel spus, nu poate să nu se „nască spiritual”, chiar să devină creștin. Dincoace de titlu și dincolo de text, autorul desăvârșește căutarea/cunoașterea de sine a filosofului (nu doar în condiție platoniciană) prin punerea în dialog a omului de știință cu teologul ortodox, subliniind necesitatea abordării *personale* a Adevărului. Filosoful veritabil, ni se sugerează subtil, este mijlocitorul celor două poziții aparent contradictorii pe care le-ar putea vehicula știința și credința, dacă acestea sunt înțelese ca simple teorii/doctrine. Unde este deci „nodul” care trebuie dezlegat (nu precum a procedat Alexandru Macedon, în spiritul lui Aristotel) pentru a (ne) înțelege cu adevărat ce anume, oare, ne face să rămânem prizonieri în imperiul legilor logice ale gândirii tributare principiilor metafizice secretate de sursele psihologiei omenești, mai ales atunci când abordăm probleme de natură spirituală?!

Profesorul Tonoiu construiește un dialog între doi prieteni (condiția pe care încă Platon o presupunea ca temei al dialogului veritabil), un psihiatru și un preot ortodox, pornind de la o problemă majoră a omului: boala spirituală.

⁹ Vasile TONOIU, *Laudă icoanei*, Ed. Academiei Române, București, 2011.

Nu întâmplător, prima temă abordată este „Dublul înțeles al inimii”, care urmează liniile directe „născute” din cele două afirmații propuse drept *motto*, cea a Sf. Maxim Mărturisitorul, referitoare la apariția răului în viața omului „în urma unei judecăți greșite”, și cea a lui Glen O. Gabbard, care consideră că „psihiatrul modern orientat dinamic trebuie să se străduiască să fie bilingv – limbajul creierului și limbajul minții trebuie ambele stăpânite pentru a-i putea oferi pacientului o îngrijire optimă”. Autorul este cel puțin familiarizat cu tradiția filocalică ortodoxă, apelând cu foarte mare ușurință la marii mistici, precum Sfinții Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Nichita Stithatul ș.a., atunci când trebuie să răspundă provocărilor de tot felul. Sunt discutate subiecte pe teme de interes pentru psihiatria modernă, dar privesc prin raportare la „tratamentul” duhovnicesc al Sfinților Părinți. Simpla enumerare a câtorva este suficientă pentru a ne face o idee despre ce se „caută”: „Harisme ale părintelui duhovnicesc”, „Psihologia demonilor”, „Medicina duhovnicească”, „Răul și sensul bolii”, „Patristică/psihanaliză”, „Bună și rea folosire a puterilor firești”.

Avantajul acestui mod de abordare este dat de configurarea unui spațiu al dialogului veritabil prin „cercetarea” fără menajamente a celuilalt, dar cu firească prietenie. Densitatea spirituală a dialogurilor celor doi interlocutori face imposibilă, aproape, orice încercare de a da seamă de miezul discuțiilor altfel decât participând la dialog. Este o carte care nu doar invită la reflecție, ci te provoacă la o reevaluare a tuturor celor pe care crezi că le aveai în stăpânire, în perspectivă filosofică sau teologică. Tonul degajat și ironic al interlocutorilor, care trimite la „ironia” socratică, ca mod de eliberare de prejudecăți, impune cititorului o atitudine naturală, de participare curioasă și binevoitoare la „căutările” acestora. Atunci când nu sunt în acord, contradicțiile sunt căutate pentru a fi depășite, cum spunea Bachelard (unul dintre „mentorii” profesorului Tonoiu), și nu pentru a ne baricada în spatele lor, „monologând” disprețuitor. De altfel, ultima temă tratată în carte, „Două tendințe contradictorii”, este o reflectare, ca „în oglindă”, a „începutului” ei. Poate e ceva ce autorul nu și-a propus, dar aceasta „se vede”.

De fapt, fiecare capitol al cărții, aș putea spune, se reflectă în celelalte constituind întregul care le depășește/desăvârșește prin „figurarea” rezultatului „căutării” prin „dialogul veritabil”: „nașterea spirituală”. Lucru validat *vizibil și revelator* prin „În loc de încheiere”, astfel:

Ps. – Părinte prieten, primești să-mi fii duhovnic?

Pr. – Este bine că te gândești la așa ceva. «Se poate ca cineva să ajungă singur – spunea Părintele Arsenie Boca – la cunoașterea vinovăției sale, dar nu face și ultimul pas: nu caută un duhovnic, nu se mărturisește după taină; acela nu și-a schimbat soarta sufletului său cu nimic, fiind reținut de mândrie, de temnița egoismului său». Dar ceea

ce-mi ceri, prietene al meu, este peste poate. Ne știm din copilărie și ne-am tot arătat unul altuia gândurile. Mai puțin pe cele oprite de mândrie, închise în temnița egoismului, ori tănuite nouă înșine.

