



ICOANA CREDINTEI
Revista
Internatională de
Cercetare Științifică
Interdisciplinară

ICON OF FAITH.
International Journal
of Interdisciplinary
Scientific Research
(Online)

ISSN–L 2393 – 137X

ICOANA CREDINTEI

Nr.2. Anul I. Iunie 2015

ICON OF FAITH

No.2.Year I. June 2015

Cuprins

Cuprins.....	2
Prefață.....	4
* STUDII DE TEOLOGIE DOGMATICĂ	
PR. CONF.DR. Ștefan Florea, Taina Sfântului Botez- început nou al vieții prin unirea cu Hristos.....	5
PR. CS.DR. Bugiulescu Marin, Facerea lumii și a omului. Sinteză de Teologie Dogmatică.....	12
PR. ASIST. DR. Vârlan Florin, Creația ca dar, manifestare ad extram a iubirii intratrinitare.....	24
PR. ASIST. DR. Cosmin Santi, Cunoașterea lui Dumnezeu, premisă fundamentală a iubirii creștine și a adevărului revelat.....	31
DR. Stoian Mihai Sebastian, Sacramentalitatea preoției și lucrarea Duhului Sfânt în Biserică.....	39
Drd. Bugiulescu Constantin Valentin, Natura cosmică a Bisericii.....	45
*STUDII DE ISTORIE, MORALĂ ȘI SPIRITUALITATE	
PR. CONF.DR. Vîlcu Marian, Sfântul Constantin cel Mare- reper în istoria Imperiului Roman și a Bisericii creștine.....	51
PR. CS. DR. Bugiulescu Marin, Sfânta Taină a Spovedaniei. Dimensiunea eclesiologică și morală.....	59
CONF. DR. Claudia Vlaicu, Sensul spiritual al bolii- viziune teologică și psihologică.....	67
ASIST. DR. Traian-Alexandru Miu, Specificitatea spiritualității ortodoxe.....	74
Ieromonah Dr. Aioanei Constantin Repere spirituale în istoria monahismului românesc.....	82
Consiliul editorial IFIJIS.....	91

TABLE OF CONTENTS

TABLE OF CONTENTS	3
Preface	4
*DOGMATIC THEOLOGY STUDIES	
PhD. Ștefan Florea, The Sacrament of Baptism- new beginning of life through union with Christ	5
PhD. Bugiulescu Marin, Creation of the world and man. Synthesis of Dogmatic Theology	12
PhD. Vârlan Florin, The creation as gift- a manifestation on the outside of the intra-trinitarian love	24
PhD. Cosmin Santi, Knowledge of God as fundamental premise of Christian love and truth revealed	31
PhD. Stoian Mihai Sebastian, The sacrament of priesthood and the work of Holy Spirit in Church	39
Phd. candidate, Bugiulescu Constantin Valentin, The cosmic nature of the Church	45
*STUDIES OF HISTORY, MORALITY AND SPIRITUALITY	
PhD. Vîlcu Marian, Saint Constantine the Great, landmark in the history of the Roman Empire and the Christian Church	51
PhD. Bugiulescu Marin, Sacrament of Confession. Ecclesiological and moral dimension	59
PhD. Claudia Vlaicu, The spiritual meaning of illness-theological and psychological perspective	67
PhD. Traian-Alexandru Miu, The specificity of Orthodox spirituality	74
Ieromonah Dr. Aionei Constantin Romanian spiritual landmarks in the history of Romanian monasticism	82
Editorial Board of IFJISR	92

Dragi prieteni,

ICOANA CREDINȚEI, REVISTA INTERNAȚIONALĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ INTERDISCIPLINARĂ (IFIJISR), permite accesul tuturor cititorilor și promovează cercetarea științifică în diverse domenii.

ICOANA CREDINȚEI, REVISTA INTERNAȚIONALĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ INTERDISCIPLINARĂ a fost înființată pentru a publica articole originale de mare calitate, cu specific religios, la care pot participa cercetători, indiferent de domeniul lor de specializare.

ICOANA CREDINȚEI, REVISTA INTERNAȚIONALĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ INTERDISCIPLINARĂ, prin învățătura transmisă urmărește să restaureze unitatea pierdută de postmodernism, și să afirme în același timp valorile credinței și spiritualității.

Acest Jurnal cercetează interconexiunile vitale dintre etică și credință, printr-o abordare interdisciplinară.

Temele diverse abordate de IFIJISR privesc: Viitorul Cercetării Interdisciplinare; Economia politică creștină; Unitatea dintre Religie, Arte și Științe; Implicarea religioasă în lumea postmodernă; Familia; Lumea în secolul XXI; Probleme de Filosofie; Etica și Credință; Societatea civilă și religia în Mileniul III; Spre o cultură a vieții; Știință și Religie: Spre o Societate liberă; Globalizarea și insuficiențele sale; Creștinismul și Democrația; și multe altele.

Revista este deschisă tuturor iar prin rezultatele cercetării științifice contribuie la un proces educațional continuu în societatea contemporană.

Orice aport din partea dumneavoastră va avea un impact imediat asupra calității IFIJISR și va asigura continuitatea revistei noastre!

Vă mulțumim anticipat pentru sprijinul dumneavoastră!

Redactia

Taina Sfântului Botez- început nou al vieții prin unirea cu Hristos (The Sacrament of Baptism- new beginning of life through union with Christ)

PhD. Ștefan Florea

Faculty of Theology and Sciences of Education of the
Valahia University of Târgoviște,
ROMANIA,
E-mail: pr_floreastefan@yahoo.com

ABSTRACT

English Abstract: *This article presents the The Holy Sacrament of Baptism- new beginning of life through union with Christ. The sacraments were instituted by Christ and were part of the Liturgical Tradition of the early Christian Church. Holy Baptism is the first of seven Sacraments in the Orthodox Christian Church. The Lord Jesus who instituted Baptism, said of the Disciples: „Go therefore and make disciples of all nations, baptising them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit...” (Matthew 28,19). Baptism is necessary for salvation (John 3,5), and man is born a new life, new Christian is a child of God. Baptism is the basis of the whole Christian life held in the Church.*

Romanian Abstract: *Acest articol tratează despre Sfânta Taina a Botezului, ca început nou de viață, prin unirea cu Hristos. Tainele au fost instituite de Hristos și au făcut parte din tradiția liturgică a Bisericii Crestine. Sfântul Botez este prima dintre cele șapte Taine ale Bisericii Creștine Ortodoxe. Domnul Iisus a instituit botezul, poruncind ucenicilor Săi: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh...” (Matei 28,19). Botezul este necesar pentru mântuire (Ioan 3,5), prin care omul se naște la o nouă viață creștină, și este fiu al lui Dumnezeu. Botezul este baza întregii vieți creștine desfășurată în Biserică.*

Keywords: Sacrament of Baptism, ecclesial, virtues, christian,

Introducere

Întreaga creație, și în mod special omul, după repercusiunile structurale ale păcatului, este supus trasfigurării și înnoirii date de jertfa și învierea lui Hristos. Acest fapt al schimbării este realizat de Hristos și actualizat de cadrul Bisericii, în Sfintele Taine. Prin Sfintele Taine omul devine o făptură nouă, ce trăiește în unire cu Hristos [1]. Unirea omului cu Dumnezeu prin har în Sfintele Taine, este înfăptuită în vederea îndumnezeirii.

Inițierea în acest urcuș spiritual de unire cu Hristos este realizată în Biserica prin Botez și Mirungere și Euharistie, continuându-se pe parcursul întregii vieți. Această renașterea a omului recapitulează în unirea cu Hristos, modul nașterii celei de la începutul lumii. Părintele Dumitru Stăniloae[2] arată că întocmai creației dintâi când Duhul Sfânt care se purtă pe deasupra apelor (Facere 1,2) și Logosul divin face să se nască viața nouă prin unirea Duhului Sfânt cu apa de la Botez. În apa Botezului se afla materia lumii în chipul ei transfigurat, metamorfozat precum și raționalitatea lumii pe care ipostatic o aduna în Sine Însuși Hristos Cuvântul Întrupat. Această iconomie cu Duhul Sfânt ca și în prima zi a creației face ca Botezul să devină un mijloc de naștere al unei realități în care stăpânește de această dată Hristos biruitoarea morții[3]. În Botez, prin asumarea morții omului vechi și prin îmbrăcarea omului nou are loc procesul de restaurare a

firii umane pe care haric Hristos îl actulează personal în fiecare nou membru al Bisericii. Referindu-se la efectele Tainei Sfântului Botez, Fericitul Augustin arată că fiecare dintre noi trebuie să moară păcatului, precum Hristos Însuși a murit păcatului, și să renască la viață din cristelniță, precum El a înviat din mormânt. „Botezul este dat ca să murim și să renaștem (Baptismus datur, ut moriamur, et reviviscamus)”[4]. Botezul ne face mădulare ale trupului tainic al lui Hristos- Biserica, încadrându-ne haric ca membre în marea comunitate a poporului lui Dumnezeu: „Căci după cum trupul unul este și are mădulare multe și toate mădularele unui trup, deși sunt multe, sunt un trup, așa și Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți” (I Cor. 11, 12-13).

1. De la rigoarea grupărilor religioase contemporane Mântuitorului la viața nouă creștină

Iisus Hristos, așa cum este prevestit de Sfântul Ioan Botezătorul, este, *Trimisul lui Dumnezeu, Învățătorul și Mântuitorul* (Matei 23,8). Hristos în activitatea Sa pământească a ales apostoli, sau ucenici dintre oamenii simplii, a căror aspirație era dobândirea împărăției lui Dumnezeu și nu a lumii. Tocmai de aceea Mântuitorul nu a ales ucenici din rândul cărturarilor timpului „a sinedriștilor din Ierusalim, pentru că toți aceștia erau corupți și perversi în mentalitatea lor, de aceea ucenicii și i-a ales din rândul galileenilor, care trăind departe de centrul iudaismului, erau capabili a fi crescuți pentru idei noi și curate.”[5]

Grupările religioase din vremea Mântuitorului sunt caracterizate printr-un rigorism și o severitate extremă. În comunitățile evreiești, cele mai cunoscute fiind grupurile de esenieni și terapeuți. Perioada Noului Testament este contemporană cu ocupația romană (63 î. Hr - 135 d. Hr) a Palestinei. Pompei a devenit primul împărat roman care i-a supus pe iudei și a pus piciorul în templul lor în baza dreptului de cuceritor[6]. În toată perioada dominației romane poporul iudeu, ca și în Vechiul Testamenteste putem spune, este obsedat de dorința eliberării, în interiorul comunității existând dorința de salvare dar și de unitate. Izvorul principal pentru istoria acestei perioade și a instituțiilor ei sociale, politice și religioase îl constituie opera autorului evreu Iosif Flaviu[7]. Iudaismul pe care ni-l descrie Iosif Flaviu cuprindea trei „partide” principale: *farisei, saducheii, esenienii*, pe care el le numește (haireseis)[8], „partide religioase”, sau secte. Iosif Flavius face o prezentare a iudaismului dându-i o tentă filosofică, încercând să radiografieze modul de viață al fariseilor, saducheilor și esenienilor. În prezentarea sa Iosif Flavius compară pe *esenieni* cu *pitagoreicii*[9], pe *farisei* cu *stoicii*. Primii au toate bunurile în comun și duc o viață simplă, dedicată celibatului[10]; ceilalți refuză luxul[11], fiind consacrați cunoșterii amănunțite a Legii lui Moise și a interpretării tradițiilor, a legilor nescrise ale Torei[12].

Procurările ascetice ale grupărilor întâlnite în Noul Testament păstrează tradițiile iudaice împământenite din perioada marilor profeți. Astfel întâlnim oameni „care alegeau celibatul din motive religioase, în special esenienii. Și nazireii practicau abstenența, dar numai pentru o perioadă de timp”[13]. Fie că vorbim de: *fariseii* care erau fie preoți sau laici, interpreți consacrați ai legii, riguroși față de prescripțiile mozaice, dar lipsiți de fapte, sau de *Saduchei*, aristocrați care urmau legea biblică însă nu „tradițiile” fariseice, sau de *Esenienii*, cei care constituiau un partid de preoți și laici, toți au practicat un fals ascetism, considerându-se cei aleși și consacrați, sigurii îndreptățiții să cunoască tainele divine. Rigiditatea credinței acestor partide religioase a generat repulsia față de activitatea Mântuitorului.

Unii cercetători au încercat să facă o corelație între viața pusnică a Sfântului Ioan Botezătorul, sau a Mântuitorului, sau a primilor creștini vorbind despre o legătură cu esenienii. Esenienii, sunt menționați aproximativ din anul 150 î.d.Hs., ca fiind o societate de asceți ce trăiau în jurul Marii Moarte, retrași din lume, încercând să se desprindă de păcate și de rău.

Însăși etimologia cuvântului, indică faptul că esenienii sunt urmașii Hasidiților (Hasîdîm) sau Evlavioșilor, din textele ebraice, aramaicul hasayya', hasîn, „pioșii”, și în latină essenii[14].

O viață mai austeră față de eseieni duceau terapeuții, organizați în pustiu în Egipt, în preajma Lacului Mereotis, pe la începutul ultimului secol î.d.Hs. Ascetismul terapeuților era dur, retragerea din lume era totală, având ca scop realizarea extazului și a celei mai înalte viziuni a lui Dumnezeu. Potrivit lui Filo din Alexandria și lui Iosif Alexandrinul trăiau în case foarte simple, doar pentru a fi feriți de arșița zilei și frigul nopții și se rugau de două ori pe zi, dimineața pentru o zi de fericire adevărată.

Asceza pe care o realizează Mântuitorul este supremă pentru că El este însuși finalitatea ei. Înainte de marile momente ale Răscumpărării, Hristos trece printr-o pregătire ascetică: post și rugăciune, în pustiu sau în grădina Ghețimani, tocmai pentru a arăta care este calea ce duce la desăvârșire, care ne întărește pentru a ne elibera de patimi.

2.Referințe baptismale testamentare: Activitatea Sfântului Ioan Botezătorul și a Mântuitorului Iisus Hristos

Cuvântul grec folosit în Noul Testament pentru botez este (βαπτίζειν), care exprimă atât acțiunea de a cufunda cât și a scufunda. În Septuaginta, traducerea greacă a Vechiului Testament, termenul baptizein (βαπτίζειν) apare doar de 4 ori. O singură dată IV Regi 5,14 se referă la scufundarea unui om în apă pentru o curățire rituală. Iosif Flaviu întrebuițează termenul baptismós (βαπτισμός) - Botez - în cadrul relatării sale despre Ioan Botezătorul.

Cel mai semnificativ botez, menționat în Noul Testament, este cel săvârșit de Sfântul Ioan, care a primit din acest motiv și titlul de *Botezătorul*. Botezul efectuat de Ioan avea loc în apa Iordanului și presupunea o mărturisire a păcatelor și o pocăință interioară (Matei, 3,16; Mrcu 1,4; Luca 3,3). Sfântul Ioan, Înainte-mergătorul și Botezătorul Domnului a primit de la însuși Domnul Hristos mărturia că el era cel mai mare dintre toți oamenii născuți din femeie și cel dintâi între Proroci. Pe când încă se afla în pântecele maicii sale, Elisabeta, el a tresărit de bucurie în preajma lui Mesia pe care îl purta Prea Sfântă Maică Domnului(Luca 1,39-54). La maturitate potrivit tradiției creștine, el, s-a retras în pustiu, trăind ascetic, în post, acoperit cu o haină din păr de cămilă și încins cu o curea de piele (aceasta semnificând stăpânirea tuturor pornirilor trupești). Regăsind, starea de armonie a firii noastre create pentru a se dedica numai lui Dumnezeu, Ioan Botezătorul se hrănea cu lăcuste și miere sălbatică, și își ținea în contemplare mintea netulburată de grijile acestei lumi. În anul 15 al domniei cezarului Tiberiu (anul 29), Ioan, când a auzit Cuvântul lui Dumnezeu în pustie, vine Iordanului, pentru a predica pocăința pentru poporul ce îl căuta. El îi boteza în apele Iordanului în semn de curățire de păcatele lor, și pentru a-i pregăti să îl primească pe Mântuitorul și îi îndruma la pocăință, decât să se laude că sunt fiii lui Avraam. Reluând cuvintele prorocului Isaia, spunea: „Un glas strigă: În pustiu gătiți calea Domnului, drepte faceți în loc neumblat cărările Dumnezeului nostru. Toată valea să se umple și tot muntele și dealul să se plece; și să fie cele strâmbe, drepte și cele colțuroase, căi netede. Și se va arăta slavă Domnului și tot trupul o va vedea căci gura Domnului a grăit”(Isaia 40, 3-5).

În jurul Sfântului Ioan Botezătorul s-au adunat mulți oameni doritori de pocăință, dintre ei unii devenind ucenicii lui, pe care se presupune că îi învăța să adopte un mod de viață asemănător cu al său. Însuși Înaintemergătorul arată că botezul său este o prefigurare a botezului creștin dar și o pregătire a primirii lui Hristos, de aceea el zice: „Eu botez cu apă, dar după mine vine cel ce botează cu Duh Sfânt și cu foc, căruia eu nu sunt vrednic să-i dezleg încălțămintele” (Luca 3,16; Matei 3,11; Marcu 1,8).

Iisus Hristos, este botezat de Ioan în apele Iordanului, pentru a împlii „toată dreptatea” (Matei 3,15), primind ca om pe Duhul Sfânt, ce se pogoară în chip de porumbel asupra lui

(Marcu 1,10), fiind descoperit lumii de către Dumnezeu Tatăl ca „Fiul lui Dumnezeu cel iubit în care a binevoit”, mântuirea și sfințirea oamenilor (Marcu 1,11). Dar precizăm în mod clar că botezul creștin nu este cel săvârșit de Ioan Botezătorul, ci este cel întemeiat de Iisus Hristos. În acest sens însuși Înaintemergătorul a declarat: „Eu botez cu apă, dar după mine vine cel ce botează cu Duh Sfânt și cu foc...” (Luca 3,16; Matei 3,11; Marcu 1,8). Botezul lui Ioan nu ierta păcatele, ci numai îi pregătea pe oameni pentru pocăință. Din Faptele Apostolilor vedem că Sfântul Pavel a săvârșit botezul lui Iisus acelora care din ignoranță au primit numai botezul lui Ioan: „Și a fost când era Apolo în Corint, trecând Pavel prin părțile cele mai de sus, a venit în Efes și, aflând pe unii ucenici, a zis către ei: Ați primit Duhul Sfânt după ce ați crezut? Iar ei au zis: încă nici n-am auzit dacă este Duh Sfânt. Și a zis către ei: Dar cu ce botez v-ați botezat? Iar ei au zis: Cu botezul lui Ioan. Atunci Pavel a zis: Ioan a botezat cu botezul pocăinței, zicând să creadă în cel ce vine după el, adică în Iisus. Și auzind, s-au botezat în numele Domnului Iisus” (Fapte 19,1-5).

Botezul lui Ioan era asemănător spălărilor legale și ritualice ale evreilor, dar Botezul lui Iisus este al răscumpărării, al renașterii la viața harului, și al eliberării de păcat și moarte. Prin Patimă și învierea Sa, Hristos a împărțasi întregii umanități asumate în El ca trup, viața ce veșnică. Prin urmare, este o deosebire esențială între botezul lui Ioan și botezul creștin, făcut în numele Sfintei Treimi, ca actualizare harică a roadelor mântuitoare ale jertfei hristice.

În concordanță cu Sfânta Scriptură, precizăm că Iisus Hristos a fost botezat de către Ioan nu pentru ca avea nevoie de pocăință, ci pentru a „împlini toată dreptatea” (Matei 3,15), adică pentru a asuma total condiția umană, până la suferință și moarte. În actul botezului la Iordan, „Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos se înfățișează oamenilor ca trimisul lui Dumnezeu prin excelență, Acela despre care au scris profeții, cu referire strictă la vestirea și scopul misiunii profeților” (Isaia 61,1).[15] În același timp, prin botezul Său, care preinchipuie moartea și învierea Sa (Luca. 12, 50), Mântuitorul anticipează transformarea întregului univers, al cărui simbol este apa. „El S-a născut și a fost botezat ca să curățească apa prin patima Sa”, spune Sfântul Ignatie. „În El și numai în El suntem eliberați de orice alienare și rătăcire, de robia față de puterea păcatului și a morții.”[16]

Taina Sfântului Botez este direct legată de manifestarea Bisericii în lume. Biserica a fost întemeiată în mod concret, istoric, în momentul când Sfântul Duh s-a revărsat peste Sfinții Apostoli care „erau toți Apostolii împreună la un loc”(Fapte 2,1) și când, ca urmare a credinței în Hristos, s-au botezat ca la trei mii de oameni (Fapte II, 14-41). „Iar Petru a zis către ei: Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt. Căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeu nostru” (Fapte. 2, 38-39). În această zi de naștere a Bisericii, lucrarea Sfântului Duh, ca element de unitate, se face văzută și simțită prin puterea glosolaliei, ca exercitare a preoției lui Hristos în mod concret (Fapte 2,4). În următoarele pasaje, botezul cu Duhul Sfânt era urmat de fiecare dată de momentul pocăinței. De asemenea Scriptura amintește pe diaconul Filip care întâlnește pe drumul ce ducea de la Ierusalim la Gaza un prozelit famen mare dregător al reginei Candachia a Etiopiei, care se convertește și e botezat. Astfel el s-a întors creștin în Etiopia, binevestind pe Hristos în țara care se afla dincolo de granița cea mai sudică a Imperiului roman. Diaconul Filip a plecat apoi la Cezareea Palestinei (Fapte 26-40). Propoveduirea creștină a avut succes și printre iudeii și prozelii din Cezareea Palestinei, capitală politică a țării, ridicată de regele Irod cel Mare (39 î. Hr. - 4.d.Hr.), unde se afla reședința procuratorului și a garnizoanei romane. Un ofițer roman, Corneliu, centurion în cohorta Italică, era prozelit „cucernic și temător de Dumnezeu cu toată casa lui” (Fapte 10,2), care făcea

rugăciuni și săvârșea multe fapte bune. Prin botezul sutașului roman Corneliu și al familiei sale, se câștigă un principiu foarte important: primirea neamurilor în Biserică.

Propovăduirea Evangheliei lui Hristos la toate neamurile și botezarea lor în numele Sfintei Treimi a devenit o vocație eclezială Apostolică, absolut necesară creșterii Trupului Hristic- Biserica, așa cum o arată primele secole creștine. De aceea Botezul a devenit actul de credință și de cult prin care sporește comunitatea bisericească.

3. Sfânta Taină a Botezului, semnificații existențiale teologice

Sfântul Botez este Taina prin care omul primește iertarea de păcatul strămoșesc dar și personal, fiind renăscut la o viață nouă, devenind membru al Bisericii. Botezul este începutul vieții spirituale a creștinului. El este numit: baia nașterii celei de a doua, ușa de intrare în creștinism și în Biserică, fiind în același timp și prima condiția necesară pentru primirea celorlalte Sfinte Taine. Prin *Taina Botezului* crește Trupul tainic al Domnului, se extinde taina întrupării Cuvântului. Prin Botez Biserică primește membri noi. Acești membri sunt credincioși care poartă în ființa lor imprimată lucrarea sacramentală a Botezului.

Sfânta Taină a Botezului a fost instituită de Mântuitorul Iisus Hristos după momentul Învierii. Evanghelia Sfântului Matei cuprinde porunca de a propovădui credința creștină în toată lumea, care reprezintă de fapt momentul întemeierii Tainei Sfântului Botez. Încununarea acestei activități fiind botezul în numele Sfintei Treimi: „Și apropiindu-Se Iisus, le-a vorbit lor, zicând: Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin” (Matei 28,18-20).

Taina botezului instituită de Mântuitorul, a fost prefigurată încă din Vechiul Testament prin: circumciziunea fiilor lui Israel, ca semn al legământului lor cu Dumnezeu (Deut, 30,6; Col., 2, 11; Rom., 2, 28-29); de botezul lui Ioan (Ioan1,33) ca ritual pregător pentru primirea lui Mesia de către evrei și adevărea lui față de lume (Matei, 3, 11).

Taina Botezului stă la începutul vieții duhovnicești, fiind „naștere din apă și din Duh” sau nașterea cea duhovnicească, ca înnoire a întregii ființe umane, partea văzută - trupul și partea nevăzută - sufletul. „Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui”(Rom 6, 3-5). Teologia patristică consemnează că botezul, rezidește întreaga ființă a omului cu puterea Duhului Sfânt. Sfântul Vasile cel Mare zice: „Cel botezat este reînnoit fără a fi topit din nou, este recreat fără a fi sfârșit, este tămăduit fără a fi încercat prin durere, este renăscut fără mamă și cel ce era stricat și întinat de plăcerile vicleniei este plin de sevă, a întinerit și a revenit la adevărata floare a tinereții”[17]. Un mare teolog ține să precizeze faptul că atunci „Când ieșim din apa Botezului noi avem în suflet pe însuși Mântuitorul nostru și încă nu numai în suflet, ci și pe frunte, în ochi ba și în mădule și în cel mai ascuns ungher al ființei noastre. Și îi avem plin de mărire, curat de orice păcat și lipsit de orice slăbiciune, așa cum a înviat și cum S-a arătat Apostolilor, precum era când S-a înălțat la cer și, în sfârșit cum va fi când va veni iarăși ca să ne ceară comoara pe care ne-a încredințat-o”[18]. Ceea ce omul primește la Botez este darul lui Dumnezeu fără să aibă vreun merit „căci după cum ne-a zidit fără voia noastră, tot așa ne învie fără să ceară ajutorul nostru”[19]. La botez preotul este doar iconomul prin care Hristos lucrează. Această lucrare înnoitoare a harului divin izvorăște din sânul Sfintei Treimi, cu puterea căreia este săvârșit botezul: „În numele Tău Doamne, Dumnezeul adevărului și al Unuia Născut Fiului Tău și al

Duhului Tău cel Sfânt, pun mâna mea pe robul Tău acesta (N) care s-a învrednicit a scăpa către numele Tău cel Sfânt și a se păzi sub acoperământul aripilor Tale”[20]. Astfel botezul este lucrare treimică, în cadrul iconomiei eclesiale, așa cum se vede din cuprinsul formulei rituale din momentul întreprinderii aprofundării în apă sfințită: „Se botează robul lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui Amin, și al Fiului Amin, și al Duhului Sfânt Amin”.

Datorită credinței, neofitul aderă la realitatea mântuitoare intrând prin Botez într-o nouă stare a sfințeniei. Un botez săvârșit cu respectarea conoanelor, dogmelor și cultului Bisericii Ortodoxe are efecte multiple: „curățește omul de păcatele personale, apoi îl eliberează de lanțurile pe care le-a pus neamului omenesc păcatul protopărinților, dar mai mult îl ipostaziază pe om în Hristos, moment care devine cauza tuturor celorlalte bunuri mântuitoare primite în cadrul eclesial. Importanța Botezului reprezintă pentru om un eveniment ontologic deoarece îi remodelează și îi reântregește cu adevărat existența creată”[21]. Sfântul Ioan Gură de Aur enumera nu mai puțin de 10 aspecte ale lucrării harului asupra omului în acru Botezului: „Cei ce până ieri erau robiți, acum sunt liberi și cetățeni ai Bisericii, cei ce erau mai înainte întru rușinea păcatelor acum sunt întru îndrăzneală și dreptate. Și nu numai liberi, ci și sfinți, nu numai sfinți, ci și drepiți, nu numai drepiți, ci și fii, nu numai fii, ci și moștenitori, nu numai moștenitori, ci și frați ai lui Hristos, nu numai frați ai lui Hristos, ci și împreună moștenitori, nu numai împreună moștenitori, ci și mădulare ale lui Hristos, nu numai mădulare ale lui Hristos, ci și biserică, nu numai biserică, ci și mădulare ale Duhului... Mulți cred că singurul dar este iertarea păcatelor, noi însă am numărat zece vrednicii, de aceea botezăm pe copii, deși nu au păcătuit: ca să li se adauge sfințenia, dreptatea, înfierea, moștenirea, înfrățirea, să fie mădular al lui Hristos, sălaş al Duhului”[22]. Așadar Taina Sfântului Botez este momentul intrării și trăirii adevăratei vieți, cea creștină, mereu ancorată în procesul desăvârșirii, prin credință și iubire.