Ps. – În inconștientul nostru lumesc.

Pr. – Și în cel spiritual. Relația duhovnicească are nevoie de o altfel de *prezență* a celor prinși în ea.

Ps. – Și de un alt *background*.

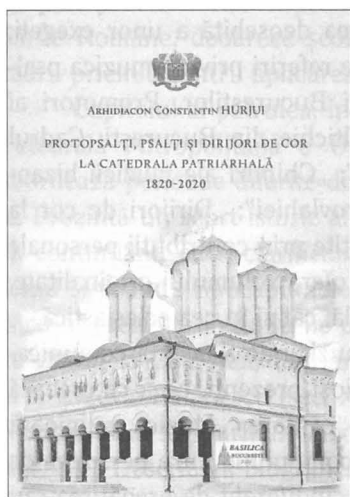
Pr. – Găsește-l în minte pe părintele tău spiritual și el te va căuta negreșit cu fapta.

Ps. – Adică, mă va naște.

Pr. – Spiritual¹⁰.

(Prof. Dr. Savu TOTU)

Arhid. Constantin HURJUI, *Protopsalți, psalți și dirijori de cor la Catedrala Patriarhală: 1820-2020*, Ed. Basilica, București, 2020, 556 pp.



La Editura Basilica a Patriarhiei Române a apărut de curând volumul „Protopsalți, psalți și dirijori de cor la Catedrala Patriarhală: 1820-2020”, ce aparține arhidiaconului Constantin Hurjui, actual slujitor la Catedrala Patriarhală din București. În paginile acestei lucrări autorul pune în lumină o seamă de reprezentanți ai cântului psaltic românesc și ostenitori în strana catedralei, fiind o carte mult așteptată de iubitorii de muzică bisericească.

Noua apariție editorială a pornit de la dimensiunile unei lucrări de disertație la programul de studii masterale „Pastorație și viață liturgică” al Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București și este realizată sub atenta îndrumare a părintelui conf. dr. Stelian Ionașcu, care semnează și prefața lucrării: „Slujitor la Catedrala Patriarhală ca protopsalt și apoi ca arhidiacon, Constantin Hurjui este înzestrat cu o voce impresionantă de tenor, cu intonații netemperate bizantine și cu dragoste de cântul bisericesc de strană și de recitativul liturgic. Suntem încântați că lu-

¹⁰ Vasile TONOIU, *Căutare și naștere spirituală*, Ed. Academiei Române, București, 2017, p. 359.

crarea cuprinde și istoricul formațiilor corale care au evoluat de la 1836 până în prezent și care s-au afirmat în diferite ipostaze, fie de cor bărbătesc, cor mixt cu copii la vocile de sopran și alto, fie de cor mixt în accepțiunea modernă. [...] Felicit pe arhidiaconul Constantin Hurjui pentru reușita acestei munci serioase de cercetare, efort care s-a încununat de succes și prin ascultarea față de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, care cu părintească înțelepciune și blândețe l-a sfătuit și încurajat să ducă lucrarea la bun sfârșit” (pp. 7-8).

Cartea, care a apărut în condiții grafice excelente, cuprinde și un florilegiu de fotografii din documente manuscris, cu note explicative, comentarii și bibliografie consistentă, având în centru o analiză asupra dezvoltării muzicii ecleziale. Cercetarea a pornit de la primele mărturii privind muzica psaltică în Țările Române, înființarea unor școli care au favorizat învățarea și promovarea muzicii psaltice - conturându-se aici cadrul aplicării „Reformei hrysantice”¹¹, și până la stadiu actual al muzicii ecleziale evoluată potrivit tradiției bizantine transmise în decursul secolelor.

Lucrarea este structurată în cinci capitole și prezintă o incursiune în spațiul cântării bisericești înălțate de-a lungul anilor la Catedrala Patriarhală, abordând temele majore care definesc activitatea deosebită a unor exegeți, creatori și promotori ai muzicii ecleziale: „Scurte referiri privind muzica psaltică în Țările Române”; „Protopsalți ai Cetății Bucureștilor. Promotori ai «românirii» muzicii bisericești”; „Școlile de psaltichie din București: Cadrul prielnic pentru aplicarea «Reformei hrysantice»”; „Chipuri ale muzicii bizantine psaltice la Catedrala Mitropolitană a Ungrovlahiei”; „Dirijori de cor la Catedrala Patriarhală”. Informațiile sunt îmbogățite prin contribuții personale și cercetări de teren în diferite arhive, ceea ce îi oferă volumului originalitate, bucurându-se de apreciere atât în lumea muzicală, cât și în cea ecleziastică.

În introducere, autorul subliniază rolul muzicii de a facilita comunicarea atât cu Dumnezeu, cât și cu ceilalți credincioși prezenți, ceea ce creează starea de comuniune liturgică prin împreună- cântare. „Muzica religioasă este aceea care săvârșește în Biserici starea de comuniune între persoane de diferite vârste, ocupații sau intelect. Credincioșii, indiferent de pregătirea sau cultura lor teologică, cântă și, prin aceasta, conștientizează și simt totodată faptul că sunt parte integrantă și activă a serviciului liturgic” (p. 71). Totoda-

¹¹ Reforma hrysantică reprezintă un moment deosebit în istoria muzicii bizantine, întrucât a fost introdusă noua sistemă, notație a muzicii psaltice pe care se bazează cântările din prezent, cf. Florin BUCESCU, „Pregătirea reformei hrysantice. Înnoiri musicale în creație precursorilor reformei”, în: *Acta Musicae Byzantinae* - Revista centrului de Studii bizantine, vol. II, nr. 1, Iași, 2000, p. 41.

tă, este amintit și rolul duhovnicesc pe care îl are cântarea bisericească în istoria și lucrarea mântuitoare a Bisericii.

Primul capitol tratează referirile privind muzica psaltică în Țările Române, arătând că lipsa documentelor privind apariția, evoluția și dezvoltarea liturgico-muzicală pe acest teritoriu rămâne o problemă dificilă. Totuși, în perioada secolelor XIV-XV, muzica psaltică se afla în plină ascensiune și promovare, datorită înființării unui număr mare de mănăstiri românești, „care ulterior vor deveni centre de cultură muzicală și școli de învățare temeinică a muzicii psaltice bizantine” (p. 79).

Cel de-al doilea capitol prezintă portrete de protopsalți ai Cetății Bucureștilor în a doua jumătate a sec. al XVII-lea și munca lor didactică ce a influențat muzica psaltică dinainte și de după reforma hrysantică, „fiind o mărturie a continuității muzicale psaltice tradiționale neîntrerupte în spațiul românesc de la începuturile acesteia prin activitatea lui Filothei, monahul de la Cozia, sau a școlii muzicale putnene și până la școlile muzicale din București [...]” (p. 153).

În capitolul al treilea este analizat modul în care noul sistem muzical adaptat prin Reforma hrysantică s-a răspândit și s-a impus cu ușurință în Țările Române, deoarece școlile de psaltichie din București reprezentat un cadru prielnic pentru aplicarea acesteia.

Capitolul al patrulea, intitulat „Chipuri ale muzicii bizantine psaltice la Catedrala Mitropolitană a Ungrovlahiei”, are o structură complexă, care abordează perioade diferite din veacurile de existență a Catedralei Patriarhale. Prezintă un scurt istoric al lăcașului de rugăciune de pe Dealul Patriarhiei, continuând cu o clarificare a referințelor terminologice privind protopsaltul și psaltul. Subcapitolele 4.3, 4.4 și 4.5 ne poartă din sec. al XIX-lea și până în prezent, oferindu-ne date importante despre protopsalți și psalți care au cântat la Catedrala Patriarhală precum: Panaiot Enghiuru (sec. XIX); arhim. Evsevie Bălănescu (sec. XIX); Ioan Zmeu (sec. XIX); Episcopul Gherontie Nicolau (sec. XX); arhid. Gheorghe Gibescu (sec. XX); arhid. Anton V. Uncu (sec. XX). Descrierea biografică este completată cu documente inedite extrase din manuscrisele, antologhioanele și compozițiile lor imnografice.

În subcapitolul 4.6., „Muzica psaltică la Catedrala Patriarhală astăzi”, autorul prezintă portrete de psalți, protopsalți, slujitori ai Altarului și personalități care, cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, s-au îngrijit de frumusețea liturgică a slujbelor Catedralei Patriarhale prin îmbunătățirea calității cântării liturgice, atât prin vocile lor inconfundabile, cât și prin compoziții proprii, diortosiri și coordonare de volume ce conțin slujbe ale sfinților români și sărbători importante de peste an – pe notație psaltică, sau cântări la Sfânta Liturghie. În paginile acestui volum sunt amintiți Preasfințitul Părinte Timotei Prahoveanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucu-

reștilor, arhim. Clement Haralam, Mare Eclesiarh al Catedralei Patriarhale, arhid. Mihail Bucă, protopsaltul Catedralei Patriarhale, precum și alți psalți, care au slujit stranei Catedralei Patriarhale, formându-se și desăvârșindu-se aici în tainele psaltichiei.