Concluzii

Sfântul Botez este Taina prin care omul primește iertare de păcatul strămoșesc, și personal, fiind renăscut haric spre o viață nouă și devenind membru al Bisericii. Botezul este începutul vieții spirituale a creștinului.

Ca încorporare în Hristos, botezul este, după învățătura Bisericii noastre Ortodoxe, începutul relației și comuniunii personale cu Hristos, care crește prin celelalte Taine, Mirungerea și Euharistia. Botezul apare nu numai ca un dat, sau rezultat, ci și ca o misiune spre viața harică a Duhului Sfânt, pogorât continuu de Hristos, Capul Bisericii, asupra membrilor Trupului Său, cu scopul mântuirii și sfințirii lor.

Referințe bibliografice

- [1]. Profesor. Dr. Nicolae Mladin,, *Prelegeri de mistica Ortodoxa*, Ed. Veritas, Târgu Mures, 1996, p.100
- [2].¹Pr. Prof. D. Staniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, EIB, Bucuresti, 1997, vol. III, p.27
- [3]. *Ibidem* 27
- [4]. S. Aurelii Augustinii, *Opera Omnia*, vol. I, *Enchiridion sive De fide, spe et charitate*, Ediție bilingvă, text latin-român, traducere, note introductive, note și comentarii de Vasile Sav, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pagina 70, respectiv 71
- [5]. Dr. V. Gheorghiu, *Comentariu la Evanghelia după Matei*, Vol. I, Cernăuți 1925 p. 184
- [6]. A se vedea mai pe larg, Tacitus, *Istorie* 5, 9, Edit. I.B.M. al BOR., București, 1956
- [7]. Cf. Pr. Prof. D. Abrudan, „Iosif Flaviu - Istoric al epocii intertestamentare. Importanța sa pentru cunoașterea contextului în care a apărut creștinismul”, în rev. „Mitropolia Ardealului”, nr. 3 (1987), 8 - 20; în română, opera lui Josephus Flavius este tradusă

- pentru prima dată de către Gheneliwolf și Ion Acsan și publicată la Edit. Hasefer, București 2001 – 2002
- [8]. Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, XVIII, I, 2 – 5, vol. II, Ed. Hasefer, București, 2004, pp. 438-440; Idem, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, II, VIII, Ed. Hasefer, 2002, pp. 159-164
- [9]. Idem, *Antichitățile iudaice*, XV, X, 4: „Aceștia (esenienii) fac parte din categoria celor care își duc viața după reguli adoptate de pythagoreici la greci .
- [10]. *Antichitățile iudaice*, XVIII, I, 5.
- [11]. *Ibidem*, XVIII, I, 3.
- [12]. Stelian Tofană, *Introducere în studiul Noului Testament*, vol 1, ed. a II a., Edit. Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 296
- [13]. Prof. Dr. Constantin Mihoc, *Taina căsătoriei și familia creștină*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002, p. 18
- [14]. A se vedea mai amănunțit: Pr. V. Godeanu, *Importanța marilor descoperiri biblice de la Marea Moartă*, în rev. „Ort.” An VI, 1956, pp. 628-671; I. Moscovici, *Descoperirile arheologice făcute în 1958, în apropiere de Qumran*, în rev. „S.T.” nr. 9-10, 1959, pp. 607-618; E. Popescu, *Descoperirile de la Marea Moartă și din deșertul iudaic*, în „Studii și cercetări de istorie veche.” An. IX, 1958, pp. 482-490; Atanasie Negoită, *Manuscrisele de la Marea Moartă în studiile mai noi*, în rev. M. A., an IV, 1960, pp. 333-334.
- [15]. Pr.Prof.Dr. Ioan Ică jr, Germano Marani, *Gândirea Socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p.20
- [16]. Pr.Prof.Dr.Constantin Berea, *Hristos în centrul misiunii Bisericii în Dialog Teologic nr.4/1999*, Ed. Presa Bună, Iași, 1999, p.92
- [17]. Sfântul Vasile cel Mare, apud Pr.Prof. Ioan Mircea, *Taina Botezului*, Ortodoxia, nr.3-4, 1979,p.757
- [18]. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, studiu introductiv și traducere Pr.Prof .Teodor Bodogae, București, 2001, p.45
- [19]. *Ibidem*, p.68
- [20]. Molitvelnic, 1MB al BOR,București,2002,p.17
- [21]. Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit*, Deisis, Studiu introductiv și trad, de Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 1994, p.89
- [22]. Sf. Ioan Gura de Aur, *Cateheze baptismale*, Oastea Domnului, Traducere și note Pr. Marcel Hancheș, Sibiu, 2003, p.59

Facerea lumii și a omului. Sintează de Teologie Dogmatică (Creation of the world and man. Synthesis of Dogmatic Theology)

PhD. Bugiulescu Marin

Scientific Researcher, Faculty of Theology and Sciences of Education of the
Valahia University of Târgoviște,
ROMANIA,

E-mail: m_bugiulescu@yahoo.com.

ABSTRACT

English Abstract: *This article presents the creation of the world and of man, and especially the relation between God and His creation. In the act of creation, God Shows His love for man. The man is the companion of God and the continuer of creation. This article presents the creation of man and alienation from God by sin and has the following themes: The image of God and man's relationship with God, Man's likeness to God. Man was created as being different from the angels and animals, Man's fall into sin and the consequences of sin. We can see the following aspects of the sin: origin, universality and consequences of original sin: alteration of the image of God, which means the darkening of the mind, weakening the will and hardening of feeling. The state of man as the slave of sin and of passions has a sole consequence: death.*

Romanian Abstract: *Acest articol prezintă crearea lumii și a omului, și mai ales relația dintre Dumnezeu și creație. În actul creației, Dumnezeu descoperă iubirea Lui față de om. Omul este partener al lui Dumnezeu și continuator al creației. Acest articol prezintă în continuare, crearea omului dar și înstrăinare de Dumnezeu prin căderea în păcat, tratând următoarele teme: Chipul lui Dumnezeu și relația omului cu Dumnezeu, Omul a fost creat ca fiind diferit de îngeri și animale, căderea omului în păcat consecințele păcatului. De asemenea următoarele aspecte ale păcatului: origine, universalitatea și consecințele păcatului strămoșesc: alterarea chipul lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă întunecarea minții, slăbirea voinței și împitirea sentimentelor, starea omului de rob al păcatului și patimilor are drept consecință: moartea.*

Keywords: creation, hardness, passions, likeness, image of God

Introducere

Sfânta Scriptură, de la primele versete ale cărții Facerii, revelează faptul că Dumnezeu e Creatorul lumii, atât celei văzute cât și celei nevăzute. „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (Facere 1,1). Prin crearea lumii apare manifestată în istorie iubirea infinită a Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt care seactualizează în mod concret în afara Sfintei Treimi (ad extra) prin actul de voință și iubire creatoare a Tatălui ceresc.

Lumea a fost gândită de Dumnezeu din veci. Sfatul cel veșnic al lui Dumnezeu, cuprinde în sine crearea lumii și a omului, însă nu dintr-o necesitate, ci numai din iubire pentru că: „la Domnul voința e în același timp și putere, așa că oricâte fapte au fost concepute de El a fi aduse la viață, toate au fost chemate la existență, așa cum au fost gândite; De aceea toate câte sunt în Dumnezeu sunt cugetate în același timp, stând la temelia creării tuturor fapturilor, atât Voința cât și înțelepciunea și puterea Domnului...”[1]. Din primul moment al actului creator al Lui Dumnezeu lumea este o dovadă a iubirii Lui revărsate în afara Ființei Sale Treimice.

1. Crearea lumii din nimic

Crearea lumii din nimic e rezultatul unui Creator Atotputernic, care nu e dependent de o materie pe care s-o prelucreze. Dintre argumentele scripturistice ce susțin facerea lumii din nimic amintim:

- Macabei 7,88: „Uită-te copile la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt intranșabile, să cunoști ca din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu”
- Evrei 11,3: „Prin credința, înțelegem că s-au întemeiat veacurile, prin cuvântul lui Dumnezeu și toate cele ce se văd s-au făcut din nimic”.

Prin urmare conform revelației divine, lumea nu e o emanație din Ființa divină și nici nu e modelată dintr-o materie preexistentă, așa cum susținea Platon.

În concepția panteistă Dumnezeu se confundă cu lumea, divinitatea fiind, prin urmare, concepută în termeni impersonali. Dacă Dumnezeu nu e o existență personală, atunci nici omul creat nu are același statut de ființă personală, ci poate fi „ceva” care în urma unui șir de reîncarnări, va atinge nirvana - contopirea în Marele Tot, ca în concepțiile religioase asiatice. Acest fapt se opune pe de o parte oricărui efort omenesc de a se ridica la Dumnezeu (de vreme ce nevoit să voit omul se reîncarnează, pentru că în cele din urmă să atingă nirvana) iar pe de alta exclude libertate lui de vreme ce e predestinat la contopire cu universul.

De asemenea teoria preexistenței materiei care limitează atotputernicia lui Dumnezeu, este combătută de revelația divină. Dacă Dumnezeu ar fi avut nevoie de o materie din care să creeze, El nu este atotputernic și liber ci slab și limitat.

Acceptarea teoriilor materialist-dualiste în care primează existența a două principii (Dumnezeu și materia) e contradictorie și inadmisibilă, pentru că s-ar ajunge la o limitare reciprocă a celor două realități cu următoarele consecințe:

- Dumnezeu nu mai e infinit (supraspațial, supratemporal) și în consecință undeva s-ar sfârși Dumnezeu și ar începe materia
- materia ar fi absorbită de Dumnezeu sau ar emana din El (și atunci ne punem întrebarea de ce nu e lumea perfectă?)
- Dumnezeu ar fi circumscris de materie (adică materia l-ar limita și înghiți pe Dumnezeu, și, în consecință, Dumnezeu ar fi materie)

DAR pe baza gândirii logice cu argumente scripturistice Dumnezeu este :

- Ființă pură absolută - nu se confundă cu materia, care prin energiile harice necreate este transcendent și immanent
- Atotputernic - creează din nimic
- Supraspațial - nu poate așeza un infinit lângă Sine, căci l-ar limita
- Supratemporal - nu pot exista două realități din veșnicie, căci s-ar limita reciproc
- Liber- nesupus nici unei constrângeri sau necesități .

Biserica Ortodoxă afirmă atât transcendența lui Dumnezeu, cât și imanenta Să, argumentând că:

* Dumnezeu e transcendent după Ființa Să, așa încât nu se poate ajunge la a confunda pe Dumnezeu cu creația ca în panteism;

* Dumnezeu e immanent, coborându-Se în creație prin energiile Sale divine necreate, susținându-o din interior și conducându-o în calitate de Proniator spre scopul pentru care a fost adusă la existență: starea veșnică- împărăția cerească.

2. Raționalitatea creației

Potrivit credinței noastre, lumea și omul se află în starea de mișcare, de transfigurare pentru că tind spre o țintă desăvârșită pe care nu o au în ei. Faptul că se mișcă înseamnă că încă nu au ajuns la desăvârșire. Sfântul Atanasie cel Mare în „Cuvânt către elini”[2] scoate în evidență că datorită puterii de a se mișca, creația poate înainta spre țelul ei final: desăvârșirea. Tot calitatea de a se putea mișca a făcut posibilă căderea în păcat. E esențială înțelegerea faptului că la origine lumea nu e imuabilă și statică, ci dinamică și vie.

În Apus, Origen, influențat de sistemele dualiste (materia și Dumnezeu), și de filosofia lui Platon (preexistența materiei), comite eroarea de a gândi o lume imuabilă și statică la origine (o lume eternă a intelctelor), ce a trecut spre existența diversificată și materială ca o consecință a păcatului. Schema lui Origen ar fi următoarea:

➤ STAREA de MIȘCARE , MIȘCAREA , CREAȚIA .

Aducerea la existență a lumii văzute nu e pentru Origen un „început” propriu-zis, ci doar manifestarea în timp a unei existențe eterne și statice.

Sfântul Maxim Mărturisitorul inversează triada origenistă făcând-o să arate astfel: CREAȚIE, MIȘCARE, STARE de STABILITATE. El afirmă următoarele: „Începutul a toată mișcarea naturală e crearea ființelor puse în mișcare, iar începutul facerii ființelor care se mișcă e Dumnezeu în calitatea Lui de Creator. Starea de stabilitate e scopul mișcării naturale a ființelor create. Dumnezeu e începutul și sfârșitul a toată facerea și a toată mișcarea ființelor: de la El vin și către El se îndreaptă și în El își vor găsi odihna”[3]. După Sfântul Maxim Mărturisitorul existența reală a rațiunilor creației este exprimată în diversitatea lor ce se actualizează în unitate, unitate susținută în Hristos ca Logos: „...Rațiunea este multe rațiuni, și rațiunile cele multe sunt o Rațiune...”[4]; astfel bunătatea divină este infuzată prin har în rațiunea creației, dar cu toate acestea creația nu poate fi cu adevărat bună decât dacă rațiunile sale (logoi), care au preexistat ca gânduri sau voiri ale lui Dumnezeu, sunt stabilite în El și păstrează legătura cu Logos-ul creator. Așa cum arată Sfântul Maxim, fapăturile nu există decât ca potențe, iar existența lor actuală se face în timp, însă existența lor temporală nu este autonomă, ci teonomă, el numește pe cele din urmă, cele actualizate, *logos*, iar pe cele dintâi *noemă*, cele aflate în potență: „...paradoxal, fapăturile sunt una în Logos-ul cel Unu, care, însă este supraființial și mai presus de participare. Astfel rațiunile (logoi) nu sunt identice nici cu ființa lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată ...”[5].

Mântuitorul Iisus Hristos spune: „Eu sunt Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul”(Apocalipsă 21,6). Adică lumea vine de la Dumnezeu, e opera Lui de Creator, are în ea imprimată mișcarea spre scopul ei –desăvârșirea, și se întoarce la Dumnezeu în calitate de „cer nou și pământ nou”Apocalipsă 21,1). Așadar creația întregă e opera iubirii divine.

Sfânta Treime e structura supremei iubiri. Iubirea se manifestă plenar la nivelul Persoanelor Treimice. Dumnezeu nu creează lumea din necesitatea de a fi iubit sau pentru ca făptura să-L iubească și să-L slăvească, ci această e o consecință a faptului că omul îl descoperă pe Făcătorul a toate cele bune și nu are cum să nu-l iubească atunci când L-a descoperit.

Dumnezeu creează lumea din iubire pentru a Se bucura și alte fapături create de toate ale Sale, și în special omul care participa la atributele divine. Dumnezeu creează o lume în diversitate, dar și în unitate. Diversitatea exprima bogăția lui Dumnezeu de aceea: nimic nu se repetă, fiecare e unic. Unitatea arată că toate rațiunile din lume își au originea și se regăsesc în Rațiunea supremă: Logosul divin (Ioan 17: „Mă rog, Părinte, ca toți să fie Una”).

Ca motiv unic și suprem al facerii lumii prezentat în Sfânta Scriptură este bunătatea și iubirea lui Dumnezeu.

3. Interpretarea referatului biblic al facerii lumii

Referatul biblic nu propune o cronologie, ci o perspectivă concentrică funcțională, de aceea cartea facerii nu trebuie privită ca un manual de geologie sau cosmologie. Ordinea zilelor creației e logică, urmărind să afirme planul și implicarea directă a lui Dumnezeu în aducerea la existența și în organizarea creației.

Sucesiunea zilelor indicate în Cartea Facerii capitolul 1, indică dezvoltarea în timp sau în istorie a creației, fiecare treaptă constituindu-se în premisa necesară celei următoare, fiecare zi fiind o etapă din procesul creației.

Lumea gândită de Dumnezeu, a fost făcută prin cuvânt din nimic. Dumnezeu poruncește prin Cuvântul, prin a cărui putere creează. La sfârșit, Creatorul- Dumnezeu evaluează opera Sa ca fiind „bună foarte” și „frumoasă”. Fiecare creație primește un nume, adică i se arată sensul și funcția. Expresia „și a fost seară și a fost dimineața” sugerează dinamica dezvoltării universului conform planului dumnezeiesc elaborat mai înainte de a fi lumea.

Ziua întâi a creației (Facere 1,2-5) prezintă întocmirea pământului „căci pământul era netocmit și gol și Duhul lui Dumnezeu se purtă pe deasupra apelor” (1, 2). În această primă zi ni se relatează cum Creatorul pune în lucrare planul său cel veșnic cu privire la lume, ea apare ca actualizare a gândirii Lui: „... (Dumnezeu) în timp ce gândește, creează, iar gândul se face lucru, realizându-se prin Cuvânt (Hristos) și desăvârșindu-se prin Duh...”[6]. Faptul că pământul era netocmit și gol, arată că era nevoie de un Creator înțelept care să-i dea frumusețe și strălucire ca reflectare a slavei Lui, care să înlăture adâncimea apei și goliciunea, să o umple cu bucuria Sa, adică Duhul Sfânt, de aceea: „... Duhul este fin ca apa, pentru că și apa e fină, Duhul peste ape hrănește apa..., (iar apa) pătrunde și hrănește pământul, îi dă puterea de germinare – așa cum arată Fericitul Augustin– Duhul peste ape nu se odihnește...”[7]. Prin El era purtată pe deasupra voința nestrăicătoare a Tatălui care dă viață, așteptând lumina. Sfântul Vasile cel Mare, redând acest citat în Hexameron-ul său zice că Duhul vivifică apele, sau făcea ca cele din starea latentă, potențiale să devină actuale. Sfântul Ioan Gură de Aur mărturisește de asemenea că în apă era prezentă: „o energie plină de viață; și nu era o simplă apă stătătoare și nemișcată, căci ceea ce e nemișcat este negreșit nefolositor”[8].

În acest *adânc de ape*, apare lumina (Facere 1, 3,4), apare ziua și noaptea.

3.a. Crearea lumii nevăzute

Dumnezeu a numit ziua ca sfârșit al nopții ca să fie o ordine și un șir în cele văzute. În legătură cu *lumina* ni se prezintă în întreaga Sfânta Scriptură, lumina nevăzută a îngerilor care locuiesc în cer, sau în cerul cerurilor, cum spune David. Crearea lumii nevăzute și implicit a îngerilor a avut loc înainte de crearea lumii văzute materiale. Sfânta Scriptură prin cuvintele: „La început a făcut Dumnezeu cerul...”(Facere 1,1) întâietatea în actele creației. Prin lumea cerească se înțelege crearea îngerilor, lumea nevăzută. Îngerii sunt ființe spirituale și netrupești în comparație cu firea noastră, ei îndeplinesc pururea voia lui Dumnezeu și se bucură veșnic de lumina Lui: „... Îngerul are o fire rațională, spirituală, liberă și schimbătoare... nu este nemuritor prin fire, ci prin har...”[9].

3.b. Crearea lumii văzute

În ziua a doua, Dumnezeu a făcut țaria, adică bolta cerească, despărțind apele cele de sus de cele de jos, prin care începe organizarea materiei.

În ziua a treia Dumnezeu a despărțit apele de uscat, făcând să apară oceanele, mările, fluviile și pământul cu tot felul de plante după felul lor. „Nu s-a apus despre apă că a făcut-o Dumnezeu; dar a spus că pământul era nevăzut... nu pentru că putea să-l acopere focul sau aerul – zice Sfântul Vasile cel Mare -, ci pentru că materia lichidă nu fusese încă la locul

său...pământul, avea însă dureri de naștere ,pentru nașterea tuturor, datorită puterii pusă în el de Creator și aștepta doar timpul rânduit, ca, la porunca Lui, să scoată la lumină pe cele zămislite...”[10].

Ziua a patra a creației (Facere 1, 13 –19) prezintă facerea luminătorilor mari și mici (soare, lună stele), și așezarea lor pe tăria cerului, ca să lumineze pământul ziua și noaptea.

În ziua a cincia a creației, Dumnezeu a făcut viețuitoarele din apă și păsările din aer, fiecare după felul lor, binecuvântându-le spre creștere și înmulțire (Facere 1, 20 –23).

În ziua a șasea, Dumnezeu a făcut toate animalele mari, târâtoarele, fiarele sălbatice, animalele domestice, toate după felul lor, iar la urmă pe om (Facere 1, 24–31).

Sfinții Părinți prin învățătura lor au pus în evidență superioritatea omului față de celelalte creații pe care o rezumăm astfel:

- omul e creat după chipul lui Dumnezeu
- omul are o demitate împăratească: faptul că omul a fost adus la existență după ce toate celelalte au fost create, precum unui fiu de împărat îi sunt pregătite mai dinainte toate, pentru ca el să domnească peste ele.
- verticalitatea, omul e „ antropos ” , adică cel care privește de sus, spre Dumnezeu
- spiritualitatea lui, omul este o ființă psiho-fizică

Parte a întregului și sinteză în mic a lumii (microcosmos), de aceeași fire cu cele create, omul e însă chemat să le unifice pe toate în urcușul spre Dumnezeu. Omul nu poate fi conceput în afara naturii și nici natura fără om, căci lumea a fost făcută pentru om și omul pentru Dumnezeu.

ZIUA a VII – a, „Dumnezeu s-a odihnit”.

Odihna lui Dumnezeu nu presupune încetarea lucrării divine, ci doar faptul că Dumnezeu nu mai creează nimic. E un alt mod al prezenței active a lui Dumnezeu în lume. Dumnezeu se manifesta prin energiile Sale necreate ca Pantocrator al lumii. În plus nu se poate concepe absența lui Dumnezeu atunci când apare pe lume o nouă viață, căci Dumnezeu e prezent permanent în creația Să.

4. Lumea ca dar al Lui Dumnezeu pentru om

Crearea lumii este un act de iubire și voință ce se poate cunoaște numai prin credință, prin harul Duhului Sfânt, pentru că: „fără credință este cu neputință să fim bine plăcuți lui Dumnezeu”(Evrei 11,6).

Lumea ca act divin este concretizarea „sfatului cel veșnic” al lui Dumnezeu în timp și spațiu ce o prezintă ca o creație în stadiul de creație, însă nu în sensul evoluționist ci în sensul unei deveniri în înnoire, sau ca un lucru „bun foarte” ce tinde spre bunătatea absolută – Sfințenia.

Potrivit credinței creștine, lumea a fost creată de Dumnezeu ca dar pentru oameni. Față de darul primit omul devine responsabil și se poartă cu grijă, prețuind atât darul, cât și Dăruitorul. Cel mai mare dar pe care cineva îl poate face lui Dumnezeu e darul vieții sale însăși, dar nu prin anularea ei, ci prinjerfă, asemenea lui Hristos.„Lumea apare pentru om ca un mijloc de creștere spirituală realizată prin relația de comuniune și iubire, lumea nu reprezintă pentru om un bun în sine la care trebuie să se oprească, ci „mediul” în care locuiește Dumnezeu, pentru ca omul să-L poată contempla în mod imediat. Rațiunea divină se revarsă în afara Ființei Sale creând lumea din iubire, căci rațiunea perfectă dacă rămâne închisă în sine nu poate manifesta iubirea, iar dacă nu poate, înseamnă că nu este perfectă” [11].

5. Referatul biblic al creării omului

a. Trupul

Referatul biblic relatează modul creării omului: „Luând Domnul Dumnezeu țărâna din pământ a făcut pe om și a suflat asupra lui suflare de viață și s-a făcut omul ființa vie”(Fac. 2,7). Trupul lui Adam, înainte de cădere, nu era un trup grosier, ci unul de lumină, asemenea Mântuitorului de după Înviere.

Părintele Dumitru Stăniloae definește trupul ca fiind și el rațiune divină plasticizată. În trupul omenesc, afirmă el, „raționalitatea plasticizată își atinge maxima complexitate”[12], iar această stare deplină o revelează trupul înviat, sfințit de Hristos prin jertfa Sa. Prin trup omul creat de Dumnezeu este o cunună a întregii creații, înrudit atât cu lumea materială cât și cu cea spirituală.

b. SUFLETUL

Sufletul e adus la existență odată cu trupul. Sufletul e imaterial, dar e o imaterialitate relativă, nu asemenea celei lui Dumnezeu și nici cele specifice îngerilor, pentru ca modul existenței angelice e netrupesc, în timp ce sufletul uman e prin rațiune, în trup. Sufletul și trupul alcătuiesc împreună firea umană, omul ca persoană.

Sufletul este nemuritor. Nemurirea sufletului e dată de participarea la Dumnezeu și motivată de dragostea Lui, dragoste ce a creat persoana umană pentru relația cu El în lume și-n veșnicie. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că sufletul nu e nemuritor prin sine, ci e nemuritor numai întrucât Dumnezeu îl susține în existența prin energiile necreate.

Dihotomia structurii umane e o afirmație împotriva concepțiilor trihotomiste (Platon, Plotin, eretici apolinaristi) care împart omul în:

- Trup
- Suflet
- Spirit

În concepția Sfinților Părinți, sufletul omului e atât principiu de viață, cât și principiu noetic (rațional). Chipul divin din om se întemeiază pe întreaga natură umană, fiind datul natural care face ca sufletul rațional prin libertate, discernământ, voință și acțiune, să imprime în trup asemănarea Creatorului. Demnitatea persoanei umane rezultă tocmai din faptul că omul, prin chip, conduce și sfințește creația: „pentru că a fost făcut de Dumnezeu din bunătatea Lui, din suflet și trup, pentru ca sufletul rațional și mintal dat lui, fiind după chipul celui care l-a făcut pe el, prin dorință... să tindă... să se îndumnezeiască prin asemănare; iar prin grijă sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu sufletului” [13]. Harul insuflat omului de către Dumnezeu prin „suflare de viață” face din sufletul biologic un suflet viu. „Suflarea de viață” îl face pe om capabil de dialog cu Dumnezeu, un dialog menit să dureze continuu. Sfântul Grigore de Nyssa fundamentează rudenția omului cu Dumnezeu, pe afinitatea realizată între chip și Model, pe părtășia omului la viața divină în care se bucură de infinitatea și luminarea simplității lui Dumnezeu.

Părtășia cu Dumnezeu, implică pe de o parte originea lui Dumnezeiască, dar și necesitatea ființială de a gusta din frumusețea și dragostea incomensurabilă a Creatorului, care realizează unirea desăvârșită cu umanitatea prin persoana Fiului întrupat. Chipul omului îi conferă un statut special împărătesc: „faptul că omul poartă în sine chipul celui care stăpânește peste toate făpturile, nu vrea să însemne altceva decât că de la început firea omului a fost destinată să fie regină... fiind astfel că un tablou viu, care are în comun cu modelul său atât vrednicia cât și numele... Omul îmbrăcat în haina virtuții... se sprijină pe fericirea nemuririi fiind un adevărat împărat ca unul ce se aseamănă așezării frumuseții modelului...”[14].

6. Crearea omului. Învățătura despre chip și asemănare în antropologia ortodoxă

Referatul biblic al facerii prezintă omul ca ființa făcută de Dumnezeu după chipul Său: „Și a zis Dumnezeu Să facem om după chipul și asemănarea Noastră... Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său” (Fac. 1, 26-27).

Părintele Dumitru Popescu afirmă în acest sens că de vreme ce omul e o icoană vie a lui Dumnezeu, existența lui reală nu e determinată de elementul creat din care e făcută icoană, ci de Arhetipul ei necreat. „A treia relatare a referatului biblic (Facere 2, 4-25), este mai puțin sistematică și cronologică și este centrată asupra omului. Omul apare în istorie, printr-un act expres al lui Dumnezeu, el este opera directă a divinității. La crearea sa participă întreaga Sfânta Treime: „Și a zis Dumnezeu Să Facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării...și tot pământul (Facere 1, 27). Dintre toate făpturile, numai pe om îl creează Dumnezeu în mod special, el nu este rezultatul poruncii divine, căci pământul nu era în stare să producă o ființă înzestrată cu rațiune, libertate, conștiință și voință, ci numai Dumnezeu, prin marea Sa putere și iubire, creându-l după chipul Slavei Sale, dându-i asemănarea la care trebuie să ajungă prin propria lucrare” [15].