După trecerea în revistă a acestor personalități, în capitolul al cincilea studiul continuă cu istoricul formațiilor corale care au evoluat din anul 1836 până în prezent la catedrală, fiind evidențiați dirijori de seamă și contribuțiile acestora în dezvoltarea cântului bisericesc psaltic sau armonico-vocal, numele lor rămânând în paginile istoriei muzicale bisericești: arhim. Visarion de Siliștra, Gheorghe Cucu, Nicolae Oancea, pr. Ioan Popescu-Runcu, Nicolae Lungu, pr. Iulian Cârstoiu, pr. Constantin Drăgușin, pr. Stelian Ionașcu, actualul dirijor al Coralei „Nicolae Lungu” a Patriarhiei Române.

Prin urmare, volumul de față se dovedește a fi o lectură în care descoperim activitatea deosebită a unor personalități de renume în istoria muzicii psaltice, care au conștientizat valoarea acesteia în Biserica Ortodoxă Română. Prin dedicarea lor au arătat că, deși muzica bisericească a trecut prin numeroase etape de transformare la nivel de notație pe întreg teritoriul țării, la Catedrala Patriarhală din București a fost locul unde aceste etape s-au desfășurat în mod original prin munca devotată a personalităților amintite în volum, care au adus un real aport în înfrumusețarea și îmbogățirea muzicii psaltice. Reperle biografice și documentele extrase din arhive dovedesc o relevanță deosebită pentru înțelegerea transformării și conservării muzicii bisericești, Catedrala Patriarhala devenind în timp o adevărată școală de muzică. „Experiența muzicală formată timp de mai bine de un secol la Catedrala Patriarhală este un punct de referință pentru orice înnoire a segmentului muzical din oficiul religios; ea ne învață că merită să investim, deopotrivă material și spiritual, pentru îmbogățirea și perfecționarea cântării bisericești, în vederea instaurării în Biserică a unei trăiri și simțiri care să ne înalțe cu inima la Tatăl ceresc”, concluzionează arhid. Constantin Hurjui (p. 525).

Recomandăm cu căldură tuturor teologilor și pasionaților de muzică bisericească volumul „Protopsalți, psalți și dirijori de cor la Catedrala Patriarhală: 1820-2020”, în care vor descoperi date valoroase privind istoria Catedralei Patriarhale și evoluția muzicii bisericești în Țările Române, prezentate cu constanță analitică, fiind rodul unei riguroase munci de cercetare științifică.

(Andrei BUTU)

Ciprian Costin Apintiliese (b. 1988) PhD in Theology awarded by the University of Strasbourg, collaborator of „Dumitru Stăniloae” Center for Study and Research in Paris and associate member of the Joint Research Unit 7354 DRES – the University of Strasbourg. Works published: *La structure ontologique-communionnelle de la personne: aux sources théologiques et philosophiques du père Dumitru Stăniloae*, Peeters Publishers & Booksellers, Leuven, 2020, 475 pp. (doctoral thesis awarded the *Prix de la Société des amis des universités de l'Académie de Strasbourg*); *La Sophie divine ou les raisons énergies créées?*, Les éditions du Cerf Paris, 2020, 202 pp. Areas of research: Orthodox anthropology and cosmology, the relationship between the Orthodox theology and 20th-century philosophy, Russian sophiology.

Contact: apintiliese.ciprian@yahoo.com

Alexandru-Atanase Barna (b. 1982), priest, assistant lecturer of the Department of Historical Theology, Biblical Theology and Philology, “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, the University of Bucharest. Areas of expertise and research: patristic literature (mainly mystagogical patristic literature); the relationship between philosophy and theology; history of the Holy Liturgy; history of the early Church; the relationship between the Holy Scripture and patristic literature. Editor of the volume: *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Mistagogia*, introduction, translation, notes by Fr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Bucharest, 2017, 207 pp. Works published: „Considerații cu privire la caracterul profetic al literaturii patristice, martor al raportului unitar al literaturii biblice cu cea patristică”, in: *Studii Teologice*, 13 (2017), 3, pp. 149-172; „Mărturii biblice și patristice despre primele forme de organizare a comunităților și parohiilor creștine”, in *Istoria parohiilor ortodoxe românești*, I, Ed. Basilica, Bucharest, 2018, pp. 16-54; „Semnificațiile teologice ale expresiei jocul lui Dumnezeu din *Ambigua* 71 a Sfântului Maxim Mărturisitorul”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul pe anul 2017*, Bucharest, 2017, pp. 319-335; „Euharistia în context patristic – o reevaluare teologică a surselor din secolul al V-lea”, in: *Studii Teologice*, 14 (2018), 3, pp. 71-136.

Contact: alexandru.barna@unibuc.ro

Andrei Butu (b. 1995), alumnus of the MA programme „Communication and communion in the ecclesial milieu” – “Patriarch Justinian” Faculty

of Orthodox Theology, the University of Bucharest. Editor within „Actualitatea Religioasă [Religion Today]” Department, *Lumina* daily newspaper of the Romanian Patriarchate. Works published: „Rolul și activitatea preoților în Campania militară din 1916-1918 și contribuțiile acestora în vederea făuririi Marii Uniri din 1918”, in: *Glasul Adevărului*, 29 (2018) 235, pp. 22-24.

Contact: butu_andrei2000@yahoo.com.

Isabela Grigoraș (b. 1990), PhD student (the University of Bucharest, University of Fribourg, Switzerland), assistant lecturer (University of Fribourg, Switzerland), affiliated with the Society for Classical Studies in Romania. Areas of research: classical philology, patristics; most relevant academic contributions: “*Breuiarium Artis grammaticae Alcuini*: Edition and Study”, in: *The Journal of Medieval Latin*, 30 (2020), pp. 183-225; „Intelectualizarea discursului teologic și vocația creștină a artelor liberale în lucrarea lui Alcuin de York, *Disputatio de vera philosophia*”, in: Alin Tat (ed.), *Cuvânt și taină. Studii patristice și ecumenice*, Cluj-Napoca, 2017, pp. 163-190; “Time in the works of Saint Dionysius the Areopagite”, in: A. Tat, Claudiu Tuțu (eds), *Saint Dionysius the Areopagite. Sources, context, reception*, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2015, pp. 77-87. Contact: isabela.stoian@gmail.com

Cristinel Ioja (b. 1974), priest, professor of Dogmatic Theology and Apologetics, „Ilarion V. Felea” Faculty of Orthodox Theology, „Aurel Vlaicu” University in Arad, president of the Senate of „Aurel Vlaicu” University, Arad (2012-2016), dean of the Faculty of Orthodox Theology in Arad (since 2016), editor in chief of journals *Teologia* and *Studia Theologica et Historica Aradensia* of the Center for Theological-Historical Studies and Pastoral-Missionary Prognosis. Areas of research: Dogmatic Theology and Apologetics, the contemporary mission of the Church, etc. Works published: *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008; *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților Răsăriteni*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008; *Homo adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008; *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Editura Marineasa, Timișoara, 2010; *O istorie a Dogmaticii în Teologia Ortodoxă Română*, Editura Prouniversitaria, București, 2013; *Dogmatică și Dogmatişti*, Editura Doxologia, Iași, 2017.

Contact: cristi.ioja@yahoo.com

Adrian Nicolae Lemeni (b. 1971), associate professor, director of „Dumitru Stăniloae” Doctoral School - “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, the University of Bucharest. Honorary counsellor to the Patriarch, director of the Center for Dialogue and Research in Theology, Philosophy and Science, the Faculty of Orthodox Theology - University of Bucharest. Honorary member of Politehnica Foundation of the Polytechnic University in Timișoara. Latest published works: *Adevăr și demonstrație. De la incompletitudinea lui Godel la vederea mai presus de orice înțelege a Sfântului Grigorie Palama*, Basilica, Bucharest, 2020; *Dicționar de teologie ortodoxă-știință*, (co-author rev. dr. Răzvan Ionescu), Curtea Veche, Bucharest, 2009 (2016, Doxologia, Iași), “The Ideological System of Consumerism. A Reality Challenging Religious Values”, in: *The Impact of Secularization over Religious and Moral Values in Contemporary Society*, (Nicolae Achimescu ed.), Presa Universitară Clujeană, 2015, pp. 177-187.

Contact: adrian.lemeni@unibuc.ro

Eugen Maftei (b. 1980), deacon, assistant lecturer teaching Patrology and Patristic Literature - “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology in Bucharest, PhD in Theology awarded by the University of Bucharest, PhD in History of Early Christianity and Civilization of Late Antiquity awarded by Paris-Sorbonne University (Paris 4). Areas of research: Greek patristics; Pre- and post-nicean Fathers; the history of early Christianity; history and civilization of Late Antiquity. Affiliated with: *International Association of Patristic Studies* (IAPS). Latest published: *L’incarnation du Verbe: approche ontologique ou économie salvifique? Eléments pour un débat sotériologique chez Athanase d’Alexandrie*, Ed. du Cerf, 2014 (2016); „*Enhypostatos*. O încercare de rezolvare a problemei hristologice de către Leonțiu de Bizanț”, in: *Studii Teologice*, 14 (2018), 1, pp. 79-108; „Istoricul bisericesc și obiectivitatea faptului relatat. Repere ale unei reflecții asupra adevărului istoric”, in: Teodor M. Popescu, *Divin și uman la vechii istorici bisericești*, Ed. Basilica, Bucharest, 2019, pp. 9-60 ; „Sfinții Constantin cel Mare și Atanasie al Alexandriei: aliați sau adversari? Raportul Stat-Biserică reflectat de relațiile dintre cei doi”, in *Biserică și Stat. Perspective teologice și istorice. Studii în memoria Părintelui Profesor Adrian Gabor*, Ed. Muzeul Brăilei „Carol I”/Istros, Brăila, 2019, pp. 69-106.