Analizând textul scripturistic, observăm distincția dintre singular „și a zis” și pluralul „Să Facem”, om (singular) ,după chipul și asemănarea (singular) Noastră (plural); și ajungem la concluzia că omul este un reflex al chipului treimic, sau mai bine zis poartă în sine pecetea Celui ce e Chipul „Dumnezeului nevăzut” (Coloseni 1,15), fiind creat după chipul lui Hristos Întrupat. Dumnezeu cel unul în Ființă și întreit în Persoane (Să Facem), creează întreaga fire umană ca un om, arătând adevăratul ei sens și rațiunea ei, ce trebuie să trăiască în unitate, unitate primită prin unirea cu Hristos, Arhetipul după care a fost creat omul (Galateni 3,28 ;2,20).

Tradiția răsăriteană, încercând să definească adevărata fire a omului, pornește de la chipul lui Dumnezeu după care a fost creat omul. Primul capitol al *Epistolei către Coloseni* conține structurată această idee paulină: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut din toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte de toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii, El este începutul, întâiul născut din morți ca să fie El cel dintâi dintre toate (Col. I, 15-18).

Chipul nu poate fi redus la vreo parte a ființei umane, cu toate că, uneori, se atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnității împărătești a omului, superiorității sale în lumea sensibilă (microcosmos= cel ce însemnează toate elementele creației); alteori, se vrea văzut în firea să duhovnicească, în suflet, sau în partea principală și conducătoare a ființei sale, în minte (νοῦς), în rațiune (λογος) sau în libertatea omului ca facultate de a se determina din interior, de a decide asupra faptelor sale ; alteori chipul lui Dumnezeu e asimilat cu o calitate a sufletului – simplitatea, nemurirea, puterea de cunoaștere și participare la Dumnezeu.

7. Funcțiile chipului

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul e o ființă personală ce tinde spre Arhetipul Său divin. Funcțiile persoanei sunt diverse și se pot rezuma la :

1. RAȚIUNE

2. VOINȚA

3. SENTIMENT

RAȚIUNEA e puterea cognitivă prin care omul se gândește pe sine, lumea înconjurătoare, sensul existenței. Sfântul Maxim Mărturisitorul distinge două nivele ale puterii cognitive:

a) logosul (rațiunea propriu-zisă): are funcțiune analitică

b) nousul (mintea): are funcție sintetică.

Rațiunea preia datele furnizate de simțuri și le procesează; cercetându-le, descriindu-le, le transmite minții care le înțelege (actul intelectual presupune raportarea acestor date la sensul lor; orice înțelegere are un rost, un sens).

În ceea ce privește VOINȚA, Sfântul Maxim Marturisorul distinge între voința firii (cea fizică) și voința gnostică.

Voința firii e prin structura teocentrică și reprezintă voința de a exista.

Voința gnostică e liberă - libertatea.

Voința gnostică are două posibilități de activare: 1. poate urma pe cea fizică, orientându-se spre Dumnezeu; 2. i se poate opune, refuzând comuniunea cu Dumnezeu.

Sfântul Ioan Gură de Aur, prezintă pe omul creat după chipul lui Dumnezeu îmbrăcat în purpură de împărat, coroana creației, inel de legătură între imanent și transcendent: „...omul e mai de cinste decât toate ființele create, pentru el au fost zidite toate...”[16], el fiind chipul Celui care stăpânește toate în libertate.

Căderea omului în păcat produce conflict între voința firii și cea gnostică, omul tinzând de cele mai multe ori către ceea ce e potrivit firii.

AFECTIVITATEA e puterea de relație.

Omul e creat de Dumnezeu ca persoană. Acest lucru presupune că e deschis relației, comuniunii. Această putere a relației îl scoate pe om din individualismul propriu, deschizându-l comuniunii. În starea paradisiacă, puterea cognitivă a omului se activa teocentric. Omul știa că nu se poate cunoaște pe sine și nici lumea, decât în și perspectiva lui Dumnezeu. Această capacitate duhovnicească se manifesta pentru că omul era orientat spre Dumnezeu.

8. Omul în starea paradisiacă

În starea paradisiacă, omul trăia continuu epectasic, ieșind iubitor din sine spre Dumnezeu, spre celălalt (Eva), spre creație, dorind să fie cu toate și prin toate cu Dumnezeu.

Înrudirea omului cu Dumnezeu prin chip îl pune într-o legătură apropiată cu Arhetipul său, prin care se împărtășește de toată comuniunea divină. Faptul că Adam intra în relație directă cu Creatorul său, vorbea cu El, auzea glasul Lui (Facere 3, 8), arată starea de deplină funcționalitate a chipului, dacă el ar fi persistat în bine, înmulțirea să ar fi fost ca îngerilor și ar „fi putut ajunge până la limita rânduită de voința Creatorului...Cel ce a chemat toate la viață și a fost în măsură să modeleze pe om cu totul în mod liber după un tipar sau calapod dumnezeiesc...”[17]. Așa cum mărturisesc Sfinții Părinți, înrudirea omului cu Dumnezeu este dată de partea spirituală, rațională din om, nu de partea materială: „căci înrudirea cu Dumnezeu este firea rațională, care se poate sesiza numai cu mintea; iar lumea materială este cu totul depărtată de El, pentru că ea cade sub simțuri” [18]. Starea lui Adam, creată după chipul lui Dumnezeu, prin rațiune și libertate avea în sine nepătimirea, nestrăciunea, fiind pură, inocentă, fără grijă: „nu pentru că ar fi fost incapabil de păcătui, ci pentru că nu avea în sine facultatea de a păcătui, ci mai mult libertatea voinței era imaculat[19].

Sfântul Maxim Mărturisorul spune despre mintea - rațiunea lui Adam, că nu era pătrunsă de închipuire, ci chipul și asemănarea construiau un zid în jurul ei, neîngăduindu-i să se alipească de cele lipsite de rațiune. Astfel libertatea umană își exercită adevărata ei stare, mintea primului om fiind în stare de trezvie, căci el nu avea un gând duplicitar, cunoașterea era cea dată de har, căci trăia învăluit de har, tinzând în mod ființial spre asemănarea cu Dumnezeu în virtute. Dacă omul s-ar fi dăruit cu totul lui Dumnezeu, la rândul său și Dumnezeu s-ar fi dăruit omului, și ar fi avut prin har tot ce are Dumnezeu prin ființa Sa .

Starea lui Adam în rai, era o stare de pruncie, chipul fiind legat ființial de asemănare, spre care tinde a o realiza prin împărtășirea din pomul vieții, având de la început calea deschisă spre Dumnezeu, pe care trebuie să urce, mergând din slavă în slavă, centrându-și întreaga viață în contemplarea infinită a divinității.

Așadar calitatea de „chip al lui Dumnezeu” implica tensiunea omului spre îndumnezeire. Omul are o sete după modelul său absolut. El nu-și poate afla împlinirea decât că asemănarea maximală cu Dumnezeu. Dar asemănarea nu trebuie înțeleasă doar ca stare finală de îndumnezeire, ci reprezintă întreg drumul de dezvoltare a chipului prin voința omului în conlucrare cu harul divin.

9. Căderea omului în păcat

Omul s-a născut liber, având încă de la început puterea de a se supune sau nu voii lui Dumnezeu. Creatorul a rânduit ființelor înțelegătoare pe care le-a creat posibilitatea de a se mișca liber, pentru ca în felul acesta ele să-și dobândească un bun cu adevărat propriu, bun pe care să-l păstreze prin voință proprie. Dar nelucrarea și nepăsarea față de păstrarea binelui a dus la căderea în rău pentru că răul nu este altceva decât lipsirea de bine. Așa se întâmplă că în măsura în care cineva se îndepărtează de bine, în aceeași măsură se apropie de rău.

În Cartea Facerii, păcatul este conceput ca *neascultare de Dumnezeu* (Fac. 2,16; 3,11), care se pedepsește în chip diferit (Fac. 4, 9-16;6, 5-7; 11-13). „A dat apoi Domnul Dumnezeu poruncă lui Adam și a zis: Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el vei muri” (Fac. 2, 16-17).

Omul primordial putea să nu moară, dar păcătuind, a primit ca răsplată moartea sufletească și trupească: „Nu zicem că Adam a pierdut totul, că a murit și a dispărut. El a murit față de Dumnezeu, dar trăiește după firea sa”[20].

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că primul efect al păcatului este despărțirea dintre voia noastră gnomică (arbitrară) și voia lui Dumnezeu, ispitire a diavolului, „pe care șarpele cel gândit l-a introdus, înduplecând pe om prin înșelăciune să calce porunca dumnezeiască și să prețuiască cele vremelnice decât cele veșnice”[21].

Sfânta Scriptură prezintă ispitirea și căderea omului în păcat (Facere 3, 1 –24), mai întâi femeia gustând din pomul oprit, apoi și bărbatul; precum și izgonirea din Rai. Diavolul îi promite omului că va fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul (Facere 3, 5). Prin păcat centrul de greutate stabilit în cele inteligibile, este mutat în cele sensibile. Gustarea din pomul oprit, trezește în trupul omului, simțurile și plăcerea (Facere 3,6), prin deschiderea ochilor, ce arată goliciunea primilor oameni.

Sfinții Părinți consideră că procesul psihologic de zămislire al păcatului este același realizându-se în mai multe etape sau momente[22]. Isihie Monahul numără patru: atacul, însoțirea, consimțirea, fapta sensibilă, iar Sfântul Ioan Damaschin șapte etape: atacul, însoțirea, patimă, lupta, robia, consimțirea, făptuirea.

10. Pomul cunoștinței binelui și răului

Esența răului constă în ruperea de existență de comuniunea cu Dumnezeu, căci răul este o stare potrivnică virtuții, pentru că exponenți lui s-au îndepărtat de Dumnezeu.

Forma de manifestare a răului îmbracă forma binelui, este travestită în bine, de aceea și rodul pomului oprit, provoacă plăcere ochiului și înduplecă pe femeie, care gustă și simte că e bun, însă în dedesubtul acestei plăceri se ascundea durerea.

Sfântul Grigore de Nyssa, vorbind despre pomul cunoștinței binelui și răului zice : „ pomul din care culegem o cunoaștere amestecată, face parte din numărul pomilor opriți. În schimb, rodul lui, al cărui apărător s-a făcut șarpele, e un amestec de contradicții, poate că din

pricină că, potrivit firii sale, răul nu ni se oferă direct și pe față. Căci dacă într-adevăr, răul nu lasă urme atât de nenorocite, n-ar fi fost împodobit cu eticheta bună, pentru ca să trezească poftă în cei pe care i-a înșelat. Așa se face că, răul a fost înfățișat în chip învăluit, dar... ascundea, pieirea omului ... el poartă la arătare chipul binelui” [23].

Interpretarea pe care o dă Sfântul Maxim, celor doi pomi din rai, pune în evidență faptul că răul, o dată impropriat de firea umană, coboară atenția omului, spre cele materiale și sensibile: „întru-cât omul a venit în existență, alcătuit din suflet mintal și din trup înzestrat cu simțuri, după un prim înțeles, pomul vieții este mintea sufletului, în care își are scaun înțelepciunea, iar pomul cunoștinței binelui și răului este simțirea trupului, în care este vădit că-și are imboldul mișcarea irațională...” [24]. Omul, călcând porunca Creatorului, își pătează sufletul său curat, lucrând cele iraționale, fiind legat de plăcerea senzuală.

11. Urmările căderii în păcat

Gravitatea și urmările păcatului, se văd încă din prima clipă a călcării poruncii divine, care a însemnat și ruperea comuniunii cu Dumnezeu. Prin căderea în păcat primii oameni au cunoscut cele ce țin de partea trupezască, materială: „atunci li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi, și au cusut frunză de smochin și și-au făcut acoperăminte” (Facere 3,7).

O altă consecință directă a păcatului strămoșesc, o constituie schimbarea veșmântului luminos cu hainele sau tunicile de piele. Apoi a făcut Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat (Facere 3,21).

Hainele de piele, în concepția Sfinților părinți, reprezintă stricăciunea ce a îmbrăcat-o firea prin păcat, și i-a făcut pe primii oameni să simtă goliciunea și rușinea nespusă ce i-a cuprins, stricăciune prin care moartea a intrat în firea cea frumos împodobită.

Cea mai mare consecință a păcatului este moartea căci: „plata păcatului este moartea” (Rom. 6,23), pentru că prin păcat omul rupe relația cu izvorul vieții-Dumnezeu, pierzând harul dătător de viață, și astfel primește stricăciunea ce alterează strălucirea chipului.

Toate aceste consecințe constituie aspectul material al păcatului strămoșesc. Păcatul adăugat la firea umană devine pentru om o a doua fire, de aceea este făcut cu multă ușurință, firea fiind aplecată spre păcat, spre cele ce o duc la pieire și non existență. Aspectul formal al păcatului strămoșesc și vina pentru păcat așează responsabilitatea umană în fața dreptății divine.

Transmiterea păcatului strămoșesc:

Problema transmiterii păcatului la urmașii lui Adam, constituie una din temele foarte controversate ale dezbaterilor teologice, fapt pentru care s-au elaborat mai multe teorii, mai mult sau mai puțin satisfăcătoare ca :

- teoria imputațiunii indirecte a păcatului originar; ce se prezintă în firea umană împărtășită de urmașii lui Adam, ca dispoziție spre păcat, însă această teorie înlătură conștiința și libertatea umană.
- teoria imputațiunii externe; potrivit căreia urmașii lui Adam sunt vinovți prin simplul fapt că descind din el, însă este fără temei pentru că păcatul nu este numai imputat, ci este real și personal.
- teoria naturalistă; întemeiată pe textul de la (Romani 5,12), potrivit căreia Adam omul universal concentrează în sine întreaga natură omenească, din toate timpurile, însă nici această teorie nu poate fi acceptată deoarece, păcatul ține de persoana care ipostaziază firea, și deci responsabilitatea pentru el revine fiecărei persoane.
- teoria păcatului strămoșesc, că păcat al naturii; susține că vina este cuprinsă în natura moștenită, însă nici aceasta nu este întemeiată pentru că din punct de vedere moral responsabilitatea ține de conștiința și libertatea personală.

- teoria aligațiunii- inventează o hotărâre a Lui Dumnezeu prin care s-ar fi stabilit o legătură morală între păcatul lui Adam și voința urmașilor săi, însă nu este întemeiată deoarece contrazice libertatea proprie fiecărei persoane umane .

Transmiterea păcatului strămoșesc este legată de modul venirii în existență, a descendenților lui Adam. Căderea în păcat fiind cuprinsă în planul divin al creației, a îngăduit omului, un alt mod de a împărtăși chipul susținător de existență, adică nașterea.

12. Antropologia, scurtă descriere interconfesională

Biserica Romano-Catolică afirmă că păcatul originar constă în pierderea drepturilor supranaturale ale dreptății originare, iar urmările lui sunt: disgrația și pedeapsa, depărtarea omului de Dumnezeu și moartea.

Prin căderea în păcat omul a pierdut darurile supraadăugate de Creator, acest lucru face ca natura umană de după păcat să rămână intactă, însă așa cum observă or ce minte sănătoasă opoziția dintre material și spiritual dovedește că natura umană poartă în șine alteritatea, care are drept consecință logică și ontologică- moartea.

Biserica Romano-Catolică consideră că în om chipul lui Dumnezeu după căderea în păcat nu s-a alterat, omul pierzând doar grația creată, firea sa fiind însă cea originară.

Protestantismul se află la polul opus catolicismului, după ei căderea omului în păcat este radicală și provoacă consecințe fatale. Chipul lui Dumnezeu în om după căderea în păcat este distrus total iar reabilitarea omului este opera preștiinței divine.

Concluzii

Crearea lumii este opera iubirii lui Dumnezeu, iar ca operă a iubirii ea nu poate fi concepută decât ca un „dar”, împărtășit celui pentru care a fost creată, adică omului. De la început marea Înțelepciune a Creatorului leagă rațiunea creației (modul ei de existență) de rațiunea umană, ceea ce face ca întreaga cosmologie să fie antropologică, iar antropologia cosmologică, realitate ce se manifestă teonomic, sau mai bine zis hristocentric, ea fiind o reflecție a Rațiunii Logosului Fiului lui Dumnezeu Întrupat. În mod firesc omul e dator să o iubească pentru că este darul lui Dumnezeu și să o cinstească deoarece e locul prezenței Lui, El fiind Creatorul, Proniatorul și Mântuitorul ei.

Referințe bibliografice:

- [1]. Sfântul Grigore de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, în P.S.B. nr. 30, edit. I.B.M. București 1998, p. 96
- [2]. Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, II, 2 trad. Pr. Prof. D. Stăniloae în P.S.B. 15 edit. I.B.M. al B.O.R. București 1987 p. 69-78
- [3]. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, în P.S.B. 80 edit. I.B.M. București 1983, p. 62; 83
- [4]. *Ibidem*, p. 84
- [5]. John Mayendorf, *Teologia bizantină*, trad. Pr. Prof. Dr. Alexandru I. Stan, Edit. I.B.M. București 1996, p. 179 - 180
- [6]. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 3, trad. Pr. D. Feciorul, edit. I.B.M. al B.O.R. București 2001, p. 52
- [7]. Fericitul Augustin, *Confesiones*, trad. Ion Barbu, ed. a II-a, edit. I.B.M. București 1994, p. 395
- [8]. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, I; III,1 trad. Pr. D. Feciorul în P.S.B. nr. 17, edit. I.B.M. București 1987 p. 94
- [9]. Sfântul Ioan Damaschin *op.cit.* II,3., p. 53

- [10]. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron* II, 3 trad. Pr. Prof. D. Feciorul în P.S.B. nr. 17 edit. I.B.M. al BOR. București 1986, p.. 7-88
- [11]. Bugiulescu Marin, *Creația darul iubirii lui Dumnezeu, în revista „Biserica Ortodoxă”*, Anul IX, Nr.2, iulie-decembrie, Editată de Episcopia Alexandriei și Teleormanului 2007, p.171
- [12]. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 257
- [13]. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. D. Stăniloae în P.S.B. 80, I.B.M. al BOR, București 1983, p. 93
- [14]. Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre facerea omului*, XI, trad. Pr. T. Bodogae în P.S.B. 30, I.B.M București 1980, p. 22-23
- [15]. Bugiulescu Marin, *Creația darul iubirii lui Dumnezeu, în revista „Biserica Ortodoxă”*, Anul IX, Nr.2, iulie-decembrie, Editată de Episcopia Alexandriei și Teleormanului 2007, p. 176
- [16]. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, VIII, 2, trad. Pr. D. Feciorul în P.S.B. 21, I.B. M., București 1987 p. 100
- [17]. Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre facerea omului*, XVII, trad. Pr. T. Bodogae în P.S.B. 30, I.B.M București 1980, p. 52
- [18]. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, XII, 3, trad. Pr. D. Feciorul, edit. I.B.M al B.O.R. București 2001 p. 82
- [19]. *Ibidem*, p. 83
- [20]. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia a XII-a*, în „Scrieri (Omilii duhovnicești)”, trad. de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu. în P.S.B., vol.34, E.I.B.M. al B.O.R., București, 1992, p.142
- [21]. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistolele Sf. Maxim Mărturisitorul despre cele două firi ale lui Hristos și despre viața duhovnicească*, în „Scrieri”, partea a doua, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în P.S.B., vol. 82, E.I.B.M., București, 1990, p.146
- [22]. Pr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, I,5, I.B.M., București 2002, p. 114
- [23]. Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre Facerea omului*, XX, trad. Pr. T. Bodogae, în P.S.B. 30, I.B.M., București 1998, p. 58
- [24]. Sfântul Maxim Mărturisitorul, P.G. 90, 412-413, apud D. Stniloae, *Ascetica și mistica*, ed.cit., p. 87

**The creation as gift- a manifestation on the outside of the
intra-trinitarian love
(Creația ca dar, manifestare ad extram a iubirii intratrinitare)**

PhD. Vârlan Florin

Faculty of Theology and Sciences of Education of the
Valahia University of Târgoviște,
ROMANIA,
E-mail: varlanflorin@yahoo.com

ABSTRACT

English Abstract: *The supernatural divine revelation shows that the world is the work of the love of God and is meant for deification. God has created the world out of goodness, to also share His intra-Trinitarian love to the others. Receiving the world as a gift, man is meant to get rich and get filled with light, and, through it, to enrich and to fill with light the whole creation. On the one hand, man uses the creation; on the other hand, the whole nature is waiting for man's return towards God. The fate of nature has always been closely related to man's fate. Today, man needs a new conception on the world and on the creation. The democratic freedom that any citizen of this planet enjoys should be used more wisely. The human activity needs to be guided by that responsibility which, although placing the person in the middle, is nevertheless related to the past and with repercussions in the future.*

Romanian Abstract: *Revelația supranaturală ne arată că lumea este opera iubirii lui Dumnezeu și are ca finalitate îndumnezeirea. Dumnezeu a creat lumea din bunătate, pentru a împărtăși și altora iubirea Sa întratrinitară. Primind lumea ca dar, omul are menirea de a se îmbogăți și de a se lumina, și prin aceasta de a îmbogăți și lumina întreaga creație. Pe de o parte, omul se folosește de creație, pe de altă parte natura întreagă așteaptă întoarcerea omului spre Dumnezeu. Soarta naturii a fost strâns legată dintotdeauna de cea a omului. Astăzi, oamenii au nevoie de o nouă concepție despre lume și despre creație. Libertatea democratică de care se bucură oricare cetățean al acestei planete trebuie folosită cu mai multă înțelepciune. Activitatea umană trebuie să fie călăuzită de acea responsabilitate care, deși plasează persoana în centru, totuși este legată de trecut și cu repercursiuni în viitor.*

Key words: the creation, the intra-trinitarian love, the gift of God.

Introducere

Even since the earliest times, the mind of man was hunted by the problem of the world's appearance and origin, different answers being given, some which attribute God a role in the creation, and some which do not. Many cosmological conceptions draw their inspiration from the old philosophical trends that tried to explain the great mysteries of the world through the philter of reason. Each of them had as a starting point a preexisting substance (water, fire, air, earth) or

one or several supreme beings, which showed their greatness and almightiness through the creation. Saint Jean Chrysostom states that “some do not allow this world to have a creator; others say that this world and the things in the world came by themselves; and finally others say that everything was made from a preexisting matter”. [1]

Staring from the quotation above, one can say that the diversity of the representations on the world can be rendered by means of four main patterns, each one with important consequences for spirituality and civilization, more precisely for man’s relation with the world. They are: pantheistic cosmology, dualist cosmology, materialism and pantheistic cosmology.

The supernatural divine revelation, from whose source the Orthodox teaching draws its sap, shows that the world is the work of God, created not from a matter existing from eternity and coeternal with God, but out of nothing. This means that God Himself has created the substance of the world, and from this substance, he created everything that exists. This truth was supported and deepened by the Holy Fathers [2] who, although they did not have modern means of studying nature at hand, relying on the truth of the Holy Scripture, answered the question: What is the mystery of this world?

1. The world and man’s creation – the first manifestation of the divine love

God’s economy or plan concerning the creation consists in the world’s deification, which, after the fall, also involves man’s salvation. The redemption and the deification suppose, as a first divine act, the world’s creation.[3] God’s three manifestations (the world’s creation, salvation and deification) have their source in the great intra-Trinitarian love.[4] So, the world is the work of God’s love and is meant for deification.

According to the Christian faith, the world and man had a beginning and will have an end. If they had had no beginning, they would not have been out of nothing, and so they would not have been the exclusive work of God’s freedom and love. And they would not have been meant for an existence in God’s completeness but, on the contrary, the world’s relative, imperfect form would be the only fatal essence of reality. If God had created everything having at hand a matter modeled by Him, then He would not be an Almighty God, but a powerless God. Referring to the world’s creation out of nothing, Saint Athanasius says: “Some people, one of them being Plato, who is great among the Greeks, assure that God made the universe starting from a preexisting matter, a matter with no origin; that God could not have made anything unless matter had not preexisted, just as wood preexists for the carpenter to process it. Those speaking this way do not realize they are attributing God a weakness, as if He Himself is not the cause of matter, but forms things starting from a basic matter, He will be considered weak, unable to work something without matter, just like a carpenter who cannot make any necessary thing without wood”. [5]

God has created the world out of goodness, to have other beings share in His intra-Trinitarian love. It is God’s love that gives answers to all the questions; it is God’s love that is the cause of everything that exists. Love is the light that cannot be put under a bowl (Matthew 5: 14-15) but has shown itself giving life, because “life was the light of men” (John 1: 4). So, this light could not have remained unseen, as its role is to light and lead those who follow it to the Trinitarian source of irradiation.

In their works, the Holy Fathers highlight the fact that God created the world for man, for man’s joy, and man has received the task to lead the world to the goal of complete communion with the Supreme Creator. Synthesizing the patristic conception on the reason and the purpose of creation, Fr. Prof. Dumitru Stăniloae observes: “It is only man who can become increasingly more the witness of God’s glory and goodness shown in the world; it is only man that can consciously enjoy God’s love increasingly more, becoming His dialogue partner”. [6]

Despite these complex explanations, however, the creation remains a mystery of the Holy Trinity, still incompletely known, as “it is impossible for man to completely know God’s creation.”[7]

2. The creation as a transparent environment of the encounter between man and God

The entire divine revelation shows that the world was created by God as a gift for men. “That everyone may eat and drink, and find satisfaction in all his toil--this is the gift of God” (Ecclesiastes 3: 13).

Characteristic for love and the mystery of this gift is the fact that what is given brings the persons so close together that the object of the gift becomes common and a transparent means for the communication between persons, its final goal being the complete knowledge of each other of the two partners of dialogue. This happens when we talk about a dialogue between persons having the same nature, having in common the same way of life, the same goal; yet, when we refer to the dialogue between God and man, the more unaware about his meaning in life man is, the more difficult his knowledge (of God) becomes.

God is calling man to reveal Himself to man and to show Himself to him, yet not in person, because “No one has ever seen God” (John 1: 18), but through His visible works, through the creation. The world appears as a book “showing and proclaiming its Master and Creator through its order and harmony, as through letters”, facilitating the “acquaintance with the Creator through the things of the creation.”[8] Just as the Holy Scripture itself confesses: “*The heavens declare the glory of God; the skies proclaim the work of his hands...*” (Psalms 18 (19): 1-4). The Church calls this way of knowledge the “natural” or cosmic way of God’s revelation. Trying to free themselves from the scholastic language and thinking, some of today’s Orthodox theologians[9] say that the divine revelation is one, yet its ways of development are two: the natural and the supernatural way.

Saint Maximus the Confessor, revealing the belief of the Church, shows that “both laws, the natural and the written one, are equally praise-worthy and teach the same things, and neither has more or less than the other”. [10] And also about the relation between these two ways, Father Dumitru Stăniloae writes that the world (the natural way) is an inbuilt Scripture, while the Scripture (the “supernatural way”) is an uttered world, the relationship between them being of mutual reinforcement: the “supernatural” one is anchored in the reality of creation, in the “natural one”, and the latter is made actual or explained in the first.[11] Saint Maximus says that “the written law is given in the cosmic law, and the cosmic in the written one”. [12]

The harmony and the beauty of the visible things help us know God. In everything, there is a mystery of God. In every flower, in every tree or every leaf of grass is written that mystery in which the loving soul feels, sees God’s presence, the creature is traversed by this presence.”[13] All of them talk about an “epiphany” (Romans 1: 20) and through all of them God speaks because in everything are imprinted the reasons or the thoughts of the Word of God, the Son of God.

This means that we have this power in ourselves, to enter in a dialogue with Him, not just through prayer, but also by means of nature. So, the world becomes the environment of our communion with the Creator of everything. To be a person is to be aware, to pass through the philter of your thinking what you see and what you do, to participate to all that is. To know a person is also to love that person. To meet God in His creation is to communicate with Him, is to answer His call through our love, through our word and our praise. Because it is not just heavens that “tell the glory of God”, but also “all the creation glorifies God” (Psalms 150: 6, Psalms 148).

3. The creation – the gift entrusted to man

The reasons of things are put into nature by God Himself as a ladder on which the human mind ascends. Their contemplation is an act of reason but also an act of faith, “of faith of our reason”, we could say, which starts from the heart and tends towards the Supreme Love. Love is the dialogue bridge between God and man; it is the call and the answer. Out of His great love, God gives man the entire nature, and man, also out of love, according to his limited power, offers his Creator all that he considers most valuable of all his possessions. In this continual communion, God makes us partakers of His divine love, through grace, and, as in God everything is a gift, our life needs to be a continual giving, being led by the reason of answering the divine call.