Contact: eugenmaftei_79@yahoo.com

Traian Nojea (b. 1987), priest, teacher in pre-university education, doctor in Theology of the Faculty of Orthodox Theology „Ilarion V. Felea”, „Aurel Vlaicu” University in Arad. Areas of research: Orthodox canon law, church legislation and administration, history of the universal and local

Church, missiology and ecumenism. Latest published: *Primatul papal în perioada secolelor XII – XV*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, 577 pp.; „Demisia din preotie. Implicații canonice și pastorale”, in: *Legea Românească 2* (2019), pp. 78 - 91; „Primatul papal, încotro? Noi tendințe dogmatice, canonice și pastorale ale teoriei primațiale”, in: *Studia Doctoralia*, Basilica, Bucharest, 2018, pp. 535-551; „Canoanele 13-15 ale Sinodului local I-II Constantinopol (858-861) în lumina tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe”, in: *Ortodoxia* 9 (2017) 2, pp. 192-212.

Contact: traiannojea@gmail.com

Savu Totu (b. 1967), professor at the University of Bucharest, the Faculty of Philosophy, teaching *Greek Philosophy, Philosophy and Religion, Philosophy and Christianity* and *Representations of the Invisible*, as well as the course on *Iconoclast Controversy* (the latter, for the MA program jointly held with the Faculty of History), and the course on *Christian Philosophy in the East and West* at “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology. Research into the relationship between Christianity and philosophy (especially Greek philosophy and the relationship between faith and reason). Works published: *Neființa în platonism. „Căile” lui Parmenides și „ipotezele” lui Platon*, Editura Paideia, 2004; *Filosofia și istoria ei. Elemente pentru o filosofie a istoriei filosofiei*, Editura Universității din București, 2006; *Filosofie și creștinism. Dimensiuni teologice și filosofice*, Editura Universității din București, 2014 (“Ion Petrovici” award of the Romanian Academy); “«Spiritual Exercises» and Christian Asceticism”, *Revue Roumaine de Philosophie*, 60 (2016) 2, pp. 229-238; “Presenting Dumitru Staniloae: A Major Orthodox Theologian’s Engagement with Philosophy within the Theological Experience” in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 73 (2017), 2, pp. 945–950; „Pr. Marian Vild, *Eshatologia paulină*, Ed. Universității din București, 2017, 300 pp.” (review) in: *Studii Teologice*, 13 (2017), 2, pp. 187-191.

Contact: savu.totu@filosofie.unibuc.ro

COLECȚIA

SĂNTA PARINTE LENTILEȘUL FUTUROR

DESPRE CURAJ ȘI PRUDENTĂ

EDITURA CUVÂNTUL VIETII



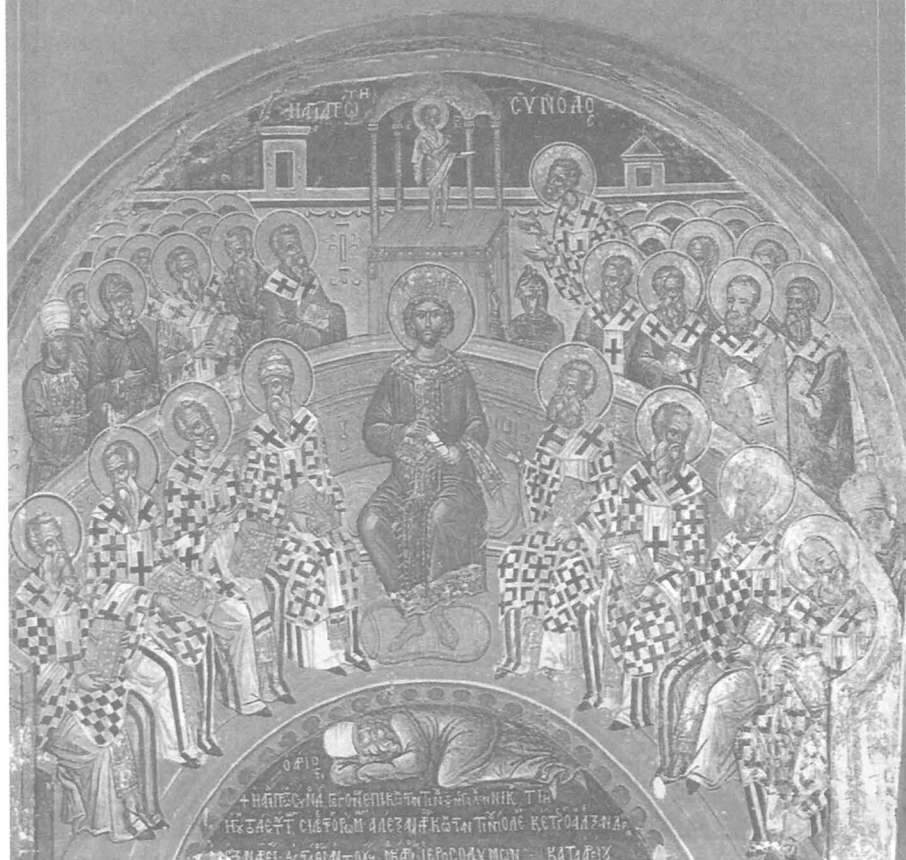
COLECȚIA

SFINTII PĂRINTI

E ÎNȚELESUL TUTUROR

DESPRE DISCERNĂMÂNT

EDITURA CUVÂNTUL VIIEȚII



COLECȚIA

SFINȚII PĂRINȚI

E ÎNȚELESUL TUTUROR

EDITURA CUVÂNTUL VIETII

DESPRE PRIETENIE ȘI ÎNCREDERE



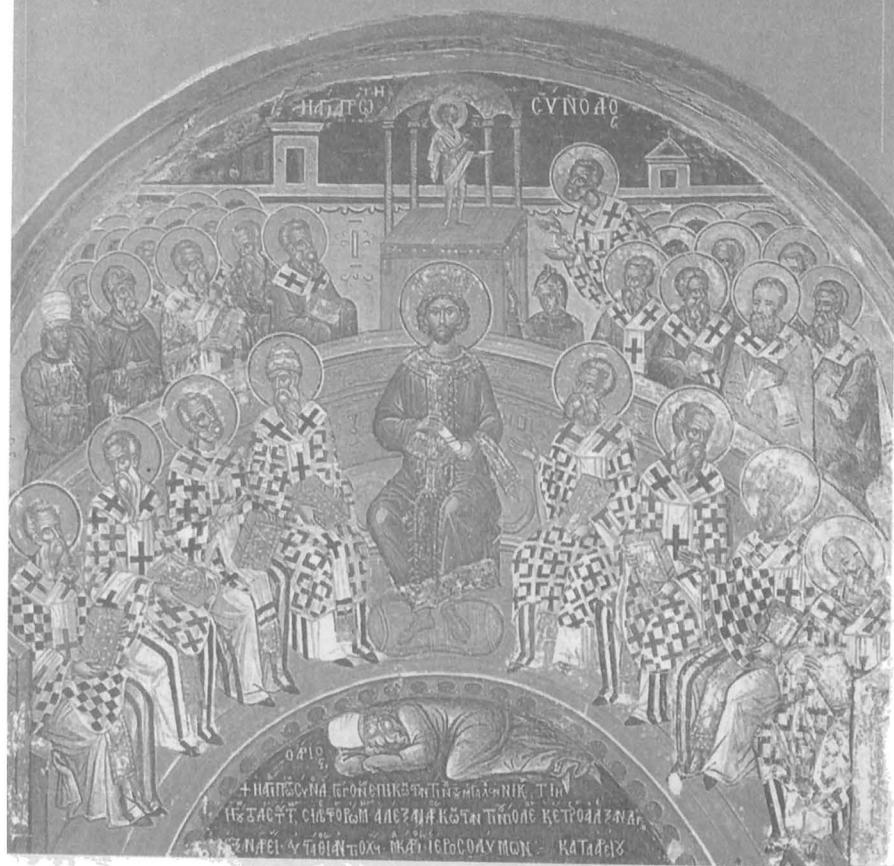
COLECȚIA

SFINTII PĂRINTI

E ÎNȚELESUL TUTUROR

DESPRE LIBERTATE

EDITURA CUVÂNTUL VIETII



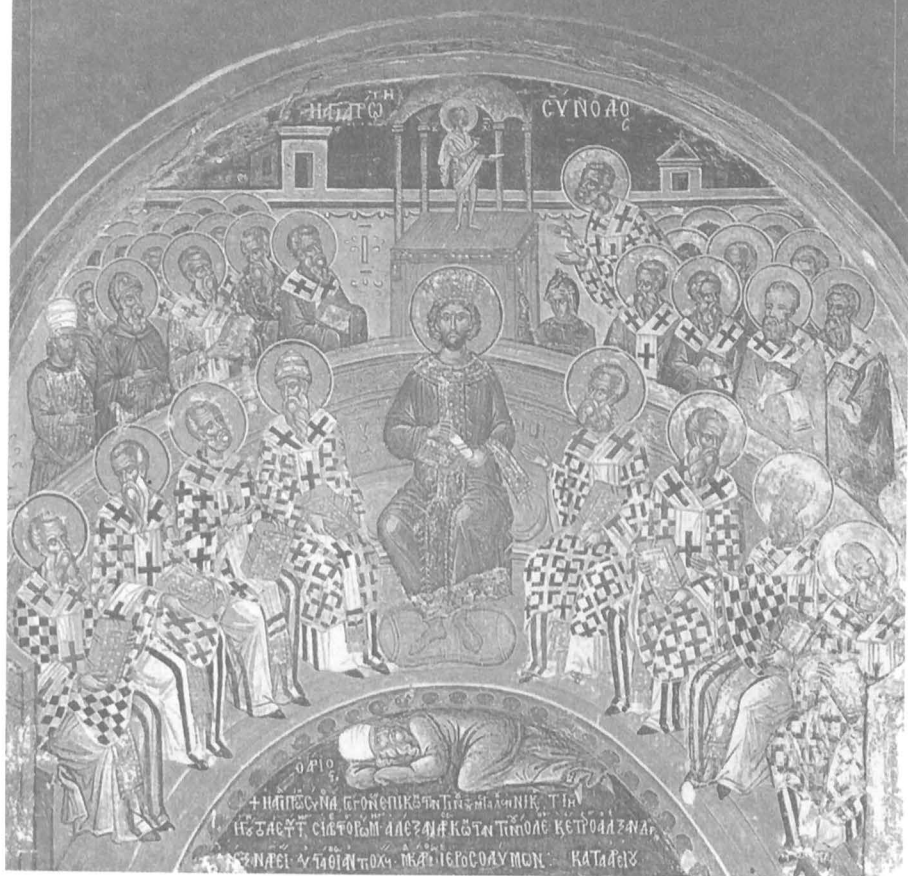
COLECȚIA

SFINTII PĂRINȚI

ȘI ÎNȚELESUL TUTUROR

DESPRE RESPONSABILITATE

EDITURA CUVÂNTUL VIETII



Sfântul Nicolae Cabasila
Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii



Pr. Prof. Dr. Ene Braniște
Explicarea Sfintei Liturghii
după Sfântul Nicolae Cabasila



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ



Teologia mistică poetică

Imnele iubirii dumnezeiești ale Sfântului Simeon
Noul Teolog – 1000 de ani de la compunerea lor

BASILICA

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări asupra formei și conținutului materialelor trimise spre publicare. Întreaga răspundere pentru conținutul materialelor aparține autorilor.

Materialele trimise trebuie să fie însoțite de:

- (a) un rezumat în limba română, împreună cu traducerea lui în limba engleză sau într-o altă limbă de largă circulație internațională;