The act of giving consequently appears as a communication with God. God’s gift to us turns from us to God as an offering, as an expression of our thanksgiving and gratitude.[14] In this way, the sacrifice reveals itself as the way of communicating with God through grace. I give because He gives. The gift reveals in man something godly, something that was there in Him and was waiting to be discovered, something that makes him discover himself, as he was created “in the image of God”. Saint Maximus says that God “receives from us, as gifts, the things that he gave to us, as if He had not given anything to us before, considering everything that we give Him as coming from us”.[15] This statement shows man’s responsibility to the creation. God offers man the world as His gift, yet He receives it back as man’s gift, as something coming and belonging to man.[16]

Receiving the world as a gift, man is meant to get rich and get filled with light, and, through it, to enrich and to fill with light the whole creation. On the one hand, man uses the creation; on the other hand, the whole nature is waiting for man’s return towards God. The fate of nature has always been closely related to man’s fate; corrupt because of man’s sin, nature awaits for its healing also through man – “For the creation waits in eager expectation for the children of God to be revealed” (Romans 8: 19), says the Holy Apostle Paul.

Yet, this condition cannot be reached without total selflessness, through sacrifice, on the cross. The cross is the renunciation to all selfishness, to everything in favor of others. However, it is not just a negative act, but also a positive one. It is love; it is giving yourself for the other, for God and for God’s creation. God’s goods as gifts serve for the consolidation of the love between persons. Given to the benefit of others, they destroy the walls separating people, and make people more transparent, more open to one another.

4. Responsibility and human freedom towards the gifts received

The relation between man and God is realized in a permanent and free dialogue, the two partners, man and God, being two persons showing their freedom through the desire to communicate their love to one another. Characteristic for the person are freedom and responsibility, namely freedom to choose what to receive and what to give, and responsibility concerning the attitude towards the gift received and towards the gift offered.

As far as his relationship with the world is concerned, man has had the mission to rule over the earth (Genesis 1: 28), but also to guard it and to keep it (Genesis 2: 15), and by virtue of his freedom, he has had the possibility to do it or not. His responsibility towards this act can be seen in the fact that man will answer for it in front of God and, to the extent to which he takes into account this responsibility, God becomes more transparent and more impressive to him through His authority.

Choosing the fruit of creation as a way of accomplishment and giving up on his direct relationship with God, by disobeying God’s commandments, man, from a master of God’s

creation, became its loyal servant, who no longer dared to take any more action without asking for the creation's consent or without sacrificing offerings to it, even out of his own fellows. In time, due to the evolutions of civilization and to the discoveries that took place in history (the appearance of fire and the discovery of metal), man's conception on nature changed. From considering it sacred, man moved on to an anthropocentric conception which gives back to man his freedom towards it, at the same time isolating God somewhere in the transcendence. "The exclusion of God from the creation leads not just to the separation between man and God, but also to a separation in man's being itself" says Fr. Prof. D. Popescu.[17] This has led to the replacement of God on earth by man and to man's desire to dominate the world in the Creator's name.

Some opinions justified this tendency making use of two biblical ideas: first, the one according to which the human being carries the image of God, which has allowed man to replace the Creator on Earth, and then the commandment God gave to man, namely to rule the Earth, invoked in support of the dominion of man over the visible world. So, the Bible would be responsible for the way the environment was treated and not man, a free being whose reason was darkened by the sin of pride, thinking that he might be like God, tasting from the tree of the knowledge of good and evil (Genesis 3: 5).

The thirst for knowledge and for scientific research, characteristic for the Renaissance man, transformed the world into an object to be researched and the world was no longer perceived as a part of a body. Nature was turned into a laboratory, in which the elements were like Guinea pigs used to give answers to questions that satisfied the unquenchable lust for power of the scientific man.

The Renaissance and its materialistic conception encourage man to see in nature just an immense store full of resources that he is supposed to turn into useful material things. So, nature becomes for him an "endless source of economic goods and the refined technology that he has created helps him exploit it unsparingly".[18]

In this way, man, proud of his scientific and technological conquests, of his rule over the visible world, has lost his inner freedom and has become a slave of irrational forces, spirits and sinful passions, which have turned his inner life into a nightmare.

The man of our modern civilization assures his welfare by pulling out by all means all the limited resources of the Earth, disfiguring the harmony of the Universe and darkening the beauty of Paradise. In the economic era, nature is nothing more but a huge economic reserve meant to satisfy man's material needs, which have become increasingly numerous, more and more refined and proving a constantly increasing greed.

The aspirations of today's society are far from the goal man should pursue: namely to know God. The goal pursued today goes against the Creator and also against man, because the latter has not just turned the environment into his enemy: he also made it toxic for his own life, menacing his own existence. This sin is all the more serious as it has affected his fellows' health condition.

A big question mark has arisen as far as the future of this world is concerned. State congresses, international conferences, different associations and foundations have looked for answers and solutions. The only answer whose truth remains valid until the end of the centuries has been given by our Redeemer Jesus Christ by means of a question: "For what shall it profit a *man*, if he shall gain the *whole world*, and lose his own soul?" (Mark 8: 36). The modern man will not be able to reestablish the order of nature and to make his attitude towards the world right without changing the ethics of his relationships with his fellows. It is in vain that the western

countries have been trying to adopt a new policy concerning their radioactive waste, as long as this waste is being sent and deposited into developing countries. The fact that modern societies do not consume their own forests but feed on the reserve of other countries, which have no other possibility to prosper economically except by selling their own natural riches, does not mean conserving the natural environment. Nature cannot really be preserved as long as the polluting technologies and cars are dismantled from the industrialized countries and exported to countries eager to become industrialized.

Man needs a new conception on the world and on the creation. The democratic freedom that any citizen of this planet enjoys should be used more wisely. The human activity needs to be guided by that responsibility which, although situating the person in the middle, is nevertheless related to the past and with repercussions in the future. Between the generations of people there is a much closer relation than one could imagine. We receive as heritage a certain moral behavior and ethics from which we need to keep what is best, in order to have what to pass on, in order to prepare for the people coming after us physical and spiritual health.

It is not the relative authority of an earthly group (society, family etc.) that should guide our lives, but the conscience that we will answer to the Master of us all and we will be asked about the way we have used our talent profitably. The care towards the creation needs to be based on our faith in God, in the immortality of the soul and in our responsibility towards our calling.

CONCLUSIONS

Being absolute completeness, God would have had the possibility not to create, yet the characteristic feature of love is to share itself to give itself to others. The gift represents a means of dialogue, between two people capable of this dialogue. On the level of creation, the world is the area of communication between God and His reasonable beings, for who “He made everything”. Moreover, we can make the claim that the whole creation is intended to be „the mediatrix of the whole love of God”[19].

The world is the gift of God’s love; life is a gift of God and both the world and life can become gifts of man. More accurately, the world gives man the possibility of renouncing to something that, in man’s opinion, belongs to him, so that he may be able to live a life with a status of gift.

The gift reveals in man something divine, something that makes him discover himself as he was created – “in the image of God”. The world is a content of the dialogue between man and the Trinitarian God, or, through the world, man grows in the understanding and the divine love for our Creator. The Holy Trinity has given this world to man out of love, to have man by means of it as a partner in a dialogue of understanding and love. Nevertheless, this does not allow man to impose his own order and to destroy the harmony. Man’s role is to continue our Creator’s work, being himself a “creator”, showing his power of creation and generosity.

REFERENCES:

[1] Saint Jean Chrysostom, *Writings*, parte I, in **P. S. B.** vol. 21, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 91.

[2] St Jean of Damascus makes the following statement: “*The creation is the work of God’s will, so it is not co-eternal with God, as what is created out of nothing cannot be as what exists without origin and since always*”, in Vladimir Lossky - *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Ed. Anastasia, București, 1993. p. 69.

- [3] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Orthodox Dogmatic Theology*, vol. I, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996., p. 223.
- [4] Jürgen Moltman states, in this sense: “The world’s idea is already contained in the Father’s love to the Son”, in *The Holy Trinity and God’s Kingdom*, Ed. REÎNTREGIREA, Alba Iulia, 2007, p. 143.
- [5] Saint Athanasius the Great, *Writings – parte I*, in **P.S.B.** vol. 15, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 91.
- [6] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 233.
- [7] Saint Jean Chrysostom, *op. cit.*, p. 40.
- [8] Saint Athanasius the Great, *op. cit.*, p. 105.
- [9] See as well Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Jesus Christ Pantocrator*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 47.
- [10] Saint Maximus the Confessor, *Ambigua*, 26, E.I.B.M.B.O.R., București, 2006, p. 190.
- [11] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 24.
- [12] Lars Thumberg, *Man and the Cosmos in the Vision of Saint Maximus the Confessor*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 40.
- [13] Pr. Lector I. Stoica, *Image and Likeness in the Orthodox Theology*, in rev. “Lumină pentru suflet”, Rev. Arhiepiscopiei Târgoviște și a Facultății de Teologie, nr. 5, 1996, p. 9.
- [14] To support our reasoning, we can remind of James the Patriarch, who, when receiving a gift from God, a discovery at Betel, in answer and as a sign of gratitude, builds an altar and sacrifices an offering to God (Genesis 28, **21-22**).
- [15] Saint Maximus the Confessor, *Answers to Thalassios* (51), in *Philokaly* vol. 3, Ed. Harisma, București, 1994, p. 219.
- [16] Părintele Galeriu, *Sacrifice and redemption*, Editura HARISMA, București, 1991, p. 73.
- [17] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Christ, Church, Society*, E.I.B.M.B.O.R., București, p. 45.
- [18] Pr. Prof. Dr. D. Belu, *On Love*, Ed. Omniscop, Craiova, 1997, p. 155.
- [19] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Creation as gift and the Mysteries of the Church*, în rev. „Ortodoxia”, Nr. 1/1976, p. 12

**Cunoașterea lui Dumnezeu, premisă fundamentală a iubirii creștine și a
adevărului revelat
(Knowledge of God as fundamental premise of Christian love and truth
revealed)**

PhD. Cosmin Santi

Faculty of Theology and Sciences of Education of the
Valahia University of Târgoviște,
ROMANIA,
E-mail: santicosmin@yahoo.com

ABSTRACT

English Abstract: *The knowledge of God as the sublime truth involves the entire human being, body and soul. To get to know God nor the mind or feeling is enough, but only their fusion may lead man to true knowledge. Every Christian knows God through the communion with his Creator, with the others but also with himself. This communion can be realized especially through love. Knowledge is neither purely rational nor simply relational: it involves love.*

Romanian Abstract: *Cunoașterea lui Dumnezeu ca adevăr sublim, implică întreaga ființă umană, trup și suflet. Pentru a cunoaște pe Dumnezeu nu este de ajuns nici rațiunea, nici simțirea, ci acestea împreună pot să conducă pe om la adevărata cunoaștere. Fiecare creștin cunoaște pe Dumnezeu, prin comuniunea cu Creatorul său, cu semenii, dar și cu el însuși. Această comuniune se poate realiza mai ales prin iubire. Cunoașterea nu este nici pur rațională, dar nici simplu relațională: ea implică iubire.*

Keywords: knowledge of God, cataphatic, apophatic, love, communion

Introducere

Cunoașterea lui Dumnezeu este o problemă de spiritualitate teologică, o problemă în care se pune în discuție desăvârșirea și transcendența făpturii raționale sub razele infinite ale dumnezeirii. Procesul cunoașterii, ca unire nemijlocită între Dumnezeu și subiectul omenesc prin intermediul energiilor imanente este în fond procesul îndumnezeirii noastre. Acest adevăr a fost precizat de Sfântul Grigorie Palama (1296-1359), însemnând o nouă epocă în teologia ortodoxă. El a descifrat structura experiențelor tainice ale Bisericii descoperind realitățile divine care întretin actul pătrunderii în Dumnezeu sau al participării.

Actul unirii, cununa experienței harice, este un act de cunoaștere prin transcendere, posibil datorită unei însușiri a dumnezeirii. Această imanență divină, căreia Sfântul Grigorie Palama i-a dat coloratură ontologică este de fapt temeiul cunoașterii dumnezeiești, al transcenderii noastre. Faptul că omul este circumscris în relația sa naturală, este o realitate ce influențează și determină cunoașterea. În funcție de acest lucru există două condiții în care se poate efectua actul cunoașterii: condiția relației, a mijlocirii, stând în lăuntrul celor create și condiția suprarelației, a nemijlocirii, stând în afara celor existente.

1. Modalități ale cunoașterii lui Dumnezeu

Desigur că faptul relației își pune amprente pe actul cugetării noastre, din care cauză Dumnezeu cel infinit și suprarelațional devine imposibil de necunoscut. Cunoașterea Lui începe dincolo de relația naturală printr-un efort al cugetării noastre de a evada din ea. Folosind

Dionisie. Astfel, pentru Dionisie, calea apofatică sau teologia mistică are ca obiect pe Dumnezeu ca absolut incognoscibil [3], spre care tinde omul încă de la creație, ca dat ontologic, ținta fiind asemănarea cu Creatorul său.

Lossky arată că apofatismul de care vorbește Dionisie constituie o caracteristică a spiritualității ortodoxe, aceasta fiind singura cale perfectă de a cunoaște pe Dumnezeu cel necunoscut prin natură. În esența lui, apofatismul presupune un Dumnezeu cu o natură inaccesibilă, dar care poate fi atins prin unire mistică într-o ignoranță absolută. Pe de o parte depășirea sau ieșirea din domeniul creaturii este singura condiție de a cunoaște pe Dumnezeu, iar pe de altă parte distanța dintre starea de cultură și Creator este temeiul incognoscibilității lui Dumnezeu. Din această cauză se naște în sufletul nostru o dispoziție care exclude orice tendință de a adopta la cugetarea umană misterele înțelepciunii lui Dumnezeu. În această stare, sufletul refuză orice concept asupra lui Dumnezeu și cu cât el urcă spre Dumnezeu, cu atât această stare se intensifică. Așadar, apofatismul indică o atitudine de ordin general pe care trebuie să ne-o însușim față de misterul divin. Incognoscibilitatea nu vrea să spună agnosticism sau refuză de a cunoaște pe Dumnezeu. Totuși această cunoștință se va efectua pe calea al cărei spirit nu este cunoștință, ci îndumnezeire. Ea nu va fi deci o teologie abstractă, operând cu concepte, ci o teologie contemplativă, înălțând spiritul către realitățile ce depășesc înțelegerea [4].

Sfântul Grigorie de Nyssa consacră un tratat special „*Vieții lui Moise*”, în care ascensiunea pe Sinai către tenebrele incognoscibilității este socotită drept calea contemplației, preferabilă primei întâlniri a lui Moise cu Dumnezeu, când i-a apărut în rugul aprins. „Moise cunoaște pe Dumnezeu întrucât își dă seama că nu-L poate cunoaște. Atunci Moise a văzut pe Dumnezeu în lumină; acum, el intră în tenebre; lăsând în urma lui tot ce poate fi văzut și cunoscut, nu mai rămâne decât invizibilul și incognoscibilul, dar ceea ce este în tenebre este Dumnezeu... Ascensiunea noastră spirituală nu face decât să ne reveleze într-o formă din ce în ce mai evidentă incognoscibilitatea absolută a naturii divine. Dorind-o din ce în ce mai mult, sufletul nu încetează de a crește, iese din el însuși, se depășește și, depășindu-se, dorește mai mult; astfel ascensiunea devine infinită, și dorința nesăturată” [5], dorință de a intra în comuniune cu Dumnezeu, cu Adevărul, cu perfecțiunea spre care omul tinde și spre care fost creat.

Dumnezeu este văzut de Moise și de cel ce urcă în trăirea și cunoașterea lui, într-un chip sau în altul superior, căci chiar lumina virtuților mereu mai înalte din el, sau starea lui mereu mai înduhovnicită, se arată prin ele numai ca prin niște chipuri mereu mai înalte ale lui Hristos. Cel ce urcă prin aceste virtuți se bucură de ele ca și chipuri ale lui Hristos, dar el dorește să vadă arătarea sau fața Lui descoperită (τοῦ Χαρακτήρος τοῦ ἀρχετύπου) [6].

Cunoașterea lui Dumnezeu își păstrează continuu un caracter paradoxal: pe măsură ce se înalță cineva în cunoașterea Lui, se înalță în înțelegerea tainei Lui de neînțeles. În aceasta stă adevărata cunoaștere a Celui căutat, în a cunoaște prin aceea că nu cunoaște. Căci Cel căutat este deasupra oricărei cunoașteri, înconjurat din toate părțile de neînțelegere. Când Moise a ajuns mai mare în cunoaștere, atunci mărturisește că vede pe Dumnezeu în întuneric, adică atunci cunoaște că Dumnezeu este prin fire ceea ce este mai presus de orice cunoaștere și înțelegere [7].

Cunoașterea este desigur, o însușire spirituală esențială a omului, ca ființă creată după chipul și asemănarea cu Dumnezeu, căruia Acesta, din dragoste, i se descoperă prin credință și pe măsura trăirii duhovnicești, cu ajutorul harului divin. Aceasta constituie cunoașterea sub raportul filocalic, adică al îmbunătățirii vieții spirituale a creștinului până la asemănarea cu Hristos [8], cunoaștere prin trăire, prin asceză, prin contemplație, care este mai presus de comunicarea verbală, fiind comuniune de viață cu Dumnezeu.

2. Cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire

Așadar, procesul cunoașterii este un act complex și are o întindere mare în care sufletul este într-o mobilitate continuă. El angajează pe creștin într-o apropiere din ce în ce mai mare de Dumnezeu și o depărtare cât mai întinsă de cele trupești. Se înțelege că în tot acest drum puterea care ne mișcă este iubirea lui Dumnezeu. Ea curăță partea pasională a sufletului, gătind neconținut calea spre cunoștință. Ea purifică și intensifică legătura noastră cu Dumnezeu. Cunoașterea este o mișcare în Dumnezeu, având mintea pregătită și condusă prin iubire. Este realizarea întrupării mistice a Logosului divin în noi prin iubire, o substituție prin har. Pentru a crea însă condiții acestei întrupări este necesară o acomodare subiectivă la lucrările iubirii divine săvârșite de Hristos în lume [9]. Creștinul trebuie să urce prin iubire și adevăr la Dumnezeu, așa cum El a coborât la noi prin iubire. După ce am străbătut orice cunoștință, se produce în noi o concentrare spre Dumnezeu ca singurul și ultimul bun de dorit.

Iubirea nu se rezumă la sentiment. Și nu se lasă prinsă fără rest sub unghiul acestei singure dimensiuni. Ci în concretizarea și împlinirea ei, „iubirea își soarbe puteri și din alte straturi, se slujește și de alte funcții ale firii omenești” [10], funcția cunoașterii, a dezvăluirii incognoscibilității, a ceea ce pare de nepătruns cu mintea, dar de pătruns cu inima, cu puterea iubirii.

Mai presus de toate, lucrurile își descoperă sensul, raționalitatea lor este văzută de om ca avându-și în mod unitar sursa în Dumnezeu cel personal, întrucât sunt văzute ca mijloc al iubirii lui Dumnezeu, deci al dialogului lui Dumnezeu cu noi și al dialogului între noi, dialog prin care Dumnezeu ne conduce spre o tot mai profundă cunoaștere a gândirii și a iubirii Lui, și la o creștere a gândirii și a iubirii noastre proprii în relația dintre noi și Dumnezeu. Sensul fundamental descoperit de noi în raționalizarea lumii este că ea vine de la Persoana supremă și este adresată ca unei alte persoane, adică faptul importanței cu totul deosebite pe care o acordă Dumnezeu persoanei umane. Potrivit părintelui Stăniloae, „adevărata cunoaștere recunoaște Realitatea Personală a lui Dumnezeu ca fiind Realitatea ultimă. Aceasta este cunoașterea experimentală în participare și în comuniune, într-un dialog de iubire cu divinul, cu alte ființe umane și cu întreaga creație” [11]. Adevărata cunoaștere este cunoașterea în comuniune de iubire, bazată pe adevărul revelat. Rațiunea adevărată este totodată cuvânt, este comunicare, este participare la realitate, din care cea mai înaltă este cea personală.

Dar la baza comuniunii noastre cu Dumnezeu, dar și cu oamenii stă comuniunea desăvârșită dintre Persoanele Sfintei Treimi, iar această unitate și cunoaștere treimică explică bucuria lui Dumnezeu de a cunoaște și alte persoane, iubindu-le, și bucuria acestor alte persoane de a cunoaște pe Dumnezeu și de a se cunoaște între ele, prin unirea fără confuzie, prin extazul lor, adică prin ieșirea din ele. Dacă n-ar fi iubirea treimică, n-ar fi cunoaștere în Dumnezeu și n-ar fi nici o posibilitate de cunoaștere și de iubire către El și persoanele create [12]. Năzuința cunoașterii vine din iubirea interpersonală, iar aceasta vine din Sfânta Treime. Referitor la acestea, Sfânta Scriptură vorbește de o cunoaștere specială a lui Dumnezeu privitoare la cei ce-L iubesc, sau I se deschid Lui, sau se umplu de El. Sfântul Apostol Pavel spune: „*Iar dacă cineva iubește pe Dumnezeu, acela este cunoscut de el*” (1 Corinteni 8, 3) sau: „*Domnul cunoaște pe cei ce sunt ai Lui*” (2 Timotei 2, 19).

Așadar din cele expuse până aici putem afirma că, nu există cunoaștere deplină în afara uniunii în iubire între cel ce cunoaște și cel cunoscut și deci nici distanța de realitățile personale cunoscute, nici singurătatea totală nu oferă puțința unei cunoașteri depline. Dumnezeu are o perfectă cunoaștere de Sine întrucât este întreit în Persoane. Cunoașterea deplină este întotdeauna

și iubire și ca atare este îndreptată spre altă persoană. Cunoașterea de sine a unei alte persoane nu-i dă bucuria iubirii pentru ceea ce ea cunoaște. Dumnezeu împlinește condiția cunoașterii personale perfecte, prin Treimea Persoanelor divine deplin unite. Cunoașterea este în ultimă analiză referirea iubitoare a unui subiect la un alt subiect [13], realizându-se astfel comuniunea de iubire care stă la baza relației dintre oameni.

Cunoașterea nu e nici pur rațională, dar nici simplu relațională: ea implică iubire. Nu poate exista nici cunoaștere de sine și nici cunoaștere a celorlalți fără iubire. Cunoașterea deplină este întotdeauna și iubire și ca atare este îndreptată spre altă persoană. Cunoașterea este în ultimă analiză referirea iubitoare a unui obiect la alt obiect. Chiar prin referirea la un obiect, subiectul cunoscător se referă indirect la un alt subiect. Și numai în această referire se realizează și cunoașterea de sine. Numai prin această referire se cunoaște pe sine. În opinia părintelui Stăniloae, „cunoașterea este un exercițiu participativ bazat pe relația iubitoare dintre subiectul cunoscător și alte subiecte, iar într-un mod ultim, bazat pe relația omului cu Subiectul suprem. Mai mult, participarea în iubire aduce nu numai cunoașterea adevărată, ci și o identitate personală adevărată. De aceea, substanțialitatea umană, subiectivitatea adevărată, este urmarea participării în comuniunea interpersonală guvernată de iubire” [14].

Referitor la cunoașterea prin iubire, la raportul dintre Dumnezeu și om, Părintele Dumitru Stăniloae afirmă: „Dumnezeu fiind persoană, între El și noi se stabilește un raport de iubire, care Îl menține și pe El și pe noi ca persoane. Iubirea aceasta o experiem nu ca o infinitate mereu identică, ci ca o infinitate cu perspectiva unei continue noutăți. Mereu vom înainta în ea. Din ce-L cunoaștem pe Dumnezeu, din aceea dorim să-L cunoaștem și mai mult, din ce-L iubim mai mult, ne stimulează la și mai multă iubire. Pentru că Dumnezeu este persoană, cunoașterea Lui prin experiență este și în funcție de curățirea noastră de afecțiunea pătimasă și oarbă față de lucrurile finite. Dar tocmai aceasta ne dă să înțelegem că, dincolo de bogăția mereu nouă pe care o sesizăm, există un izvor al ei, care nu intră în raza experienței noastre” [15]. Referitor la cele două căi de cunoaștere, cunoașterea apofatică este cunoaștere prin iubire.

Lumina dumnezeiască este totodată cunoaștere, iar lumina cunoașterii este fructul iubirii. Dar o lumină sau o cunoaștere care răsare din iubire, care nu este decât o expresie a stării de iubire, este în același timp viață. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Dacă viața minții este lumina cunoașterii, iar pe aceasta o naște iubirea de Dumnezeu, bine s-a zis că: nimic nu e mai mare ca iubirea. Precum amintirea focului nu încălzește trupul, la fel credința fără iubire nu lucrează în suflet lumina cunoașterii. Precum lumina soarelui atrage ochiul sănătos la sine, tot așa cunoașterea lui Dumnezeu atrage mintea noastră în mod firesc spre Sine, prin iubire” [16].

Cunoașterea înțeleasă ca viață, ca viață în iubire, are așadar un caracter existențial. Ea nu mai e o parte a vieții, sau ceva străin și opus vieții, cum adeseori ne apare pe planul de aici, ci este însăși viața. „Aceasta este viața veșnică: ca să Te cunoască pe Tine, Unul, Adevăratul Dumnezeu” (Ioan 17, 3).

Sfântul Ioan Scărarul zice: „Iubirea este cunoaștere. Pe cât de nesfârșită este iubirea, pe atât de nesfârșită este cunoașterea ce o dă ea. Pentru că iubirea este a persoanei. Persoana e subiectul ei. Fără persoană nu se înțelege iubirea. Și persoana este nesecată în manifestările mereu noi și mereu mai adânci ale iubirii. Dacă iubirea nu este fără persoană, nici persoana nu se înțelege, în existența ei sănătoasă și în indefinitul ei, fără iubire” [17].

Sfântul Simeon Noul Teolog spune că „minte nu înaintea în cunoașterea de Dumnezeu decât dacă e împinsă de o inimă înnoită de iubire” [18]. Serafim Rose zice că „în inimă îi face Dumnezeu omului darul de a i Se descoperi, în inima iubitoare” [19].

Astfel adevărata cale spre cunoaștere, după învățătura ortodoxă, trece prin inimă. Numai atunci se ridică însă la această înălțime a cunoașterii supranaturale, când omul iubește în adâncime, dumnezeiește, când nu este decât iubire și se confundă în iubire, în iubirea absolută. Pe această cale nu se privește Dumnezeu, ci se trăiește. Ești cu El, în El, El este în noi...: cunoaștere, iubire, trăire. În cunoașterea intelectuală îl coborâm pe Dumnezeu în tiparele minții noastre; în cunoașterea prin iubire ne urcăm noi la El, căutând să depășim marginea noastră, și trecând în nemărginit, idee accentuată de învățătura athonită [20]; cunoașterea Adevărului prin iubire, prin urcușul către îndumnezeire, prin asecză, prin epectază, adică agonisirea de har după har.

Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Dacă viața minții este lumina cunoștinței, iar aceea este născută de dragostea către Dumnezeu, bine s-a zis că nimic nu este mai mare decât dragostea dumnezeiască” [21]. Și tot Sfântul Părinte spune: „Deoarece cunoștința îngâmă, iar iubirea zidește, împreună dragostea cu cunoștința și vei fi fără trufie și ziditor duhovnicesc, zidindu-te atât pe tine, cât și pe toți cei ce se apropie de tine” [22].

Așadar, din iubire vine nașterea dumnezeiască și cunoștința dumnezeiască a omului; fără iubire omul nu se naște din Dumnezeu, nici nu cunoaște pe Dumnezeu: nu este decât un neștiutor de Dumnezeu, un fără-de-Dumnezeu [23].

Cuviosul Teognost zice: „Nu te vei învrednici de dragostea lui Dumnezeu fără cunoștință, nici de cunoștință, fără credință” [24], pentru că cunoașterea adevărată vine prin credință, credință izvorâtă din iubire, iubire față de Dumnezeu, de aproapele, dar și de sine.

Sfântul Siluan Athonitul spune că „putem studia cât poftim, totuși nu vom ajunge să cunoaștem pe Domnul câtă vreme nu vom viețui după poruncile Lui, căci nu prin știință ci prin Sfântul Duh se face cunoscut Domnul. Mulți filosofi și savanți au ajuns la convingerea că Dumnezeu există, dar n-au ajuns să-L cunoască pe Dumnezeu... A crede că Dumnezeu există este un lucru, dar a-L cunoaște pe Dumnezeu este altceva” [25]; cunoașterea adevărului în creștinism implică mult mai mult decât rațiunea; în primul rând implică iubirea, apoi comuniunea, și apoi credința curată.

Sfântul Simeon Metafrastul arată că „frumusețile sufletului nostru și rodirile bune, sau rugăciunea, dragostea, credința, privegherea, postul și celelalte îndeletniciri virtuozitate, când se amestecă și se împărtășesc de împărtășirea Duhului Sfânt, dau o bună mireasmă bogată, ca o tămâie pusă pe foc. Dar atunci ne este și nouă mai ușor să viețuim potrivit cu voia lui Dumnezeu. Căci fără Duhul Sfânt, nimănui nu-i este cu puțință să înțeleagă și să cunoască voia lui Dumnezeu” [26].

Însă, trebuie accentuat faptul că ființa este superioară cunoașterii; iubirea este cea care ne îndumnezeiește. Tocmai pentru aceasta nici o asceză lipsită de iubire nu duce la Dumnezeu. Curățit mai presus de orice raționament și de orice cugetare, omul va fi inundat de ființă. „De la gnoza fizică a ființelor trecem la Teologie prin intermediul harului cunoașterii dumnezeieștii (Θεολογική χάρις). Dar cognoscibil prin contemplarea atributelor Sale, Dumnezeu este necunoscut în ființa Sa. Contemplarea trece la unirea cu Dumnezeu în necunoașterea care depășește orice cunoaștere. Extazul ne face să ieșim spre agape (iubirea generoasă) care are întâietate față de cunoaștere. La sfârșit, oamenii sunt chemați să unească prin iubire natura creată cu natura necreată, făcându-i să apară în unitate și identitate prin primirea harului” [27].

Nu trebuie să uităm a aminti perenitatea dragostei creștine. „Dragostea nu cade niciodată” (1 Corinteni 13, 8). În plus aceasta dă o cunoaștere directă a realităților dumnezeiești, pe când toate celelalte valori umane pe care le deprindem din tinerețe și până la senectute, precum vorbirea în limbi, previziunile, știința de tot felul, nu ne conferă decât o cunoaștere

parțială și analogică, redată de Sfântul Apostol Pavel prin expresia „prin oglindă în ghicitură” (1 Corinteni 13, 12), și care cunoaștere nu ne va mai fi de nici un folos când, trecând în Împărăția lui Dumnezeu, vom vedea totul „față către față” [28], direct, nemijlocit, prin refacerea comuniunii paradisiace, a omului cu Dumnezeu.

Sfântul Grigorie de Nyssa comentând Cântarea Cântărilor, vede căsătoria mistică a sufletului cu Dumnezeu. Iubita care își urmărește iubitul este sufletul în căutarea Dumnezeului său. Iubitul se ridică și îi scapă, tot așa și Dumnezeu: cu cât sufletul Îl cunoaște mai mult, cu atât El îi scapă, și cu atât sufletul Îl iubește mai mult [29]. Deci, iubire fără o cunoaștere temeinică și serioasă nu este o iubire desăvârșită, ci ceva aleatoriu, cunoașterea lui Dumnezeu stând de fapt la baza iubirii creștine adevărate, fiind fundamentală acesteia.

Concluzii

Așadar, din cele prezentate se poate desprinde cu limpezime faptul că nimeni nu se poate apropia de cunoașterea lui Dumnezeu decât prin dragoste, care în concepția gnoseologică a Bisericii, are rol hotărâtor. Cunoașterea lui Dumnezeu, ca Adevăr sublim, implică întreaga ființă a omului, trup și suflet, nefiind de ajuns nici rațiunea, nici simțirea, ci acestea împreună pot să conducă pe om la adevărata cunoaștere. Cunoașterea personală a fiecărui creștin, trebuie să fie direcționată spre comuniune, cu Creatorul său, cu aproapele, dar și cu sine. Această comuniune se poate realiza în mod special pe iubire, având ca model iubirea intratrinitară, iubire care se desăvârșește în mod continuu, această comuniune fiind una veșnică. Asceza, rugăciunea inimii, contemplația, ridică pe om în relația de comuniune cu Dumnezeu, care prin trăire experiază iubirea intratrinitară. Prin urmare, cunoașterea constituie o întâlnire vie între cel care cunoaște și Cel Care este cunoscut. Scopul unic al unei cunoașteri adevărate sau conținutul ei unic nu este decât faptul că omul se poate întâlni întreg față către față cu Adevărul viu. Poate ajunge cu sufletul, cu inima și cu cugetarea sa, în întregime, la înălțimea întâlnirii personale cu Dumnezeu Cel viu și adevărat în Hristos, care deja constituie o relație simbiotică și o întâlnire vie. Este începutul unei noi vieți în unire cu Hristos, Care este cunoscut și totodată rămâne Acela Care cunoaște, întrucât Dumnezeul Cel viu și adevărat niciodată nu se transformă în „obiect”. Rămâne întotdeauna Subiect, așa cum rămâne, de altfel, și omul însuși.

Referințe bibliografice

- [1]. Magistr. Ion I. Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în „Studii Teologice”, IX (1957), nr. 5-6, pp. 311-315, a se vedea nota 10.
- [2]. Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 60-61.
- [3]. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1993, p. 23.
- [4]. Magistr. Ion I. Bria, *art.cit.*, pp. 313-314, a se vedea nota 10; a se vedea și Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 266-267.
- [5]. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 264-265.
- [6]. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, în col. P.S.B., nr. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 91; a se vedea nota 66.
- [7]. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 89.

- [8]. ***, *Dicționar filocalic*, ediția a II-a, alcătuire de Ignatie Teoforul, Editura Cavallioti, București, 2001, p. 164.
- [9]. Magistr. Ion I. Bria, *art.cit.*, p. 322.
- [10]. Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Despre iubire*, Editura Omniscop, Craiova, 1997, p. 29.
- [11]. Silviu Eugen Rogobete, *op.cit.*, pp. 59 și 71.
- [12]. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 163 și 165.
- [13]. *Ibidem*, p. 162.
- [14]. Silviu Eugen Rogobete, *op.cit.*, p. 73.
- [15]. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 87.
- [16]. Idem, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 385-386; a se vedea și Idem, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 26.
- [17]. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, în „*Filocalia*”, vol. IX, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2002, p. 403.
- [18]. Sfântul Simeon Noul Teolog în *Dicționar filocalic*, ediția a II-a, alcătuire de Ignatie Teoforul, Editura Cavallioti, București, 2001, p. 40.
- [19]. Serafim Rose, *Descoperirea lui Dumnezeu în inima omului*, Editura Christiana, București, 1996, p. 27.
- [20]. ***, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, pp. 143-144.
- [21]. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute capete despre dragoste*, în „*Filocalia*”, vol. II, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1993, p. 63.
- [22]. *Ibidem*, p. 134.
- [23]. Arhim. Justin Popovici, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, trad. de Sabin Preda și Cornel Coman, Editura Bizantină, București, 1998, p. 80.
- [24]. Cuviosul Teognost în *Dicționar filocalic*, ediția a II-a, alcătuire de Ignatie Teoforul, Editura Cavallioti, București, 2001, p. 35.
- [25]. Sfântul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, Editura Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 120.
- [26]. Sfântul Simeon Metafrastul, *Parafraza în 150 de capete la 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, în „*Filocalia*”, vol. V, Editura și tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976, p. 353.
- [27]. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, trad. de Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 64.
- [28]. Pr. Prof. Dr. Leon Arion, *Compendiu neotestamentar de introducere și exegeză*, tipărit la S.C. Grafica Prahoveană SA., 2002, p. 221.
- [29]. Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. de Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 40

Sacramentalitatea preoției și lucrarea Duhului Sfânt în Biserică (The sacrament of priesthood and the work of Holy Spirit in Church)

PhD. Stoian Mihai Sebastian

E-mail: stoian.mihai55@yahoo.com.

ABSTRACT

English Abstract: *Proper understanding of the priesthood sacramentality begins with carry on redemptive work of Jesus Christ in time and space by choosing the Apostles who in turn shared redeeming grace for those who believe in Christ through the power of the Holy Spirit. Christ and the Holy Spirit cooperates in an inseparable way. This follows from the ordination prayer is made on the candidate for indicating that the Holy Spirit descending upon him, and making one chosen vessel of the body of the Church, extended in time and space for each member of this body Priesthood of Christ the salvific and sanctifying.*

Romanian Abstract: *Înțelegerea corectă a sacramentalității preoției începe cu transmiterea activității răscumpărătoare a lui Iisus Hristos în timp și spațiu, prin alegerea apostolilor care, la rândul lor au transmis harul mântuitor celor credincioși, prin puterea Duhului Sfânt. Hristos și Duhul Sfânt cooperează în mod inseparabil. Aceasta reiese din rugăciunea care se face la Hirotonie asupra candidatului din care rezultă că Duhul Sfânt, pogorându-se peste el, și făcându-l vas ales al trupului Bisericii, prelungește în timp și spațiu pentru fiecare mădular al acestui trup Preoția lui Hristos cea mântuitoare și sfințitoare.*

Keywords: Sacrament of priesthood, cheirotonia, ecclesial, apostles, Sacred Tradition, Holy Spirit

Introducere

Preoția Bisericii, ca Preoție a lui Hristos, ce există permanent în timp și spațiu, este totodată și organul Duhului Sfânt în iconomia harului divin. Hristos a întemeiat Biserica drept organism teandric ale cărui mădulare participă sacramental la Trupul și Sângele Său în Duhul Sfânt. De altfel, este binecunoscută afirmația Sfinților Părinți conform căreia orice lucrare desăvârșită pentru om în special și pentru lumea recapitulată în el, se pogoră de sus, de la Părintele luminilor, prin Fiul - Lumina Lumii, în Duhul Sfânt, luminătorul întregii făpturi.

Pentru continuarea în timp și spațiu a operei sale mântuitoare, Iisus Hristos a ales pe Sfinții Apostoli ca să fie slujitorii și iconomii săi care, la rândul lor, prin puterea Sfântului Duh, a împărtășit harul răscumpărător celor care au crezut în Hristos prin mijloacele lui Hristos: Cuvântul și Tainele. Împărtășirea aceasta a harului este marea iconomie a Sfântului Duh care începe la Cincizecime, prin Sfinții Apostoli. Aceștia au transmis sarcinile lor apostolice și au înscris, la rândul lor, în iconomia harului divin, prin Taina Hirotoniei, pe reprezentanții comunităților creștine care au primit, numele de succesori ai lor. Slujirea preoțească este o stare care a primit, prin succesiunea apostolică în Hirotonie, puterea, autoritatea și responsabilitatea de a săvârși în Duhul Sfânt tot ceea ce ține de această iconomie: vestirea Evangheliei, săvârșirea Sfintelor Taine și păstoria comunității. La fel cum Iisus Hristos e izvorul harului, tot astfel

Biserica fiind Trupul Său, este focarul prin care Duhul Sfânt iradiază în lume energiile Sale. În Preoția Bisericii, reprezentarea Preoției lui Hristos și iconomia Harului Duhului Sfânt sunt inseparabile. În Biserică, Hristos nu poate fi făcut prezent decât prin invocarea Duhului Sfânt. Astfel iconom al harului nu poate fi decât cel ce îl reprezintă pe Hristos. Autoritatea preotului este autoritatea celui care reprezintă Preoția lui Hristos și a celui care este iconom al harului Duhului Sfânt.

1. Iconomia lui Hristos și a Duhului Sfânt teme al preoției harice sacramentale

Ca o primă condiție pentru ca Preoția Bisericii să fie cu adevărat reprezentare a Preoției lui Hristos și iconomia harului Duhului Sfânt, este păstrarea în succesiunea apostolică, deoarece numai prin Apostoli, Preoția Bisericii se leagă de Preoția lui Hristos. Hirotonia este astfel actul sacramental în care Iisus Hristos, prin trimiterea Duhului Sfânt, împărtășește celui hirotonit în succesiunea Apostolilor săi, puterea și autoritatea de a fi iconom al harului în Biserică și pentru Biserică. Ca o a doua condiție menționăm fidelitatea față de Sfânta Tradiție, ca expresie a păstrării plenitudinii harului. Cu alte cuvinte, preotul nu poate fi iconom al harului decât dacă păstrează și transmite mai departe tezaurul Sfintei Tradiții. La acestea trebuie să se adauge bineînțeles și o viață permanent conformă cu cele propovăduite, adică o viață de jertfă pentru Hristos și pentru comunitatea peste care Duhul Sfânt l-a pus păstor pe acel preot.

Relația dintre Fiul și Duhul Sfânt, prezentă din veșnicie în comuniunea Sfintei Treimi, se reflectă din abundență și în relația Sfintei Treimi cu făpturile în Biserică. Duhul cel purces din Tatăl strălucește prin Fiul nu numai Tatălui ci și oamenilor, în acest fel umple pe credincioși de afecțiunea filială a Fiului față de Tatăl (prin îndemnul de a striga Avva Părinte), așa cum El este și manifestarea iubirii paterne față de lume. Duhul de care îi umple Fiul pe credincioși este același duh al Tatălui care se odihnește asupra Fiului și se întoarce de la Fiul spre Tatăl.[1]

Biserica este Trupul tainic al lui Hristos dar posedă totodată și plinătatea Duhului Sfânt care pe toate le desăvârșește. Astfel „Biserica are o constituție teandrică. Conținutul ei constă din Hristos unit după firea dumnezeiască, cu Tatăl și cu Duhul, iar după firea omenească cu noi.”[2] Ca atare, Biserica nu este o simplă instituție omenească ci, în virtutea faptului că este întemeiată de Hristos și are Sfintele Taine ca sacramente ale mântuirii, este o viață nouă organizată ierarhic în cler și popor, este viața în Hristos și cu el, viață duhovnicească în comuniune harică și euharistică cu el. Așadar, putem spune pe drept cuvânt, că trăiește dintr-o altă viață decât cea a omenirii actuale, deși aceasta nu este desființată, ci imprimată de Duhul Trupului îndumnezeit al lui Hristos, mai bine zis deschisă înfinității dumnezeiești din acest Trup și părtaşă la ea.[3]

Din perfecta întrepătrundere între caracterul hristologic și pnevmatologic al Preoției Bisericii rezultă faptul că „orice creștin este un mădular al Trupului tainic; dar ca persoană el este o ființă care cuprinde și rezumă în sine însușirile Bisericii. Privit din acest îndoit punct de vedere nu se poate face o despărțire între aspectul de hristofor și cel pnevmatofor al membrului Trupului tainic; dimpotrivă, o calitate o implică pe cealaltă.”[4] Duhul Sfânt a fost trimis la Cincizecime în numele Fiului, spre a lucra prin Cuvântul Evangheliei lui Hristos și în Tainele Bisericii, făcând din Biserică un membru divin și de viață din care fiecare mădular poate sorbi, ca dintr-un izvor nesecat, din bogăția dumnezeiască a Trupului lui Hristos, crescând în mediul divin pentru ca în comuniune deplină cu ceilalți să ajungă la vârsta plinătății lui Hristos.

Biserica este lucrarea Fiului și a Duhului Sfânt trimiși în lume de către Tatăl. Taina Cincizecimii este la fel de importantă ca și aceea a răscumpărării întrucât opera răscumpărătoare a lui Hristos își găsește deplina continuare în opera îndumnezeitoare a Duhului Sfânt. Adevărata ecleziologie nu se poate întemeia în chip unic numai pe întrupare, nici numai pe Cincizecime. Exacerbarea rolului uneia dintre lucrările persoanelor divine în iconomia mântuirii conduce la

nesocotirea lucrării celorlalte. Astfel, lucrarea Duhului Sfânt este nedespărțită de aceea a Domnului Iisus Hristos, păstrându-și specificul Duhului ca Duh al comuniunii și al unității în diversitate. Toată viața Bisericii este pătrunsă de această dublă prezență și de această strălucire reciprocă a lui Hristos și a Duhului Sfânt. Hristos trimite pe Duhul Sfânt iar Duhul conduce către Fiul și îl manifestă pe acesta. Totuși, deși lucrează nedespărțit, între cele două persoane nu poate fi făcută confuzie, ci fiecare își păstrează specificul potrivit intercomuniunii trinitare în care unitatea ființei nu anulează specificitatea persoanelor, iar Treimea Persoanelor nu împarte unitatea ființei.

Prin viața sacramentală a Bisericii noi ne unim cu Hristos în Duhul Sfânt care e fluid relațional între persoanele treimice și între Treime și umanitatea recapitulată în Hristos. Aceasta deoarece Fiul vine în noi trupește, unindu-se cu noi prin binecuvântarea Tainelor; și iarăși duhovnicește cu Dumnezeu, prin lucrarea și harul Duhului Său, recreând Duhul din noi prin înnoirea vieții și făcându-ne părtași ai firii Lui dumnezeiești.

2. Sacramentalitatea preoției și lucrarea Duhului Sfânt în Biserică

În orice act sfințitor din viața Bisericii și în special în Taina Preoției, Hristos și Duhul Sfânt conlucrează în mod nedespărțit. Aceasta reiese din rugăciunea care se face la Hirotonie asupra candidatului din care rezultă că Duhul Sfânt, pogorându-se peste el, și făcându-l vas ales al trupului Bisericii, prelungește în timp și spațiu pentru fiecare mădular al acestui trup Preoția lui Hristos cea mântuitoare și sfințitoare. De asemenea, această conlucrare dintre Hristos și Duhul Sfânt în Preoția Bisericii se vede foarte clar în Taina Sfintei Euharistii care cuprinde atât epicleza cât și prefacerea darurilor în Trupul și Sângele lui Hristos, ca o realitate deplină și mântuitoare. Astfel putem spune că prin caracterul pnevmatologic al Preoției Bisericii se afirmă și condiția epicletică a Bisericii. „Epicleza semnifică în mod ecclesiolologic că Biserica cere să primească de la Dumnezeu ceea ce a primit deja, istoric, în Hristos, ca și cum n-ar fi primit. Aceasta include continuitatea cu Hristos sub toate formele. Include continuitatea și cu Apostolii întocmai ca și pentru euharistie, unde cuvintele instituirii nu pot fi o garanție în ele însele fără Duhul. Iar în altă explicare: Apostolii primiseră Duhul lui Hristos cel înviat și fuseseră înviați în El la Cincizecime și, cu toate acestea, atunci când îi aleg pe cei șapte diaconi (Fapte VI, 1 - 6), îl invocă din nou...”[5]

În Biserica Ortodoxă preocuparea pentru Hristos a fost în perfect echilibru cu preocuparea pentru Duhul Sfânt, considerându-se faptul că nu se poate trăi legătura cu Hristos decât în Duhul Sfânt, deoarece în Duhul Sfânt nu se trăiește decât legătura cu Hristos. Astfel, cu cât se cunoaște mai viu Hristos și se trăiește mai mult în El, cu atât are loc o înaintare și în Duhul Sfânt. Reciproc, cu cât cineva are o viață mai duhovnicească, cu atât se face mai vizibil atașamentul său față de Hristos de care se bucură nu numai el ci și natura și persoana care relaționează cu el. Cu atât mai mult membrii ierarhiei sacramentale au posibilitatea de a spori în această ascensiune neantrenată, contribuind astfel nu numai prin harul permanent eficient care li s-a dat prin Hirotonie, ci și prin exemplul personal în care se vede tot mai prezent nu individul egoist, ci persoana deschisă comuniunii după chipul lui Hristos, astfel încât să poată spune ca și Sfântul Apostol Pavel că „de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”(Galateni 3, 20).

Referitor la caracterul trinitar al Bisericii, se poate vorbi despre două iconomii: a Fiului și a Duhului Sfânt.[6] Dar acestea nu trebuie să fie înțelese într-un sens cronologic - întruparea și învierea, evenimentele Fiului, succedate de Cincizecime, manifestarea Duhului Sfânt. - ci într-un sens ontologic și sacramental. Echilibrul ecclesiologiei ortodoxe provine din faptul că ea a privit într-o viziune unitară Hristologia și Pnevmatologia și, ca urmare, aspectul instituțional și cel harismatic, adică structura ontologică și cea existențială. Structura și mistica, deși aparent

contradictorii, în realitate nu se exclud, sunt complementare, deci formează o unitate asemenea trupului și sufletului care alcătuiesc persoana umană. În acest sens Hristologia nu poate nicidecum să fie despărțită de Pnevmatologie, ele aparțin una alteia și de aceea o sinteză corectă[7] între Hristologie și Pnevmatologie, pe plan eclesiologic, ar fi de un mare interes pentru întreaga creștinătate răsăriteană și apuseană.

Biserica este, pe de o parte, un organism teandric, realitatea ontologică obiectivă a vieții lui Hristos continuată în mod sacramental în istorie. Hristos n-a întemeiat Biserica Sa pur și simplu ca o instituție istorică sau ca o societate de creștini. Ființa ei izvorăște din umanitatea transfigurată a lui Hristos, El însuși fiind Capul ei, după înviere, când ridică întreaga umanitate la dreapta Tatălui. De altfel, din mulțimea de imagini, simboluri și denumiri ce s-au atribuit Bisericii în perioada apostolică, expresia paulină *Trupul lui Hristos* (I Cor. XII, 27; Col. I, 18) a reținut cel mai mult atenția Teologiei Ortodoxe, deoarece ea indică cel mai bine continuitatea sacramentală a vieții în Hristos, Biserica este purtătoare de Hristos, hristoforă în sensul real al cuvântului. Sfântul Chiril al Ierusalimului afirmă cu curaj că Biserica și Hristos devin, în actul Euharistiei, *concorporali și consanguini*. [8] Centrul Ecleziologiei Ortodoxe stă, fără nici o îndoială, tocmai în această concorporalitate dintre Hristos și Biserica Sa prin Duhul Sfânt, Meritul Sfântului Chiril este acela de a fi indicat foarte clar că „sensul noțiunii de îndumnezeire corespunde integral cu sensul noțiunii de *concorporalitate și consanguinitate*; Hristos, Euharistia, Biserica - trupul fizic, trupul sacramental, trupul mistic - nu reprezintă trei entități diferite și separate ontologic, ci toate trei au o unitate de ființă” [9], în Taina Euharistiei ne împărtășim cu Trupul și Sângele lui Hristos și numai astfel creștem în starea eclesiastică prin care am intrat la Botez și, împărtășindu-ne din toate celelalte Sfinte Taine, devenim Biserică. Tainele sunt ale Bisericii și aduc pe cei ce le primesc la Biserică, căci Hristos, încorporând în Sine pe cei ce primesc Tainele, îi încorporează în Biserica Sa. Biserica este o comuniune prin Taine, se întemeiază pe ele, este circumscrisă de Taine, dar ea este, de asemenea, săvârșitorul lor. Tainele aparțin Bisericii ca acte ale ei, sau, mai exact, ca acte ale lui Hristos, Capul ei. „Tot ce se produce în Biserică pleacă de la Capul ei, Hristos. Dar capul nu este singur, ci împreună cu Trupul Său, Biserica și tot ceea ce El face se raportează la trupul Său, Biserica. Fiind săvârșite de Hristos, prin Duhul Său, Tainele sunt ale Bisericii. Dar ele sunt ale Bisericii și pentru că sunt ocazionale și cerute de Biserică.” [10]

Pe de altă parte, Biserica este „templul Duhului Sfânt” (I Cor. VI, 19), un trup „purtător de Duh”, „pnevmatofor”. Același Duh care a luat parte la întruparea și transfigurarea Fiului, a luat parte și la întemeierea Bisericii. Dar rolul Duhului Sfânt în Biserică nu se poate limita la ceea ce ține de întemeierea și continuitatea istorico-instituțională a acesteia. Sfinții Părinți interpretează trimiterea și continuitatea istorico-instituțională a acesteia, precum și trimiterea Duhului în lume, în sensul unui schimb ontologic ce s-a realizat între Iisus Hristos cel înviat și umanitatea noastră; noi am dat Fiului trupul nostru, iar el ne-a dat Duhul Său.

Biserica nu se plasează aici ca o realitate intermediară între Dumnezeu și credincioși, ci este implicată direct în acest transfer ontologic dintre umanitatea înviată a lui Hristos și umanitatea noastră în Duhul Sfânt. Biserica nu poate avea conștiința *obiectivității* și certitudinea mântuirii în Hristos fără invocarea Duhului Sfânt. În acest sens, caracterul *obiectiv* al sacramentalității Bisericii și al structurilor eclesiale depinde de prezența Duhului Sfânt. Duhul Sfânt mărturisește adevărul în Biserică (Ioan XIV, 26) și confirmă slujirile, tainele, propovăduirea și harismele acesteia (I Cor. XII, 4). El face aceasta în subiectivitatea persoanelor care alcătuiesc comuniunea Bisericii. Prin Duhul Sfânt, fiecare creștin își asumă umanitatea din viața lui Hristos, dobândind astfel identitatea sa spirituală și libertatea sa personală. Din cele de

mai sus reiese clar că pentru gândirea ortodoxă Pnevmatologia este constitutivă Hristologiei și Ecclesiologiei. Ea reprezintă însăși condiția de existență a lui Hristos și a Bisericii.

Esențial este, după cum remarcă Zizioulas, „ca două aspecte ale Pnevmatologiei, respectiv eshatologia și comuniunea, să fie introduse în Ființa lui Hristos și a Bisericii.”[11] Când Biserica este constituită ținând cont de eshatologie și comuniune, atunci noțiunile piramidale dispar din ecclesiologie. Aceasta înseamnă că episcopul, în calitatea de cap al Bisericii locale, este condiționat de existența comunității sale și de restul slujirilor bisericești, mai ales de presbiteriu. În acest sens nu există slujire bisericească care să nu aibă nevoie de alte slujiri, adică să nu fie în relație complementară, deci să creeze și să păstreze comuniunea de slujire, întrucât nu există „nici o treaptă de slujire (bisericească) care să dețină plinătatea, plenitudinea harică și puterea fără o relație cu celelalte.”[12] Deci nu există episcopat în sine detașat de celelalte slujiri, mai ales de presbiterat și de comunitatea credincioșilor, ci există numai împreună cu toate slujirile în Biserică, pentru Biserică și cu Biserica. Fericitul Augustin mărturisește: „Pentru voi sunt eu episcop și cu voi sunt creștin”[13]

Cele două perspective - Hristologică și Pnevmatologică - cu consecințele lor: aspectul instituțional și cel harismatic, ontologic și existențial, sunt complementare și ele nu trebuie să fie nici separate, nici confundate[14]. Din aceasta cauză, sunt de semnalat greșile și gravele consecințe ecclesiologice ale doctrinei Filioque și ale penticostalismului.

O ecclesiologie filioqvistă pune accent pe continuitatea istorică și obiectivă a structurilor, care sunt garantate intacte și excluse de la păcat, pe când una penticostalistă reduce totul la manifestarea subiectivă, personală a Duhului Sfânt, fără conștiința unei realități sacramentale. Pentru cea dintâi, Biserica este o mărturie intactă, o imitație a lui Hristos cel istoric; de aceea, între perioada apostolică și cea postapostolică, între apostolat și episcopat nu este nici o diferență. Biserica imită pe Apostoli, papa imită pe Petru, ca vicarul lui Hristos. Pentru cea de-a doua, Biserica este mai degrabă o prefigurare a lui Hristos eshatologic; de aceea ea se complăce într-un fel de dochetism și profetism. Desigur, această analiză este o simplificare, dar ea arată ce importanță are concepția despre iconomia persoanelor Treimii în raport cu Biserica. De aceea doctrina despre Biserică este influențată în mod direct de ceea ce teologia a formulat în legătura *Deus ad intra* și *Deus ad extra*. De pilda, pentru Teologia Ortodoxă, Duhul Sfânt nu este simpla legătură dintre Tatăl și Duhul, ci are propria sa iconomie, constituind trupul lui Hristos în istoria creștină, ca noul popor al lui Dumnezeu, eshatologic.