- (b) minimum cinci cuvinte cheie în limba română (traduse și în limba engleză sau într-o altă limbă de circulație internațională);
- (c) o scurtă prezentare a autorului în limba română.

Tipărit la
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

București, Intrarea Miron Cristea, nr. 6, 040162

Tel.: 021.335.21.29; 0727.320.602

E-mail: secretariat.tipografie@patriarhia.ro,

tipografia@patriarhia.ro

cartibisericesti.ro

CUPRINS:

Studii

Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA

Euharistia în pandemie – Influențele răului și lupta spirituală

Conf. Dr. Adrian LEMENI

Vremea pandemiei convertită într-o viață trăită în duh de pocăință și de smerenie

Diac. Asist. Dr. Eugen MAFTEI

Τὸ Πνεῦμα τοῦ Ἰησοῦ. O cercetare asupra relației Sfântului Duh cu Fiul în opera Sfântului Atanasie cel Mare

Dr. Ciprian Costin APINTILIESEI

Sofia divină și Sufletul lumii în metafizica lui Vladimir Soloviov

Pr. Dr. Traian NOJEA

Eclesiologia ortodoxă în raport cu eclesiologia celorlalte confesiuni creștine. Câteva considerații interconfesionale, în viziunea Pr. Ion Bria

Din Sfinții Părinți

SF. IOAN GURĂ DE AUR

Omilia a III-a la Epistola întâi către Tesaloniceni a Sfântului Ioan Gură de Aur (Introd., trad. și note de Drd. Isabela GRIGORAȘ)

Recenzii