Concluzii

Biserica se mișcă între istoria creștină - de unde aspectul ei eshatologic, dar traiectoria ei istorie-eschatologie este pătrunsă permanent de prezența Duhului Sfânt care ține împreună întreaga comuniune a sfinților, Biserica cerească și cea pământească. Desigur, în această schemă ecclesiologică nici Iisus Hristos, nici Duhul Sfânt nu se identifică cu Biserica, fiind și deasupra ei. Dumnezeu rămâne liber în Biserică, cu toate că El este fidel față de tot ceea ce El însuși a instituit, a dăruit și promis Bisericii Sale (apostolat, slujiri, sacrament, harisme, mesaje etc), pentru ca aceasta să reziste în istorie, iar puterile iadului să nu o biruiască. Dar numai Duhul Sfânt umple de viață, de har și dă sens acestor structuri. Din această cauză invocarea Duhului Sfânt este esențială pentru existența și misiunea Bisericii, însăși Preoția este opera Duhului Sfânt și sub judecata Acestuia.

Exacerbarea realității instituționale, adică certitudinea pe care o dă simpla vizibilitate exterioară a instituțiilor ecclesiastice prin care se asigură continuitatea în timp și spațiu, a dus la estomparea iconomiei Duhului Sfânt în toată dimensiunea ei. Duhul Sfânt însă, este invocat nu numai ca să confirme aceste slujiri și structuri, ci și ca să le judece, să le înnoiască și să le

transfigureze. Sfântul Vasile cel Mare a arătat în lucrarea sa „Despre Duhul Sfânt” că totul în Biserica este într-un proces de înnoire, de continuitate și discontinuitate, așa după cum Faptele Apostolilor arată că aspectul instituțional - vezi Fapte I, 12-26 și II, 42 - și aspectul harismatic - vezi Fapte II, 17 - sunt complementare.

Referințe bibliografice:

- [1]. Pr. Prof. Dumitru Staniloae, *Criteriile prezenței Sfântului Duh*, în „S.T.”, an XIX, nr. 3-4, 1967.
- [2]. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. I.B.M. al B.O.R., 1978.
- [3]. Prof. Nicolae Chitescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în „S.T.”, an VII, nr. 3 – 4, 1955.
- [4]. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, P.G., LXXIV.
- [5]. Pr. Prof. Dumitru Staniloae, *Relatiile treimice și viața Bisericii*, în „Ortodoxia”, an XVI, nr. 4, 1964.
- [6]. Drd. Ioan N. Surubaru, *Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii*, în „S.T.”, an XX, nr. 9 – 10, 1968.
- [7]. I. Zizioulas, *Ființa eșlesială*, trad. Aurel Nae, Edit. Bizantina, București, 1996.
- [8]. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, cap. IV – V, în „P.S.B.”, trad. D. Fecioru, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1979.
- [9]. Pr. Dr. Ion Stoica, *Preotia, Hirotonia și succesiunea apostolică în lumina teologiei ortodoxe*, Edit. Macarie, Târgoviște, 2005
- [10]. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, cap. IV – V, în „P.S.B.”, trad. D. Fecioru, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1979.
- [11]. Pr. Prof. Dumitru Staniloae, *Relatiile treimice și viața Bisericii*, în „Ortodoxia”, an XVI, nr. 4, 1964.
- [12]. Pr. Lect. Dumitru Radu, *Caracterul eșlesiologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii*, Teza de Doctorat, în „Ortodoxia”, anul XXX, nr. 1 – 2, 1978

Natura cosmică a Bisericii
(The cosmic nature of the Church)

Phd. candidate, **Bugiulescu Constantin -Valentin**

E-mail: bugiulescu_constantin@yahoo.com.

ABSTRACT

English Abstract: *This article deals with the ontological reality of Church, to the extent that it may be discovered, because the Church is not a simple perceived reality rationally defined, but it is rather a reality connected to inner mystical nature. The Church state is the state of accessing all progressive steps to God, the "flight" to life in communion with God, which remains in itself a paradoxical Union of opposites. The passage of man to God is whole and complete, it is not only a pass of the soul, it makes and the world rise up in God too. The goal is an endless involvement into the Divine infinity, the persistence of the human being, of the will and the work in this Union with God in Church in a "mutual pincer" of the human with the divine through Christ in the Holy Spirit. In this regard, Church is spiritual in nature, her experience is one of Constantinople. That's why the reality of the Church can be experienced by all and everywhere, regardless of the place or the age where someone lived. The nature and the experience of the Church is a cosmic one.*

Romanian Abstract: *Acest articol tratează despre realitatea ontologică a Bisericii, în măsura în care ea poate fi descoperită, căci Biserica nu este o simplă realitate văzută, putând fi definită rațional, ci mai degrabă ea este o realitate interioară de natură mistică. Starea Bisericii este starea indumnezeirii, a "zborului" spre viața în comuniunea cu Dumnezeu, ce rămâne ea însăși o unire paradoxală a contrariilor. Trecerea omului la Dumnezeu este o trecere întreagă și totală, nu este o trecere numai a sufletului, el face ca și lumea să se ridice în Dumnezeu. Scopul este participarea interminabilă la infinitatea divină, persistența ființei umane, a voinței și a lucrării ei în această unire cu Dumnezeu realizată în Biserică într-o "învăluire reciprocă" a umanului cu divinul prin Hristos în Duhul Sfânt. În acest sens Biserica este de natură spirituală, experiența ei fiind una ecumenică. De aceea realitatea Bisericii poate fi trăită de către toți și oriunde, oricare ar fi locul sau epoca în care au trăit, natura și experiența Bisericii fiind de altfel una cosmică.*

Keywords: *nature of Church, ecclesial, virtues, harice, unity in diversity*

Introducere

Omul ca ființă rațională este făcut după chipul lui Dumnezeu, de aceea are ca finalitate dobândirea vieții veșnice, aceasta implicând însă un acord ontologic între voința umană, cea care după cădere se manifestă într-un dualism al opțiunilor și voia lui Dumnezeu. Mântuirea fiecărui om nu se poate obține în afara acestei relații, omul detașându-se printr-o izolare egoistă de tot ce îl încojoară și îl definește, ci în această stare omul crește la înălțimea de cunoaștere a lui Dumnezeu. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos ca Logos Îtrupat este fundamentul acestui tip de cunoaștere, deoarece participarea în acest proces este totală și totalizatoare: totală pentru că

asumă atât omenitatea cât și dumnezeirea, totalizatoare pentru că integrează și individualizează în același timp. Integrează oferind cadrul adecvat al unei asemenea participări (Biserica) și individualizează prin valorificarea experienței personale a fiecăruia în raport cu Logosul. Astfel Biserica devine integrarea totală și totalizatoare, ea constituind întreaga plenitudine a ființei, a vieții și omenirii. Biserica este ”cosmosul încreștinat, deoarece în cosmos a pătruns Hristos, aici a fost crucificat, în el a înviat și totul s-a schimbat și înnoit”[1].

1. Hristos și Biserica

Biserica este împărăția dragostei dumnezeiești coborâtă peste întreaga omenire prin Mântuitorul Iisus Hristos și făcută accesibilă în chip nevăzut prin Întrupare și Jertfa Sa de pe Cruce iar în Chip văzut la Cinzecime când prin pogorârea Duhului Său cel Sfânt se întemeiază Împărăția lui Dumnezeu pe pământ drept mijloc de salvare și ridicare a omului la starea desăvârșită. Comuniunea universală realizată prin actele răscumpărătoare săvârșite de Hristos capătă prin Biserică valență subiectivă concretizată prin relația personală a omului cu Duhul Sfânt așezat peste fiecare în momentul cinzecimii când ne ancorăm activ și lucrăm împreună cu Hristos pentru a primi cununa sfințeniei[2]. Prin iconomia realizată de Hristos se revelează taina ascunsă de Dumnezeu în veșnicie (Efeseni 3,9) pe care planul Creatorului a cuprins-o ca reconciliere și renaștere a omului și a lumii. „Biserica se numește instituția sfântă, care este întemeiată de Cuvântul Cel Întrupat al lui Dumnezeu, spre mântuirea și sfințirea oamenilor” [3], care lucrează în lume cu mijloacele ei spirituale: Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție, cultul liturgic și Harul Sfintelor Taine. Ea prelungește în istorie până la sfârșitul veacurilor evenimentul Întrupării Domnului, sau al „unirii ipostatic” a celor două firi în Persoana Sa prin asumarea firii omenești în Însuși Ipostasul Său dumnezeiesc. „Ca o comuniune a oamenilor cu Dumnezeu, Biserica începe de la Întrupare – fiind deci o prelungire a Întrupării, și este întemeiată obiectiv de Hristos pe Cruce și în Învierea Sa din morți, iar ca o comunitate concretă, văzută, a oamenilor cu Dumnezeu, Biserica intră în istorie la cinzecime” [4].

Prefigurarea „zidirii” sau a întemeierii Bisericii se începuse de mult de Dumnezeu în Vechiul Testament, prin alegerea poporului ales al lui Israel, a templului și a rânduielilor lui cultice și prin vestirile prorocilor despre Mesia și cele ce aveau să se întâmple cu El. Dar temelia Bisericii care se va naște este Hristos Însuși fiind în același timp și Capul ei (Efeseni. 1, 22). El „piatra din capul unghiului” (I Petru 2, 4, 6-7) pe care au zidit prorocii și Apostolii (Efes. 2, 20). Biserica văzută întemeiată la cinzecime așa cum este descrisă de Sfânta Scriptură apare printr-un act expres al relației lui Hristos cu Duhul Sfânt, fiind întemeiată pe temelia pusă de Hristos și Apostoli: „Și când a venit ziua cinzecimii erau toți împreună în același loc. Și din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede, și a umplut toată casa unde ședeau ei...Și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în limbi precum le dădea lor Duhul a grăi.” (Fapte 2, 1-4). Întemeierea Bisericii văzute apare iată printr-o minune a pogorârii Duhului Sfânt urmată de harisma specială a grăirii în duh sau a glosolaliei și de predica Sfântului Apostol Petru ce culminează cu botezul primilor creștini care formează întâia comunitate a Bisericii, prima societate creștină. Apostolii și cei 70 de ucenici cu Maica Domnului, cu femeile mironosițe, cu așa zișii „frați ai Domnului” și cu ceilalți ca la 120 de frați (Fapte 1, 13-15), poate și cei „ca la 500 de frați” (I Cor. 15, 6) cărora li S-a arătat Iisus după Înviere (Luca 12, 32), alcătuiesc „mica turmă” sau mica Biserică, pe care o lasă Domnul înainte de Înălțare.

Biserica este întemeiată pe o îndoită iconomie dumnezeiască: lucrarea lui Hristos și lucrarea Duhului Sfânt, care pune temelia împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Amândouă lucrările sunt necesare pentru noi ca să putem ajunge la Dumnezeu. Dacă Hristos este „Cap al

bisericii- Trupul Său extins în umanitate”, Sfântul Duh este „ Cel ce plinește toate în toți” , potrivit textului de la (Efeseni 1 , 23), prin el putem comunica cu Hristos și cu Dumnezeu Tatăl căci: „te învață nedespărțirea și deoființimea Sfintei Treimi și că unde este Fiul, acolo este și Tatăl, și unde este Tatăl, acolo e și Duhul și unde e Duhul Sfânt, acolo e întreaga dumnezeire tripostatică...” [5]. Cincizecimea este scopul ultim al iconomieie dumnezeiești pe pământ. Hristos se înalță la Tatăl pentru ca Duhul Sfânt să se pogoare : „Vă este de folos ca să mă duc Eu. Căci dacă nu mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce Eu Îl voi trimite la voi”(Ioan 16 , 7), astfel înălțarea Mântuitorului la cer devine „pângă a mântuirii noastre” pentru că El se „înfățișează cu noi și pentru noi înaintea lui Dumnezeu”(Evrei 9,24). La Rusalii se arată accentuat prezența și lucrarea Duhului Sfânt pe care firea umană la primit prin întruparea Lui Hristos, dar acesta nu înseamnă înlocuirea Lui Hristos cu Duhul Sfânt. Hristos este prezent veșnic pe pământ prin Biserică în cei ce cred în El locuind în duh în inimile lor făcându-i prin Botez fii ai lui Dumnezeu după har: „căci făcându-ne părtași ai Lui, prin Duhul am fost pecetluiți spre asemănare și urcați la demnitatea cea mai presus de fire, nu vom fi întrutotul și noi fii ai lui Dumnezeu ca El, ci asemenea cu El prin imitarea harului...”[6]. Persoanele umane nu pot atinge desăvârșirea în unitatea ființei, decât prin Hristos și Biserica Sa, și astfel Întruparea devine temelia comuniunii și unității lumii și a omului cu divinitatea, iar Cincizecimea, afirmarea mulțimii persoanelor în Biserică. Pogorârea Duhului arată voința lui Hristos de a cuprinde în Biserică, adică în iubirea lui, toți oamenii, toată lumea unificată în această iubire ce purifică și izvorăște viață. Prin duhul lui Hristos am fost remodelați prin înviere și încorporați prin Biserică în împărăția cerurilor: „Căci în voi este Hristos prin Duhul, preschimbând spre nesticăciune ceea ce e stricăcios prin fire și mutând de la trebuința de a murii spre ceea ce nu este așa” [7]. În ziua cinzecimii harul iradiază întreaga creație din interiorul ei și nu din afară prin Hristos Dumnezeu-Om care a împărțit firii umane asumate și îndumnezeite prin har bunătatea Ființei Treimice. „Cincizecimea restituie lumii prezența interiorizată a lui Hristos și Îl revelează de acum nu înaintea, ci înlăuntrul ucenicilor” [8].

Hristos pătrunde în mod deplin în oameni pentru prima dată prin Duhul, spre a-i uni cu Sine și a întemeia Biserica. Duhul deci introduce puterea lui Hristos în mădularele așezământului teandric al Bisericii, spre a le transforma, înnoii, mântui și îndumnezei. Prima împărțire a Duhului Sfânt a fost încredințată Sfinților Apostoli de către Mântuitorul, suflând asupra lor și zicându-le: „Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele vor fi iertate și cărora le veți tine ținute vor fi”(Ioan 20, 19-20).

2. Biserica și Împărăția lui Dumnezeu

Cincizecimea sau Biserica văzută este actul istoric ce inaugurează împărăția Lui Dumnezeu pe pământ prin sfințirea harică realizată obiectiv de Hristos care transcende timpul și spațiul ancorând în veșnicie unde toate se prezintă în și prin Dumnezeu[9]. Mântuitorul folosește mult mai des expresiile „Împărăția cerurilor” respectiv „Împărăția lui Dumnezeu” și atât de rar termenul de „Biserică”, acest lucru se explică prin atitudinea Sa față de legalismul mozaic și față de aspectul pronunțat politic al mesianismului iudaic, însă în accepțiunea Sfintei Scripturi Împărăția cerurilor sau a lui Dumnezeu și Biserica sunt expresii ce definesc aceiași realitate dependentă prin har de izvorul vieții[10].

Mântuitorul vorbește despre Împărăția Sa ca despre o mulțime de credincioși, care, întocmai ca o cetate zidită pe un loc înalt, poate fi văzută și apreciată de oricine (Mat. 5, 14). Cu altă ocazie, Domnul se numește pe Sine Păstor, „Păstorul cel Bun”, care evident, își are turma Sa (Ioan 10, 14). Membrii Împărăției Sale nu trăiesc împrăștiați, izolați, în necunoștință unul de

altul, ci viețuiesc strâns uniți, ca frații, călăuzindu-se mai ales după legea iubirii dezinteresate (Ioan 15, 9, 17).

Nu mai puțin evident, este și caracterul comunitar al Bisericii[11]. Conceptul *εκκλησία* folosit de Mântuitorul în cuvântarea cuprinsă în Evanghelia după Matei exprimă tocmai acest caracter comunitar al vieții celei noi pe care El o întemeiază în lume. Pe ucenicii Săi apropiați sau mai îndepărtați, Domnul îi aduce, prin Sine în comunitate cu Dumnezeu, dar în același timp dorește ca și între dânșii să fie organizați ca o comunitate distinctă.

Atât Împărăția lui Dumnezeu, cât și Biserica sunt realități distincte, deosebite de realitatea lumii de acum și de aici. Ele sunt mărimi proprii în înțelesul că, deși pentru lume, nu sunt totuși din lume. „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” (Ioan 18, 36). Adică nu-și are originea în lume, nu e o împărăție de ordin politic; nu e instaurată de vreo putere pământească și în felul în care, în mod obișnuit, se instaurează o stăpânire politică. Împărăția nu este din lume, dar e pentru lume. Este pentru lume, în așa chip că nu se confundă cu aceasta, ci rămâne distinctă de ea.

Biserica este împărăția lui Dumnezeu pe pământ pentru că face posibilă concilierea umanului cu divinul, arătând întreaga omenire ca un singur trup-Hristos prin Duhul Sfânt care comunică nepuizabil iubirea Tatălui ce pogoară prin efluvii harice în inima și ființa fiecărui membru ce participă la jertfa Mântuitorului oficiată în Sfântul Altar până la sfârșitul lumi prin care Hristos este prezent cu noi în noi primindu-l prin Taina Trupului și Sângelui Său.

3. Aspectul reconciliant și teandric al Bisericii

„Unde este biserică, acolo este și Duhul lui Dumnezeu, și unde este Duhul, acolo este și biserică, iar unde este Duhul, acolo este și harul, ceea ce face ca Biserica să fie infailibilă, sfântă” [13]. Biserica cea una, Sfântă, sobornicească și apostolească, lansează umanitatea prin ambianța Duhului în imensitatea comuniunii și vieții depline împărtășită de Hristos Capul ei. În biserică Dumnezeu se unește vital cu umanitatea, după ce s-a unit personal cu ea în persoana Logosului întrupat, se realizează o comuniune, a mai multor persoane ce împărtășesc aceeași viață divină, și au pe Hristos, ca mijlocitor și călăuzitor, ce pregătește poporul Său spre adevărata viață[14], pentru că : „ Acolo unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, sunt și Eu în mijlocul lor – zice Mântuitorul” (Matei 18, 20).

Noțiunea de Trup Tainic exprimă o parte mai lăuntrică a bisericii mai mistică pe când noțiunea de Biserică una văzută exteriorizată concretizată în trei exponenți: locașul, instituția și ierarhia. Prin Biserică se exprimă în lume împărăția lui Dumnezeu care a unit întreaga lume începând de la cinzecieme când s-a format prima comunitate creștină până la sfârșitul lumii când vom avea un cer nou și un pământ nou. Cuvântul „Trup tainic al lui Hristos” cheamă mereu în mintea noastră taina înfricoșatei iconomii dumnezeiești a Întrupării, a cărei prelungire este „Trupul Lui” [15]. El se leagă astfel la infinit, nu numai ca o organizație pământească văzută, ca punct prezent de întretăiere a celor două veșnicii: trecut și viitor, ci ca o prelungire a trecutului nesfârșit la Dumnezeu cel veșnic, când se va afla în stare de paradigmă și a viitorului ce nu va avea sfârșit, dincolo de marginile văzute ale acestei lumi efemere.

Biserica, Trupul tainic extins în umanitate este sigura realitate prin care omenirea se poate ridica din povara păcatului. În Trupul lui Hristos se exprimă prin Duhul Sfânt întreaga omenire răscumpărată, armonizată în iubirea lui Hristos cuprinzând în sine milioane și milioane de ipostasuri, fiecare contribuind complementar la zidirea trupului spre lauda și mărirea Creatorului. Așadar noțiunea de trup tainic, are înțeles de suprafiresc, minunat. Căutând a-l adânci și mai mult aflăm că are și pe acel „mistic” [16] și pe acel de „ascuns, secret”, pe Hristos chipul Dumnezeului nevăzut, ce se revelează în sfințenia de taină.

Hristos este legat veșnic de umanitate pentru că este Noul Adam în care ne naștem prin botez, El este „Cale, Viață și Adevăr”(Ioan 14, 6) celor ce Îl urmează în credință. El fiind Creator, întreaga creatură formează prin El o unitate perfectă. Această învățătură o redă Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni prin expresia: „ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ παντὰ ἐν τῷ Χριστῷ” (1, 10), căci prin iconomia plinirii vremurilor s-a întemeiat Biserica Trupul conciliator al cerului și al pământului. Relația Lui Hristos cu omenirea este asemenea relației dintre trup și cap realizată în harul împărtășit prin activitatea Sa restauratoare și reînnoire a omului și a lumii, de aceea: „cel ce privește spre Biserică privește spre Hristos, Care Se zidește și Se mărește pe Sine însuși prin adăugirea celor ce se mântuiesc”[17].

Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale definește Biserica înfățișată drept Trupul tainic al Domnului. „Trupul lui Hristos”(Σώμα Χριστοῦ) exprimă unitatea oamenilor cu divinitate cât și unitate comunității creștine prin analogie cu Biserica-Mireasa Lui. Epistola I către Corinteni, întemeiază unitatea bisericii, pentru care s-a rugat Hristos (Ioan 17, 21), pe diversitatea darurilor Duhului Sfânt, căci „ pe unii i-a pus Dumnezeu... apostoli, ... prooroci... învățători” (I Corinteni 12, 28), Sfântul Apostol Pavel își exprimă mirarea că la Corint adunarea creștină se împărțise în mai multe partide, a lui Pavel, a lui Apolo, a lui Hristos. El arată că indiferent de învățător, biserica este una singură, și că membrii ei sunt oameni trupești sau prunci în Hristos, ea nu se întemeiază pe om, ci pe credința în Hristos, concluzionează Sfântul Pavel:„, toți suntem deci ai lui Hristos, pentru că suntem zidiți pe temelia Lui... Biserica ca Templu al lui Dumnezeu are pe Duhul Sfânt sălășluit în ea”(I Corinteni 3, 16-17 ; 3, 21-22), acest fapt face ca darurile Duhului Sfânt să nu se înlăture unul pe altul, ci să se completeze contribuind la zidirea bisericii (I Corinteni 12, 4-6): „, biserica trup al lui Hristos, alcătuită din mai multe mădulare, căci altfel n-ar fi trup își are temeiul unității în comuniunea Persoanelor din Sfânta Treime. De aceea trebuie afirmat că biserica este chip al Prea Sfintei Treimi în lume” [18]. Argumentul suprem pentru unitatea bisericii este însă acela al participării tuturor la Cina Domnului. Unitatea în diversitate este dată de teologia „ Trupului lui Hristos”(I Corinteni 11), prin împărtășirea din același potir „, căci voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte”(I Corinteni 22, 27), și din aceeași pâine „, ca o pâine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine”(I Corinteni 10, 17). Trupul lui Hristos” în forma sa euharistică își are originea chiar în cuvintele Mântuitorului Hristos: „Luați, mâncați Acesta este Trupul Meu”(I Cor. 11, 24), de care, încă de la începuturile Bisericii, este legată ideea de comunitate: κοινωνία (cf. Fapte 2, 42) de strânsă unire a credincioșilor (I Cor. 10, 16-17).

Concluzii

Biserica este unire a tot ceea ce există: Dumnezeu și creație, ea este cufundată în necuprins și infinit, adevărata origine a ei fiind una mistică. Însă Biserica nu este numai mistică ci ea este văzută și actualizată. ” Istoric Biserica se întrupează cum s-a întrupat Hristos, întruparea este simbolizarea; Biserica văzută este simbolizarea Bisericii nevăzute; ierarhia pământească este cea a ierarhiei cerești” [19].

Biserica este finalizarea acțiunii mântuitoare începută prin întrupare, pogorârea Duhului Sfânt reprezentând trecerea de la lucrarea mântuitoare a Lui Iisus Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane, astfel Biserica devenind un proces creator continuu, ea având un caracter dinamic. Sau așa cum spune Nikolai Berdiaev: ”Biserica este trupul Lui Hristos care cuprinde tot infinitul vieții cosmice, pentru că Hristos Însuși este Unul cosmic” [20].

Referințe bibliografice

- [1]. Nicolai Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Traducere de Stelian Lăcătuș, Ed. Paidea, București, 2009, p. 348;
- [2]. Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Gh. Radu, *Îndrumări misionare*, ediție colectivă, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1987, p. 360-366;
- [3]. Pr. N. Chițescu, „*Teologia dogmatică și simbolică*”, vol. II, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 1956 p. 618;
- [4]. Pr. Dr. Dumitru Radu, *op.cit.*, p. 380;
- [5]. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, în Filocalia Nr. VI, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, edit I.B.M. al B.O.R., București 1977, p. 157;
- [6]. Sfântul Chiril al Alexandriei, „*Comentariu la Evangelia Sfântului Ioan*”, IX, trad. de Pr. D. Stăniloae, în col. P.S.B. nr. 41, Ed. I.B.M. al B.O.R., București 2000, p. 890;
- [7]. *Ibidem*, IX. p. 893;
- [8]. Paul Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, traducere Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București 1995, p. 96;
- [9]. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „*Teologia dogmatică*” vol II, Ed. I.B.M al B,O,R., București 1997, p. 182;
- [10]. Ep. Vic. Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, „*Cu Hristos pe calea vieții*”, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2006, p. 15;
- [11]. Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Gh. Radu, *op.cit.*, p. 23;
- [12]. Paul Evdokimov, „*Ortodoxia*”, Ed. IBM al BOR, București 1996, p.156;
- [13]. *Ibidem*, p. 170;
- [14]. A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, pp. 168-171
- [15]. Nicolae Chițescu, „*Biserica, Trupul tainic al Domnului*”, în Rev. „B.O.R”, an LX (1942), nr. 7-8, p. 298;
- [16]. *Ibidem*, p. 299;
- [17]. Sfântul Grogore de Nyssa, *Scrieri. Partea I. Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, P.S.B. 29, Ed. I.B.M al B,O,R., p. 154;
- [18]. I.P.S. Nifon Mihăiță, *Ortodoxie și ecumenism*, 2, Ed. Agora, București 2000, p. 20;
- [19]. Nicolai Berdiaev, *op.cit.* p. 351;
- [20]. *Ibidem*;

**Sfântul Constantin cel Mare reper în istoria Imperiului Roman
și a Bisericii creștine**
**(Saint Constantine the Great, landmark in the history of the Roman Empire
and the Christian Church)**

PhD. Vîlcu Marian

Faculty of Theology and Sciences of Education of the
Valahia University of Târgoviște, ROMANIA,
E-mail: mvilciu@yahoo.com

ABSTRACT

English Abstract:

Romanian Abstract: *Viața și activitatea Sfântului Împărat Constantin cel Mare poate fi privită sub două aspecte: ca împărat roman, prin prisma istoriei, și ca primul conducător creștin care împacă Statul cu Biserica, printr-o abordare eclesiastică. Începând cu domnia lui, Biserica dobândește o poziție privilegiată în stat. Creștinismul devine o religie lăic, egală în drepturi cu celelalte culte păgâne, ba chiar mai mult privilegiată și susținută în plan canonic, dogmatic și cultic.*

Keywords: *Saint Constantine the Great, Christian religion, Roman emperor*

Introducere

Sfinții Împărați Constantin și Elena sunt promotori și apărători ai libertății creștinilor, ai unității Bisericii, ctitori de cetăți creștine și lăcașuri sfinte, dar mai ales ai filantropiei creștine. Sfânta împărăteasă Elena, prin credința sa vie și lucrătoare este model pentru viața creștină a familiei și a implicării ei în societate.

Misiunea Sfinților Împărați Constantin și Elena se înscrie în lucrarea providenței divine, prin care s-a întărit și zidit, Trupul tainic al lui Hristos extins în umanitate peste veacuri și anume: Biserica. Ei sunt pionierii libertății sociale în care libertatea personală câștigată de Hristos pe Cruce pentru fiecare persoană umană se împlinește ca actualizare a iubirii treimice, în comuniunea și comunitatea eclesială. Această posibilitate de exprimare a libertății spirituale era obscurizată, era ținută captivă într-o lume a intrigilor păgâne nutrite și manifestate de împărații romani care-și arogau dreptul de a fi semi-zei, și în consecință generatori și administratori ai vieții și ai morții, ai libertății și mai ales ai constrângerii religioase materializată în persecuții.

1. Starea Imperiului Roman înaintea Edictului de la Milano din anul 313

În istoria sa milenară Imperiul Roman a cunoscut momente de puternică dezvoltare, dar și numeroase crize. O astfel de criză a început odată cu încheierea domniei împăratului Comodus, la 31 decembrie 192, care a însemnat și sfârșitul dinastiei Antoninilor, întemeiată de împăratul Traian (98-117), criză care a avut forme complexe de manifestare, devenind tot mai evidentă în secolul al III-lea. Numeroasele conflicte interne, care luau deseori forma unor războaie civile (anarhia militară), problemele sociale și cultural-religioase, dificultățile economice sau fiscalitatea excesivă au avut un impact deosebit asupra vieții de zi cu zi a romanilor [1], toate acestea aveau o cauză astăzi bine definită: *problema succesiunii*.

Aproape nici un împărat roman care a domnit între anii 192-284 nu a fost cruțat de asasinare, comploturi sau trădări. În acest joc politic și militar, legiunile romane și garda

pretoriană au jucat cel mai important rol. Timp de 92 de ani, de la moartea lui Commodus din anul 192 și până la venirea la putere a lui Dioclețian, în anul 284, tronul Imperiului Roman a fost ocupat de 28 de împărați, dintre care 22 au fost asasinați, ceea ce arată grava instabilitate politică, dar și militară, ce a afectat imperiul roman în secolul al III-lea.

Relansarea imperiului a realizat-o împăratul Dioclețian (284-305) care a proclamat originea divină a autorității imperiale, inaugurând un nou sistem de guvernământ, **Dominatul**, bazat pe puterea absolută a împăratului. Pentru o mai bună cunoaștere a treburilor statului, Dioclețian prim august și împărat în Orient și-a luat un coleg cu titlul de augustus pe Maximian, căruia i-a repartizat pentru administrare Apusul. Așa a luat naștere sistemul de conducere în doi, cunoscut sub numele de **diarhie**.

În anul 293, împăratul Dioclețian a procedat la instituirea unui nou sistem de conducere, și anume **tetrarhia** („conducere în patru”). Imperiul Roman se găsea la apogeu ca întindere, organizație, putere și cultură, de aceea dar mai ales, din motive de ordin militar și fiscal, **Dioclețian** a încercat să permanentizeze acest sistem de conducere. El s-a ocupat de conducerea Egiptului, Siriei și Asiei Mici, iar **Maximian**, având reședința la Mediolanum de cea a Italiei și Africii, având în subordine pe cei doi caesari, **Galeriu** și **Constantius Chlorus**.

La 1 mai 305, împlinindu-se 20 de ani de domnie comună, cei doi augustus, la Nicomidia, Dioclețian și Maximian, în mod forțat s-au retras de la conducerea Imperiului. Apoi, Dioclețian l-a proclama augustus în locul său pe Galeriu, în Orient, iar Maximian pe Constantius Chlorus, în Occident. În timpul evenimentelor tulburi, care au urmat abdicării lui Dioclețian și Maximian, Constantin cel Mare, pleacă din Nicomedia în apus la tatăl său, „dar Constantin Chlorus moare în anul 306... și armata îl proclamă augustus pe Constantin în ziua de 25 iulie același an. Acesta își va consolida poziția în Occident, pe de o parte, prin victoriile obținute în Britania și Gallia, pe de altă parte, prin întărirea armatei sale. În anul 307 se căsătorește cu Fausta, fiica lui Maximian, iar după moartea acestuia în 310 își va extinde autoritatea și asupra Spaniei” [2].

După retragerea lui Dioclețian în 305 sistemul de conducere tetrarhica funcționat destul de firav în anarhie și războaiele civile care nu vor înceta decât în anul 312 odată cu victoria lui Constantin cel Mare (306-337) de la Ponce Milvius (Podul Vulturului) [3]. Apoi datorită încălcării înțelegerii religioase și politice în special, Constantin îl atacă pe Licinius și îl înfrânge în 314 „...luând în stăpânire toată Dardania, Moesia și Macedonia ocupând numeroase provincii...” [4]. Din păcate relațiile dintre cei doi se vor deteriora din nou între anii 319-320, tensiunea atingând punctul maxim în 324, când în lupta de la Chrysopolis, de lângă Calcedon, Licinius este înfrânt și detronat. Rămas singur împărat, Constantin a instaurat monarhia ereditară, luând sfârșit în acest fel sistemul tetrarhic de conducere.

Criza politică și morală a imperiului se reflecta în căutările pe plan religios, în succesul religiilor orientale. Filozofia timpului era reprezentată de trei sisteme mai însemnate:

- *epicureismul*, care avea ca principiu moral plăcerea, și promova indiferența religioasă;
- *scepticismul*, care era totodată și imoral;
- *stoicismul*, care învăța panteismul, socotind că lumea este condusă de destin, susținea că răul este necesar, recomanda în morală apatia.

În general, așa cum religia era sincretistă [5], filozofia era eclectică: culegea de idei din mai multe sisteme. Într-o oarecare măsură, filozofia pregătea calea pentru propovăduirea ideilor creștine, dar ea a constituit și unul din obstacolele puse în calea creștinismului. Reformatorul „spiritual” poate fi considerat Lucius Aurelian (214 – 275) care a ridicat la rangul de religie oficială pe tot cuprinsul imperiului, cultul sincretist al soarelui, **Sol Invictus**. În acest sens s-a

exacerbat prin zeificare cultul împăratului roman și Dioclețian a introdus portul coroanei, obiceiul prosternării (adoratio) și acela de a săruta poala mantiei imperiale (proskynesis) [6].

De fapt, această epocă de criză morală și politică poate fi caracterizată prin pierderea coerenței teritoriale și decăderea civilizației Romei, și implicit a Imperiului Roman.

2. Persecutarea creștinilor și suferința Bisericii creștine și manifestări preconstanienne de toleranță relativă față de creștini

În primul secol al Bisericii, creștinii au fost respinși de lumea păgână și prigoșiți, suferind moartea martirică, împlinindu-se cuvântul Mântuitorului Hristos: „Dacă vă urăște pe voi lumea, să știți că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât” (Ioan 15,18-19). Persecuțiile propriu-zise au fost cele îndurate de creștinii din partea mulțimii păgâne și a autorităților romane.

Cauze persecuțiilor sunt de natură religioasă, politică dar și moral-socială.

Cauze religioase. Creștinismul era o lege nouă, monoteistă, morală, absolută, pe când păgânismul era o religie veche, politeistă, idolatră, decăzută.

Cauze politice. Combătând politeismul și idolatria creștinii erau acuzați că au o atitudine dușmănoasă față de stat și societate. De asemenea, refuzul creștinilor de a participa la cultul împăratului era socotit ca un act de ofensă a majestății imperiale și divinității.

Cauze moral-sociale. Creștinii erau acuzați că ucid copii la cultul lor și se hrănesc cu sângele și carnea lor, neînțelegând ei Taina Sfintei Împărtășanii. Ei mai erau socotiți imorali, fiind acuzați de desfrâu, incesturi.

În secolul I, creștinismul, ca religie ilicită, putea fi urmărit pe baza unor decrete și legi existente, cu aplicare generală și specială. De la împăratul Traian (98-117) se aplică de regulă la judecarea creștinilor rescripte imperiale. Rescriptul este o dispoziție oficială, provizorie și limitată, care se aplica într-o cetate sau o provincie, nu în întregul imperiu.

Înainte de împăratul Deciu (249-251), persecuțiile au fost incidentale și locale. Începând cu împăratul Deciu, ele au devenit sistematice și generale, adică se aplicau printr-un edict imperial în tot Imperiul Roman. De la împăratul Deciu, creștinii sunt urmăriți pe baze de edicte speciale[7]. Edictul era o adevărată lege de stat, cu aplicare generală și obligatorie.

Dioclețian (284/285 - 305) a fost cel mai aspru împărat persecutor. El a emis patru decrete de persecuție sub sintagma- „*Numele creștinilor să fie nimicit*”. În primăvara lui 304 apare al IV-lea edict de persecuție, cel mai grav dat până acum de împărații romani, prin care se declara război creștinismului. Au avut loc numeroase execuții. Martirii au fost numeroși, mai ales în Orient, Italia, Africa, provinciile sud-dunărene.

Voi prezenta în continuare pe împărații romani care au manifestat toleranță relativă față de creștinism, temperând sau chiar suspendând persecutarea creștinilor, desigur din motive care țin de contextul politic, economic și mai ales militar.

Împăratul Nerva (96-98) este primul care manifestă toleranță relativă față de creștini nepersecutându-i; el a dat istoriei statului roman un alt curs, inaugurând o nouă linie în politica caesarilor romani, politică ce va fi urmată și desăvârșită de fiul său adoptiv, Traian (98-117).

Istoricul bisericesc Eusebiu din Cezareea are o atitudine favorabilă față de politica religioasă a lui Traian, consemnând, poate într-un mod exagerat, înțelegerea lui Pliniu cel Tânăr față de creștini, care: „...nu săvârșesc nimic rău și nici potrivnic legilor, ci doar că se scoală de la răsăritul soarelui ca să aducă laude lui Dumnezeu; încolo, ei se feresc de desfrânare, de ucidere și de orice nelegiuire, supunându-se întru toate legilor” [8]. „Față de această înștiințare, Traian a poruncit ca neamul creștinilor să nu fie urmărit, ci să fie pedepsiți numai cei care întâmplător vor fi denunțați...” [9]. Așadar, împăratul Traian răspunde printr-un rescript, considerat a fi prima reglementare legală a judecării creștinilor.

Dar, cu toate acestea, atitudinea împăratului Traian față de creștinism nu a fost una prietenoasă, pentru că în vremea domniei sale au fost martirizați Sfântul Ignatie al Antiohiei[10] și Sfântul Simeon al Ierusalimului, precizăm faptul că martiriul nu s-a realizat în urma unor ordine directe ale împăratului.

Alexandru Sever (222-235), provenea din Fenicia și de aceea avea o puternică simpatie față de cultele orientale, iar Hristos apărea ca un zeu alături de ceilalți zei. În camera unde se închina în fiecare dimineață se găseau scris versetul de la Luca 7, 13 și Matei 7, 12 („Precum voiți să vă faceți vouă oamenii, faceți-le și voi asemenea”). Pe de altă parte Alexandru Sever avea ca mamă pe Iulia Mamaea, care dialoga cu Sfântul Ipolit și cu Origen.

Filip Arabul (244-249), succesorul lui Maximian Tracul împărat persecutor, a îngăduit creștinismul tolerându-l, acest fapt s-a poate fi dovedit din corespondența purtată cu marele teolog alexandrin, Origen. Sărbătorirea unui mileniu de la fundarea Romei, la 21 aprilie 247, sub scutul protector al zeilor păgâni și fără participarea creștinilor, a provocat însă izbucnirea unui nou val de persecuții anticreștine. Aceste persecuții s-au extins sub împăratul Deciu (249-251), urmărind nu pedepsirea creștinilor, ci apostazierea lor. Pentru aducerea de jertfe zeilor, creștinilor se eliberau un certificat (libellus) [11], care era obținut de la magistrați, fiind astfel declarați cetățeni loiali. Cei care făceau acest lucru apostazia, fiind numiți „lapși”. Unii dintre ei cumpărau acest titlu, fără să apostazieze, fiind numiți „libelatici”.

În 260, Valerian care prin edictul său din august 257 a pornit un război neîndurat împotriva Bisericii, a fost luat prizonier în războiul cu perșii și a murit în captivitate. În anarhia militară care amenința cu ruperea unității Imperiului, **Gallienus** (260-268), fiul și urmașul lui Valerian acordă pace creștinilor. **El a dat un rescript de toleranță, comunicat prin scrisori și episcopilor**. Era primul împărat care făcea aceasta. Conform rescriptului, creștinii erau liberi să se adune pentru cult, iar Biserica primea bunurile confiscate.

De asemenea trebuie să precizăm faptul că în Orient grav bolnav împăratul **Galeriu (305 - 311)** pe 30 aprilie 311 emite la Sardica, un edict de toleranță pentru creștini, în acord cu Constantin și Liciniu, care prevedea „*să existe din nou creștini și să țină adunările lor*” [12] dar și „*grabnică refacere a bisericilor.. să-și reia datinile lor, și să înalțe rugăciuni pentru el*” [13]. Edictul era surprinzător dar caracteristic pentru starea sufletească a lui Galeriu care era grav bolnav, murind la 5 mai 311. Textul edictului s-a păstrat în traducerea lui Lactanțiu, dar fără semnătura lui Galeriu, de aceea pare a fi redactat anterior morții lui, și în consecință o înțelegere între Constantin și Liciniu, pregătindu-se astfel edictul de la Milano din 313.

Pentru a scăpa de persecuții, creștinii prizonieri au fugit către catacombe săvârșind aici tainicele slujbe de rugăciune, retrași de lumea păgână, urmând, pe Hristos Mîntuitorul.

Marele avânt misionar al Bisericii din primele secole era impulsivat de marea forță a martiriului. În Sfânta Scriptură jertfa martirilor pentru Hristos este și o mărturie a jertfei și învierii Lui. Mărturia indică actul de a mărturisi credința în Hristos, chiar dacă acest fapt se sfârșește prin jertfa pentru Hristos[14]. Martirii nu sunt doar martiri ai lui Hristos, ci martori ai învierii, biruitori morții[15]. Curajul martirilor în fața morții a făcut pe mulți păgâni să treacă la creștinism, astfel „Semen est sanguis christianorum - sângele creștinilor este o sămânță a creștinismului”, așa cum afirmă Tertulian[16].

Din timpul persecuțiilor, a luat naștere cultul Sfinților și al moaștelor, al trupurilor pline de sfințenia lui Hristos. Prima mărturie despre cultul moaștelor ne-o istorisește Eusebiu al Cezareei care zice: „*trupurile Sfinților Apostoli au fost cinstate în chip deosebit de Biserică*” [17]. De asemenea în Martiriul Sfântului Policarp, capitolul 18, găsim scris: „*Noi am dobândit în urma osemintele lui, mai cinstate decât pietrele prețioase și mai scumpe decât aurul, și le-am așezat la*

un loc cuvios. Dea Domnul să ne adunăm și noi, după puțină, cu bucurie și veselie, ca să sărbătorim ziua martiriului lui, ca zi a nașterii” [18].

Persecutarea creștinilor și suferința Bisericii creștine s-a înscris în biruința jertfei hristice pe care martirii au asumat-o deplin, de aceea martirul este jertfă personală adusă lui Dumnezeu, ca realitate a credinței lucrătoare. Sfântul Vasile amintește de o rugăciune a Sfinților 40 de mucenici, care, aflându-se în fața morții, doresc să devină jertfă bine primită înaintea lui Dumnezeu: „*Pentru că trebuie negreșit să murim, să murim ca să trăim. Fie, Doamne, jertfa noastră înaintea Ta. Să fim primiți ca o jertfă vie, bine plăcută Ție. Mistuiți prin gerul acesta, să fim o jertfă frumoasă, o ardere de tot nouă, mistuită nu prin foc, ci prin ger*” [19].

3. Acțiuni concrete ale Sfântului Constantin cel Mare generatoare de libertate religioasă

În anul 312, Maxențiu nu a mai vrut să împartă conducerea cu Constantin și a pornit război împotriva acestuia. Constantin s-a rugat Dumnezeului celui adevărat să îl ajute în luptă. Ca răspuns al rugăciunii, Constantin a văzut ziua în amiaza-mare o cruce luminoasă strălucind pe cer, pe care scria cu litere alcătuite din stele: Prin acest semn vei învinge. Constantin cel Mare nu a înțeles din primul moment ce înseamnă această viziune, pentru că Crucea era și un element de tortură a celor răstigniți. Dar noaptea i s-a arătat Hristos Însuși, în vis, spunându-i să-și pună pe steagul de luptă semnul Crucii, căci așa îl va birui pe Maxențiu.

Cu o armată de patruzeci de mii de ostași, în mare parte mercenari germani și bretoni, fiul lui Chlorus trecu Alpii fără a fi împiedicat. Maxentius dispunea de o armată cel puțin dubla că efectiv, dar nu îndrăznea să părăsească Roma și trimise spre Alpi pe Ruricius Pompeianus, prefectul pretoriului. Cavaleria din armata lui Constantin făcu minuni de vitejie, obținând victoriile de la Brescia, Aquileia, Verona și Modena, împotriva lui Pompeianus. Marea bătălie s-a dat pe 23 octombrie 312, pe valea strâmtă a Tibrului, lângă podul de piatră numit Milvius, care fusese dublat cu unul de lemn. Constantin a atacat furtunos în fruntea cavaleriei sale, înghesuindu-l pe inamic pe cele două poduri. Cel din lemn s-a rupt din cauza greutateii și s-a înecat însuși Maxentius.

Din nefericire, Valeriu Liciniu (308-324), la început pe deplin asociat la politica religioasă a împăratului Constantin, s-a depărtat de aceasta, devenind din anul 316 reprezentantul declarat al păgânismului în Orient, unde erau mulți creștini, și a început persecutarea lor între anii 320-323. În urma înfrângerii suferite de Liciniu în bătălia cu Constantin din 18 septembrie 324, la Chrysopolis, lângă Calcedon, pe coasta apuseană a Asiei Mici, în fața Constantinopolului, și a unor uneltiri împotriva lui Constantin, Liciniu este condamnat la moarte și executat la Tesalonic în anul 324. Acum, Constantin rămâne singurul împărat al vastului Imperiu Roman, până la moartea sa în 22 mai anul 337. Rămas singurul stăpânitor, Constantin cel Mare adoptă față de Creștinism o atitudine binevoitoare, fără a jigni însă păgânismul greco-roman, care are numeroase și puternice rădăcini. Împăratul însuși păstrează, în aproape tot timpul domniei sale, demnitatea supremă păgână de Pontifex Maximus și nu se leapădă de păgânism decât prin Botezul săvârșit cu câteva zile înainte de moarte, în luna mai anul 337.

Trebuie să recunoaștem că păstrarea titlului păgân de Pontifex Maximus îi dă dreptul, capacitatea și posibilitatea de a supraveghea și ține în frâu păgânismul, în interesul Creștinismului însuși. Dacă împăratul ar fi renunțat atunci la el, si-ar fi ridicat un rival periculos, care ar fi putut să restabilească situația de mai înainte a păgânismului, încă puternic prin numărul credincioșilor lui, prin influența și situația înaltă a senatorilor, aristocraților și funcționarilor superiori. Ca ecou al acestei victorii, împăratul Constantin cel Mare a luat o serie de măsuri importante din punct de vedere politic dar mai ales religios, dintre care amintim:

Edictul de la Milan (313) –

Prin acest edict asigură libertatea și victoria creștinismului în Imperiu. Din tolerant față de toate religiile, Constantin devine protector al creștinismului. Împăratul acordă creștinismului o serie de măsuri favorabile: scutește pe clericii creștini de obligația grea și costisitoare a funcțiilor municipale, acorda subvenții importante pentru întreținerea clerului, înlătura din legile penale dispoziții și pedepse contrare spiritului creștinismului: răstignirea, zdrobirea picioarelor, stigmatizarea (arderea cu fierul roșu). Constantin cel Mare a generalizat, că zi de repaus în Imperiu, în 321, Duminică, sărbătoarea săptămânală a creștinilor.

Imediat după edictul din anul 313, împăratul scutește pe clericii creștini de obligația grea și costisitoare a funcțiilor municipale. Scutește Biserica de dări, drept de care nu se bucurau templele păgâne, și îi returnează tot ceea ce îi fusese confiscat, acordându-i și dreptul de a primi legate și donații. Totodată, el acordă ca ajutor episcopilor sume importante din tezaurul statului, pentru ridicarea de biserici și întreținerea clerului. El acordă Bisericii dreptul de eliberare a sclavilor și conferă episcopilor dreptul să judece pe cei ce n-ar voi să fie judecați după legile statului.

După victoria finală asupra lui Liciniu în 323, emblemele păgâne încep să dispară și se înmulțesc măsurile favorabile creștinismului. Constantin tolerează cultul păgân, restrângându-l însă treptat prin anumite măsuri. Cultul împăratului a pierdut sensul lui religios, păstrând mai mult semnificația lui politică: cinstirea autorității împăratului ca exponent al puterii Imperiului roman. Împăratul și mama sa Elena, dădeau episcopilor îndemnuri și mijloace materiale ca să repare bisericile sau să ridice altele mai mari. Cultul creștin a luat o mare dezvoltare, pelerinajul la Locurile Sfinte a luat un mare avânt. În unele locuri, unde creștinii erau în majoritate, ei au luat templele păgâne, le-au transformat în biserici, le-au închis sau chiar le-au dărâmat.

Alegerea unei noi capitale –

Roma nu mai era capitala unică a Imperiului roman, de la Diocletian, care o mutase la Nicomidia. Constantin s-a hotărât să părăsească definitiv (Roma păgână și să ridice un alt oraș de reședință. Acesta a fost Bizanțul, pe Bosfor, care a primit numele de Constantinopol - orașul lui Constantin, inaugurat la 11 mai 330. Constantin face din Bizanț o capitală de Imperiu creștin, care trebuia să arate aceasta, prin bisericile, monumentele, atmosfera să.

Sfânta Elena, mama evlavioasă a Sfântului Constantin, este cea care s-a învrednicit de găsirea lemnului Crucii pe care a fost răstignit Hristos, cea îngropată în dealul Golgotei (sau al Căpățâni), alături de crucile celor doi tâlhari răstigniți. Cu mare greutate a aflat sfânta Crucea, iar pentru a o deosebi de celelalte două cruci a fost nevoie de o minune de la Dumnezeu, care a făcut ca Crucea Sa să învieze un mort. Tot Sfânta Elena e cea care a zidit foarte multe biserici în Ierusalim și în alte părți ale imperiului.

Convocarea Sinodului I ecumenic de la Niceea din 325 –

Convocarea Sinodului I Ecumenic de la Niceea din anul 325 constituie unul din meritele deosebite ale Împăratului Constantin. Văzând tulburarea crescândă promovată de erezia lui Arie din Alexandria, Constantin s-a decis să convoace pe episcopii Imperiului într-un Sinod general sau Ecumenic spre a defini împreună adevărurile de credință și a asigura unitatea creștinismului. Ca un om de stat experimentat, Constantin și-a dat seama că unitatea creștinismului și pacea și liniștea Bisericii constituie elementul de viață și de rezistență al Imperiului Roman universal. În locul pluralității zeilor păgâni era preferată existența unei singure credințe în Imperiu, cea creștină, căci ea asigura și unitatea lui politică.

Constantin a primit botezul de la episcopul semiarian Eusebiu de Nicomidia și alți clerici, cu câteva zile înainte de Rusalii, în luna mai 337. El a murit curând după aceea, la 22

mai, același an, în Duminica Rusaliilor și a fost îngropat în Biserica Sfinții Apostoli din Constantinopol, ctitoria sa, cu mare fast.

CONCLUZII

Viața împăratului Constantin cel Mare, mișcat de miile de creștini martirizați la Nicomedia, pe când avea rangul de tribun și participa la războaie, dar mai ales crescut în duhul bunătății de mama sa Elena, este caracterizată de următoarele fapte majore pentru istoria și credința Bisericii creștine:

1. Prin Edictul de la Milan (din anul 313) asigură libertatea și victoria creștinismului în Imperiu. Din tolerant față de toate religiile, devine protector al creștinismului.
2. După anul 317, Constantin a început a bate monede cu monogramul creștin.
3. Constantin cel Mare a generalizat, ca zi de odihnă în Imperiu, în 321, Duminică, sărbătoarea săptămânală a creștinilor.
4. După victoria finală asupra lui Liciniu în 323, însemnele păgâne încep să dispară și se înmulțesc măsurile favorabile creștinismului. Împăratul și mama sa Elena, susțineau repararea bisericilor sau construirea altelor mai mari. Cultul creștin a luat o mare dezvoltare, pelerinajul la Locurile Sfinte a luat un mare avânt, fapt marcat și de descoperirea Sfintei Cruci de către împărăteasa Elene în anul 326, pe care Episcopul Macarie al Ierusalimului a înălțat-o în fața mulțimilor în ziua de 14 septembrie 335, moment cinstit și de noi în fiecare an.
5. Alegerea unei noi capitale pe Bosfor, unică a Imperiului roman care devine creștin, ce a primit numele de Constantinopol - orașul lui Constantin, inaugurat la 11 mai 330.
6. Convocarea Sinodului I ecumenic de la Niceea din anul 325 –în vederea asigurării și promovării adevărului de credință care stă la temelia Bisericii.

Toate acestea pe lângă alte măsuri de interes bisericesc, dovedesc dorința lui Constantin cel Mare de a ridica și de a ajuta Biserica, de a asigura unitatea creștinismului și a face din această unitate elementul de viață și de rezistență al Imperiului.

Pentru meritele sale și mai ales pentru privilegiul de a da creștinismului libertate de manifestare, Biserica l-a cinstit în chip deosebit, trecându-l în rândul Sfinților, alături de mama sa Elena (numindu-i „întocmai cu Apostolii”), în ziua de 21 mai.

Referințe bibliografice

- [1]. Alexandru-Florin Platon, Laurențiu Rădvan, Bogdan Petru Mleon, *O istorie a Europei de Apus în Evul Mediu*, Edit. Poliron 2010, p. 15
- [2]. Prof. Emilian Popescu, *Istoria și spiritualitatea Imperiului bizantin*, curs pentru anul I, secția Pastorală, Facultatea de Teologie Ortodoxă, București, 1993, vol. I, p.24
- [3]. *Ibidem*, p.25
- [4]. Flavius Eutropius, *Brevium ab urbe condita*, X, 5, trad. GH. H. Șerban, ed. Istros, Brăila, 1997, pp. 219-220.
- [5]. Pr. Prof. Dr. Adrian Gabor, *Curs de istorie Bisericească*, București 2011, p.12 *Ibidem* p. 17
- [6]. Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I., Edit. IBM al BOR, 1987, p. 104-125
- [7]. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXXIII, 1, trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, vol. 13 din colecția P.S.B., edit. IBM al BOR, București 1987, p. 136.
- [8]. *Ibidem*, p. 136-137
- [9]. *Ibidem*, III, XXXVI, 1-3, p. 137-138
- [10]. Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, ed. cit., p. 61

- [11]. Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor*, 34, 1-5, trad. Cristian Bejan, studiu introd., note și anexe Dragoș Mîrșanu, Polirom, Iași, 2011, a se vedea și Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, 17, ed. cit. p. 337
- [12]. Eusebiu din Cezareea, *Scrieri Partea a II-a, Viața fericitului împărat Constantin, I*, 57,3, trad. De Radu Alexandrescu, în colecția P.S.B., vol. 14, ed. IBM al BOR, București, 1991, p. 89
- [13]. A se vedea și Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, XI, P.L., 34, precum și Pr. Prof. T. Bodge nota 86 de la Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, 17, ed. cit. p. 337
- [14]. Christos Voulgaris, *Teologia istorică a Bisericii*, Edit. Sfântul Gheorghe Vechi, București, 2001, p.228
- [15]. Pr.Dr. Constantin Preda, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, ST nr.1-2, 2002, p.81
- [16]. Tertulian, *Apologeticum*, 50, 13, traducere Prof. N. Chițescu, în col. P.S.B., nr. 3, Edit. I.B.M. al. BOR., București, 1981, p. 109
- [17]. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, Cartea VIII, PSB, Nr. 13, ed. cit., p. 313-337
- [18]. Pr. Prof. Ioan Ramureanu, *Actele martirice*, Edit. I.B.M. al. BOR., 1982, pp. 76-88, a se vedea și Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, Cartea IV, XV-XVI, ed. cit., p. 157-164
- [19]. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Omilii și cuvântări, La cei patruzeci de mucenici*, 6,, traducere Pr. Prof. D. Fecioru, în col. P.S.B., nr. 17, Edit. I.B.M. al. BOR., București 1986, p. 539

Sfânta Taină a Spovedaniei. Dimensiunea eclesiologică și morală (Sacrament of Confession. Ecclesiological and moral dimension)

PhD. Bugiulescu Marin

Scientific Researcher, Faculty of Theology and Sciences of Education of the
Valahia University of Târgoviște,
ROMANIA,

E-mail: m_bugiulescu@yahoo.com.

ABSTRACT

English Abstract: *This article presents the Sacrament of Confession and the effects that it has both on the ecclesial community in general and for each believer in particular. The role of the Sacrament of Confession is: the elimination, cleansing and expiation of sins. The pages of Scripture we have revealed that the most important part of repentance is regaining the harice state before sin. The inner transformation of man through repentance is extremely important; God urges man to reject sin and return to Truth. All along the Scripture, repentance was presented and understood as the highest virtue, not only because it is a virtue in itself but because it creates a state of inner tension that continuously urges man to return to God.*

Romanian Abstract: *Acest articol tratează despre Taina Spovedaniei și efectele pe care aceasta le are atât asupra comunității eclesiale, cât și pentru fiecare credincios în parte. Rolul Tainei Mărturisirii este: eliminarea, purificarea și iertarea păcatelor. În sfânta Scriptură importanța pocăinței este dată de recăpătarea stării harice avută înainte de comiterea păcat. De asemenea, este de o valoare extrem de mare este faptul că prin pocăință are loc transformarea lăuntrică a omului, prin care Dumnezeu ne îndemnă să respingem păcatul și să revenim la adevăr. De aceea pocăința în toată Scriptura a fost prezentată și înțeleasă ca cea mai mare calitate, nu că este o virtute în sine, ci pentru că prin tensiunea interioară urgentează continuu întoarcerea omului la Dumnezeu.*

Keywords: Sacrament of Confession, repentance, ecclesial, virtues, harice

Introducere

Sfintele Taine sunt mijloacele reale prin care membrii Bisericii se împărtășesc de harul mântuitor și sfințitor ce izvorăște din jertfa și învierea hristică, de aceea reprezintă hrana cea spirituală a creștinilor. Ca lucrări sfinte tainele actualizează și permanentizează în chip văzut, harul nevăzut pe care Hristos prin Duhul Sfânt îl pogoară asupra credincioșilor și întregii Biserici. „Biserica e întruchipată în ele ca mădularele în inimă... Biserica se preface în ele, deoarece cele mai tari biruiesc, precum și fierul vârât în foc se preface în foc, nu focul în fier” [1].

Sfintele Taine au fost instituite de Hristos și încredințate Bisericii pentru ca prin ele omul să primească harul Duhului Sfânt, să dobândească statutul de creștin începând de la botez pentru a trăi în comuniune cu Hristos. Arătând cine este întemeietorul tainelor Sfântul Ambrozie întreabă retoric, zicând: „Cine este autorul Sacramentelor dacă nu Domnul Iisus?...” [2]. Prin Sfintele Taine Arhiereul nostru cel Mare, Mântuitorul Iisus Hristos, care a străbătut cerurile

(Evrei 4,14) este prezent și lucrător, prin preoția specială de succesiune apostolică, cu toți cei ce cred și sunt uniți cu El ca stare harică a preoției împărătești, obștești (I Petru 2,9), vrednicie care presupune puritate și deci pocăința.

Dat fiind faptul că viața omului în trup, chiar și după botez, după purificarea de păcat (strămoșesc și personal), este supusă senzualității și aplecată spre păcat, Hristos a întemeiat Taina Pocăinței sau a Spovedaniei, prin care oamenii să fie restabiliți în har, iertați de păcate, de bolile spirituale, pentru a fi apți unirii cu Biserica, și ridicări „la măsura vârstei deplinătății Lui” (Efes. 4,13).

1. Taina Sfintei Spovedanii din punct de vedere biblic și dogmatic

Sfânta Scriptură prezintă pocăința drept o necesitate a vieții omului, care după căderea în păcat a simțit nevoia de a se apropia de Dumnezeu. În întreg Vechiul Testament vedem cum Dumnezeu cheamă neîncetat pe oameni să se apropie de El, să intre în comuniune cu El pentru a avea astfel viața veșnică și pentru a se împărtăși de darurile sale (Osea 4,6; 6,1; 11,7; Amos 5,4; Sofonie 2,3; 3,13; Ieremia 3,7,14,22; Iezechiel 18,31). Dar în sine pocăința este un dar al lui Dumnezeu care răspunde efortului omenească depus în vederea eliberării de păcat și de patimi. Tema pocăinței este amplu tratată în psalmi, care pleacă de la drama omului îndepărtat de Dumnezeudatorită păcatelor sale: „până când, Doamne, mă vei uita până în sfârșit? Până când vei întoarce fața Ta de la mine?” (12,1). De aici și structura lui sufletească care este tulburată de numeroase și puternice conflicte de conștiință (Ps.50), dar care îl îndreaptă către Creator „când Te-am chemat, m-ai auzit, Dumnezeu dreptății mele! Întru necaz m-ai desfătat! Milostivește-Te spre mine și ascultă rugăciunea mea” (Ps. 4,1).

În Noul Testament pocăința este condiția primă a intrării în împărăția lui Dumnezeu propovăduită și întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos, prezentată sub trei aspecte. În primul rând se vorbește de o împărăție ce se realizează în lăuntrul omului (Luca 17,21), adică în conștiința lui, în care pocăința este cea care o inițiază. Apoi de cea a comuniunii cu ceilalți credincioși, în cadrul sacramental bisericesc (Matei 6,33; 21,43; Marcu 12,34). Iar în al treilea rând Împărăția lui Dumnezeu este prezentată ca fiind și cea din Ceruri, cea viitoare, împărăție din care vor face parte toți cei buni care au dobândit iubirea veșnică (Luca 16,16; 18,17; Matei 21,43), definiți dogmatic prin Biserica triumfătoare. Biserica din lume cea luptătoare are ca mijloace necesare dobândirii împărăției cerești Sfintele Taine, prin care omul credincios intră în comuniune cu Hristos, pregustând bucuria veșniciei.

Taina Sfintei Spovedanii, prin care Hristos săvârșitorul ei nevăzut oferă harul iertării păcatelor mărturisite cu căință în fața episcopului sau preotului, a fost instituită odată cu suflarea Duhului asupra Apostolilor, în prima zi a învierii: „Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele le vor fi iertate, și cărora le veți ține vor fi ținute” (Ioan 20, 22-23). Mitropolitul Antonie Bloom, vorbind despre actul pocăinței zice: „Când ne gândim la pocăință, vedem mereu imaginea obscură sau cenușie a durerii, a unei inimi strânse, a lacrimilor, a unei tânguiri fără capăt pentru trecutul nostru, atât de întunecat și de nevrednic. Nevrednic de Dumnezeu, de noi, de viața care ne-a fost dată. Aceasta este doar o parte a pocăinței, mai bine zis trebuie să fie doar o clipă a ei. Pocăința trebuie să crească în bucurie și lucrare. Fără acestea, pocăința este neroditoare, fără acestea, ceea ce putea deveni pocăință se transformă în regret, regret steril care de cele mai multe ori omoară forța de viață în loc să o trezească, să o înnoiască” [3]. Pocăința este de fapt o metanoia (Μετάνοια, ας, ή se traduce *pocăință, schimbarea gândului, convertire*) o schimbare a minții de la rău către bine.

Prin Taina Pocăinței, credinciosul primește iertarea de păcate, prin mărturisirea lor sinceră și căința fierbinte, făcută în fața preotului sau a episcopului, reprezentanții văzuți ai lui

Hristos investiți haric în preoția de succesiune apostolică. „A fi iertat înseamnă că cineva te iubește într-atât de mult, încât este capabil să preia asupra sa păcatul tău și să-l curme în sine”[4]. În asentimentul părinților înduhovniciți, sub aspectul convertirii personale: „pocăința este cotitura vieții, răsturnarea gândurilor, schimbarea inimii ce ne întoarce cu fața către Dumnezeu într-o nădejde plină de bucurie și freamăt, în încrederea că, chiar dacă nu merităm mila lui Dumnezeu, Hristos a venit pe pământ nu ca să judece, ci ca să mântuiască, a venit nu la cei drepecți, ci la cei păcătoși.... Până nu ne vom accepta viața până la capăt, fără a lăsa ceva din întregul ei, până nu o vom accepta ca din mâna lui Dumnezeu, nu ne vom putea elibera de neliniștea interioară, de captivitatea interioară și de protestul interior” [5].

În scrierile Noului Testament Pocăința ocupă un loc central. Sfântul Ioan Botezătorul și însuși Mântuitorul, își încep propovăduirea lor prin vestirea pocăinței: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat împărăția cerurilor”(Matei 3,2; 4,17), „Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie”(Marcu 1,15). Iar Mântuitorul trimite pe ucenicii Săi să propovăduiască lumii „pocăința spre iertarea păcatelor” (Luca 24,47 ; 3,3).

Locurile clasice care se referă la pocăință sunt cele prezentate de Sfântul Apostol Pavel, care după convertirea sa de pe drumul Damascului, propovăduiește pe Hristos cu mult zel. În fața păgânilor din areopagul Atenei, el rostește o predică mișcătoare axată pe pocăință: „Dar Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vestește acum oamenilor ca toți de pretutindeni să se pocăiască”(Fapte 17,30). Apoi, cheamă preoții Bisericii din Efes pe care îi învață despre necesitatea pocăinței astfel: „n-am ascuns nimic din cele folositoare, ca să nu vi le vestesc și să nu vă învăț, fie înaintea poporului, fie prin case, mărturisind și iudeilor și elinilor întoarcerea la Dumnezeu prin pocăință și credința în Domnul nostru Iisus Hristos (Fapte 20, 21).

De asemenea, Sfântul Apostol Pavel scrie romanilor că pocăința este darul bunătății lui Dumnezeu: „Sau disprețuiești tu bogăția bunătății Lui și a îngăduinței și a îndelungii Lui răbdări, neștiind că bunătatea lui Dumnezeu te îndeamnă la pocăință?” (Rom 2,4). Inima împietrită și nepocăită își agonisește mânie în fața judecării când se va răsplăti fiecărui după faptele lui. „Acum mă bucur, nu pentru că v-ați întristat, ci pentru că v-ați întristat spre pocăință. Căci v-ați întristat după Dumnezeu, ca să nu fiți întru nimic păgubiți de către noi. Căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte”(2Cor 7,9-10). Un alt eveniment de importanță capitală din viața Sfântului Apostol Pavel îl întâlnim în activitatea lui la Efes legat de cei șapte fii ai lui Scheva biruiți de duhul cel rău pe care au vrut să-l scoată dintr-un om(Fapte 19,11-18), eminent înspăimântător în urma căruia: „multi dintre cei ce crezuseră veneau ca să se mărturisească și să spună faptele lor”(Fapte 19,18).

La Sfântul Ioan Evanghelistul găsim alte referințe la pocăință care sunt strict legate de învățătura despre păcat: „Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi. Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept, ca să ne ierte păcatele și să ne curățească pe noi de toată nedreptatea”(I Ioan 1,8-10). Datorită universalității păcatului pocăința este o stare permanentă a celor ce formează comunitatea Bisericii, aflați atât în progres dar și regres spiritual. Acest fapt îl arată ucenicul iubit de Domnul prin Bisericile din Apocalipsă chemate la pocăință de ingerul trimis lor, în Efes: „Dar am împotriva ta faptul că ai părăsit dragostea ta cea dintâi. Drept aceea, adu-ti aminte de unde ai căzut și te pocăiește și fă faptele de mai înainte” (Apocalipsa 2,4-5). Ingerului Bisericii din Sardes îi scrie: „Știu faptele tale, că ai nume, că trăiești, dar ești mort. Priveghează și întărește ce a mai rămas și era să moară. Căci n-am găsit faptele tale depline înaintea Dumnezeului Meu. Drept aceea, adu-ti aminte cum ai primit și ai auzit și păstrează și te pocăiește” (Apocalipsa 3,1-3).

Ținând seama de mărturiile biblice și patristice, păcatul are două consecințe principale: pe de o parte alterează firea omenească iar pe de altă parte rupe comuniunea omului cu Dumnezeu. Așadar obiectul pocăinței este tămăduirea firii umane și refacerea comuniunii cu Dumnezeu.

Pe baza temeiurilor scripturistice putem observa următoarele aspecte principale ale pocăinței pe care gândirea patristică și teologică le-a sintetizat astfel[6]:

- convertirea,
- hotărârea,
- căința continuă și
- mărturisirea păcatelor.

„În practica bisericească, mărturisirea are însemnătatea de a curăți conștiința în scop de a se face vrednic pentru cuminicare cu Sântele Taine. Dacă însă dohovnicul presimte asupra conștiinței penitentului oarecare păcate grele, și puțină căință, apoi poate să-i amâne pe un timp învoirea de a se împărtăși; dar în asemenea caz dohovnicul trebuie a cere instrucțiuni de la Episcopul seu. Dohovnicul singur de sine poate să dea penitentului canon secret constător din post, rugăciune și alte eserciții pioase, fără să-l lipsească de cuminicare...” [7].

Pilda fiului risipitor este exemplul cel mai elecvent al convertirii, ea reprezintă o școală a pocăinței. Primul pas al întoarcerii la Dumnezeu este vinerea în fire (Fapte 17, 30), iar pentru a dobândii darul Duhului Sfânt și iertarea păcatelor, potrivit Sfintei Scripturi omul, trebuie să se convertească și să se boteze (Fapte 2, 37-38). Scripturistic pocăința este asociată fie botezului, fie credinței (Fapte 20,21) ca împăcare cu Dumnezeu (2 Cor 5,10). Această stare este prezentată și de Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul, ca imn al pocăinței, care descoperă statutul omului îndepărtat de Dumnezeu, păcatul experiat la nivel personal. Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul deplânge incidența păcatului în om care vatămă firea: „am primit”, „am fost amăgit”, „am căzut”, „am călcat porunca”, „m-am întunecat”, „m-am înnegrit”, „m-am întinat”, „m-am cufundat în noroi, bogăția sufletului cheltuind cu rătăcirile mele”. Chemarea la pocăință este o lucrare a Duhului Sfânt, plinită în cadrul Bisericii prin Sfintele Taine: „Biserica primește corb și scoate porumbiță..., fiindcă atunci când intră-n ea un răpitor și lacom, și aude dumnezeieștile cuvinte ale învățaturii ce schimbă la cuget și din lup se face oaie” [8].

Biserica este prin sacramentalitatea ei, scaldătoarea Siloamului, sau Vitezda la care Hristos ne trimite în permanență. Prin prezența continuă a Lui Hristos, ea are puterea iertării și vindecării, de aceea Sfântul Simeon Noul Teolog zice: „Să căutăm prin urmare pe Hristos, în care îmbrăcați fiind prin dumnezeiescul Botez (Gal 3, 27) ne-am dezbrăcat de faptele rele, căci fiind, mai sfințiți în chip nesimțit, pe când eram încă prunci și cu gândul și cu vârsta, ne-am întinat în tinerețe pe noi înșine” [9]. Sub toate aspectele sale, pocăința vizează îmbunătățirea întregii firii umane, înnoirea minții noastre (Rom 12,2), îmbrăcarea omului nou în harul mântuitor și sfințitor, spre deplina creștere în cunoaștere și asemănare cu chipul dumnezeiesc (Col 3,10).

Sfânta Taina Spovedaniei din punct de vedere liturgic

Prin Sfintele Taine omul, purificat, ca mădular al Trupului lui Hristos, primește arvuna vieții veșnice și toată puterea de care are nevoie pentru a crește și a se desăvârși în noua sa viață pe care a început-o de la botez.

Sfânta Taină a Spovedaniei, numită și Mărturisire sau Pocăință, este una din cele șapte Sfinte Taine ale Bisericii instituite de Hristos. Spovedania se mai numește și al doilea Botez, pentru caracterul ei reintegrator în comuniunea bisericească. Prin Taina Sfântului Botez omul primește iertarea atât de păcatul strămoșesc, cât și de toate păcatele făcute de la naștere pînă în clipa săvârșirii lui, iar prin Taina Mărturisirii primește dezleagare și iertare de toate păcatele

făcute de la Botez, și de la ultima spovedanie. De aceea Pocăința este Taina renașterii duhovnicești, a reînvierii, este al doilea Botez prin care se reface comuniunea cu Dumnezeu întreruptă prin căderea în păcat, prin încălcarea voii lui Dumnezeu cuprinsă în Legea morală.

Revelația dumnezeiască, precum și conștiința morală aclamă universalitatea pacatului săvârșit de oameni. „Nu este om drept pe pământ care să facă binele și să nu păcătuiască” (Ecclesiast 7,20); „dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi” (I Ioan 1,8). Mântuitorul Hristos a început lucrarea Sa în lume rostind cuvintele: „Pocăiți-vă căci s-a apropiat împărăția cerurilor” (Matei 4,17).

Spre deosebire de pocăința în sens general Taina Pocăinței este dedicată celor ce se pregătesc pentru a primi Sfânta Împărtășanie, așa cum arată Sfântului Apostol Pavel: „Să se cerceteze omul pe sine și numai așa să mănânce din această pâine și să bea din acest pahar” (I Cor. 11, 27-30). Această cercetare de sine se referă strict la Taina Pocăinței, la Spovedanie, care premerge primirea Lui Hristos prin Sfânta Euharistie.

Mântuitorul Hristos a instituit Taina Spovedaniei sau a Mărturisirii după momentul învierii Sale din morți când a dat Sfinților Apostoli puterea iertării păcatelor prin rostirea cuvintelor: „Pace vouă; precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi”. Și zicând aceasta a suflat asupra lor și a zis: „Luați Duh Sfânt; căroră le veți ierta păcatele le vor fi iertate și căroră le veți ține, vor fi ținute”(Ioan 20, 21-25).

Preoția sacramentală de succesiune apostolică este investită cu harul iertării păcatelor, pentru credincioșii care se apropie cu frică și credință de Hristos printr-o mărturisire sinceră. Această stare este atestată în chip anticipativ de psalmistul David care simțind povara păcatului l-a mărturisit. „Mărturisi-voi fărădelegea mea Domnului; și Tu ai iertat nelegiuirea păcatului meu” (Psalmul 31, 6).

La începuturile Bisericii creștine preoții sau episcopii puteau săvârși taina spovediei în baza hirotoniei harice, dar întrucât s-a constatat că duhovnicul trebuie să aibă acceput oficial și garanția canonică a Bisericii, s-a stabilit o nouă ierurgie-hirotesia întru duhovnic (săvârșită de episcop). Precizăm că această rânduială bisericească oferă doar dreptul și dezlegarea de a spovedii, nu și puterea harică pe care o are preotul sau episcopul de la hirotonie. În caz de excepție din absoluta necesitate preotul în baza hirotoniei poate spovedi chiar dacă nu este hirotosit duhovnic.

Elementele constitutive ale tainei pocăinței sunt: mărturisirea păcatelor, căința pentru ele și dezlegarea păcatelor, urmată după caz sau nu de epitimie sau canon[10]. Dezlegarea de păcate este esența tainei mărturisirii, căci acum are loc împărtășirea harului iertării; în mod nevăzut, prin mâna episcopului și a preotului lucrează Hristos iertând pe cel ce și-a mărturisit cu zdrobire de inimă păcatele săvârșite[11]. Sfântul Ioan Gură de Aur învățând despre iertarea păcatelor realizată în Taina Pocăinței zice: „De fiecare dată când tu cazii înaintea adunării (Biserica n.n.) ridică-te. Astfel, de fiecare dată când tu păcătuiești, pocăiește-te de păcatul tău; nu deznădăduii de tine însuși, chir dacă tu păcătuiești a doua oară, pocăiește-te a doua oară” [12]. După ce penitentul a mărturisit sincer păcatele, preotul rostește rugăciunea de iertare: „Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu harul și cu îndurările iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine, fiule (N), și să-ți lase ție toate păcatele”[13].

După învățătura Bisericii Ortodoxe adevăratul săvârșitor al Tainei Spovedaniei este Mântuitorul Iisus Hristos, iar preotul este un martor dar și iconomul Tainelor Sfinte (I, Cor. 4,1): „Iată, fiule, Hristos stă nevăzut, primind mărturisirea ta cea cu umilință... Și eu sunt numai un martor, ca să mărturisesc înaintea Lui toate câte îmi vei spune mie”. Preotul, în virtutea harului preoției și a duhovniciei, împărtășește harul iertării păcatelor prin dezlegarea ce o face

penitentului. De aceea penitentul simte totdeauna o mare ușurare și mângâiere după Spovedanie, o vindecare de bolile spirituale cauzate de păcat[14].

Potrivit învățaturii de credință ortodoxă mărturisirea păcatelor înaintea duhovnicului trebuie să fie:

- a) Completă, adică să cuprindă toate păcatele săvârșite după botez sau, mai exact, de la ultima spovedanie, și să nu ascundă nimic din cele făptuite;
- b) Sinceră și de bunăvoie;
- c) Secreta (făcută în taină);
- d) Cu umilință și cu zdrobire de inimă, adică cu părere de rău pentru păcatele săvârșite și cu dorința sinceră de a nu le mai face.

Așadar, momentul haric principal al Sfintei Spovedanii este dezlegarea păcatelor și iertare lor de Hristos, prin molifta pe care o face duhovnicul, zicând: „...și eu nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg de toate păcatele, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin”. Prin Pocăință creștinul care se căiește de păcatele făcute și le mărturisește înaintea preotului, primește de la Dumnezeu iertarea lor, fiind reșezat în starea harică din care a căzut datorită acestora. De aceea Pocăința este Taina însănătoșirii sufletești a creștinului, și a refacerii comuniunii eclesiale, desigur trăită la nivel personal.

Pocăința ca Taină a restabilirii vieți creștinilor, stă alături de Taina Sfântului Maslu care restabilește pentru binele personal și al Bisericii viața credinciosului, vindecându-l de bolile trupului și sufletului: „De este cineva bolnav între voi să cheme preoții Biserici și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate se cor ierta lui”(Iacov 5, 14 și 15).

3. Dimensiunea eclesiologică a Tainei Sfintei Spovedanii

Biserica este comunitatea și instituția teandrică având: “*o misiune teocratică spirituală și nu poate renunța la acesta fără să-și trădeze propria-i natură.*” [15].

Iisus Hristos, întemeitorul Sfintelor Taine - este adevăratul lor săvârșitor, căci harul împărtășit în mod nevăzut prin Sfintele Taine reprezintă prezenta Sa iconomică în societatea fiecărui timp. Prin Sfintele Taine, Iisus Hristos continuă lucrarea mântuitoare în Biserică, prin Duhul Sfânt. Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine implică nu numai structura sacramentală a Bisericii, ci și exclusivitatea Bisericii de a le săvârși prin slujitorii ei, adică prin episcopi și preoți. Numai Sfinților Apostoli și urmașilor lor, episcopilor și preoților, Mântuitorul le-a dat puterea de a învăța, de a sfinți și de a conduce pe credincioși la mântuire (Ioan 20,21-23; Matei 28,18-20; Marcu 16,15-16) și i-a investit cu puterea Duhului Sfânt pentru slujirea de iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu (I Cor. 4, 1).

Dintre Sfintele Taine, Spovedania, sau mărturisirea păcatelor, prezintă o importanță deosebită din punctul de vedere al lucrării moralizatoare, cu un pronunțat caracter eclesial. Ea este mijlocul prin care preotul pătrunde direct în tainele sufletului credinciosului, ca sfătuitor, mângâietor, învățător dar și medic și judecător.

Primirea demnității sacerdotale înseamnă și cea mai înaltă răspundere moral-spirituală, de care trebuie să fie pe deplin conștient fiecare slujitor al sfântului altar: „Nu fi nepăsător față de harul care este în tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor preoției”(I Timotei: IV, 15). Duhovnicul trebuie să se roage să-l lumineze Dumnezeu (Can. 18 Teofil al Al.). Duhovnicul este părintele spiritual al ucenicilor care nu trebuie să uite niciodată că răspunde pentru ei. Printele Dumitru Stăniloae referindu-se la duhovnic citează din Evhologhion: „cel ce ia asupra sa sarcina cea grea a duhovnicului dator este să se facă chip și pildă tuturor cu înfrânarea, cu smerenia, cu lucrarea a tot felul de fapte bune, rugându-se în tot ceasul lui Dumnezeu ca să i

se dea lui cuvântul înțelegerii și al cunoștinței ca să poată îndrepta pe cei ce năzuiesc către el. Mai întâi de toate dator este să postească miercură și vinerea peste tot anul ca pe temeiul faptelor bune să poată porunci și altora să le facă” [16].

Tot marele nostru teolog Părintele Profesor Dumitru Stăniloae spunea că în duhovnic se întâlnesc trei persoane: prietenul- te iubește; judecătorul-care vede lucrurile drept; medicul care vrea să te însănătoșești. Duhovnicul trebuie să aibă o viață curată și o credință dreaptă și nestrămutată. O altă calitate morală pe care trebuie să o aibă duhovnicul este dragostea față de Dumnezeu și față de oameni (1 Iona, 16). Pe lângă bunătatea izvorâtă din iubire, duhovnicul trebuie să aibă smerenie, dar el trebuie să aibă și indulgență, fără ca prin aceasta să genereze excepții de la normele religios-morale ale credinței ortodoxe.

Comuniunea cu Dumnezeu, în Hristos, prin Sfintele Taine, conferă credinciosului cunoașterea tainelor divine, întărindu-l în lupta cu păcatele personale. În acest sens, Tertulian zice: „așadar, nimeni să nu se amăgească pe sine că se numără printre auditorii novici, ca și cum în această situație și-ar fi încă permis să greșești; de îndată ce L-ai cunoscut pe Domnul, teme-te; de îndată de ai ajuns în fața Lui, respectă-L” [17]. Primirea Sfintelor Taine ajută creștinului să crească în har, să se întărească în duh și să dobândească viața cea veșnică.

Creștinii prin intermediul sfintelor Taine pot sporii neîncetat în virtute, ca sânguitori ai faptelor bune. Viața creștină e o continuă luptă prin care creștinul nu trebuie să se lase biruit de rău, ci să biruie răul prin bine (Rom 12, 21).

Omul post-modern, după milenarele sale tamponări cu istoria, a devenit o ființă autonomă, secularizată. Nu caută motive, nu scornește în principii, nu are timp de principii, nu se preocupă de semeni, care la rândul lor, îl ignoră, nu își pune prea multe întrebări pentru că are senzația că deține răspunsurile care îi pot fi utile.

Sfânta Taină a Spovedaniei este liantul care aduce omului contemporan împăcarea cu sine însuși prin revenire în fire, la normalitate, ca rezultat direct al împăcării cu Dumnezeu și al iertării de păcate. Dar mai mult decât atât spovedania reprezintă factorul de stabilitate reintegrator în marea comuniune și comunitate a Bisericii, al regăsirii paradisului pierdut în urma căderii în fariseism, ignoranță, autosuficiență și egoism date de păcat.

Concluzii

Sfânta Taină a Spovedaniei sau a Mărturisirii și iertării păcatelor este o lucrare sfântă de refacere a legături de iubire și de comuniune dintre omul credincios și Dumnezeu pe de o parte, și dintre credincios și semenii săi, pe de altă parte. Prin Sfânta Taină a Spovedaniei, sau a împăcării cu Dumnezeu și cu Biserica, credinciosul, care regretă păcatul, îl mărturisește și se străduiește să nu-l mai săvârșească. Spovedania este experiența iertării, eliberării și a vindecării sufletului ca început nou și bun al vieții în Hristos.

Taina Sfintei Spovedanii este, așadar, o realitate a înnoirii vieții spirituale și a creșterii duhovnicești în legătura de iubire față de Dumnezeu și față de semeni.

Referințe bibliografice

- [1]. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*, XXVIII, traducere Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, și Pr. Prof. Dr T. Bodogae, Edit. Arhiepiscopiei București, 1989, p. 87
- [2]. Sfântul Ambrozio de Milano, *Sacramentele*, Ref. 1338-1339, A.D. 390, în *Credința Părinților din vechime*, vol. 1, trad. W.A.Jurgens, p. 176.
- [3]. Mitropolitul Antonie al Surojului, *Bucuria Pocăinței*, traducere din rusește de Mihai Costiș, cu un cuvânt înainte de Protos. Savatie Baștovoi, Timișoara, Editura Marineasa, 2005, pp. 23-24.

- [4]. *Ibidem* p. 30.
- [5]. *Ibidem*, pp. 40-41.
- [6]. IPS Andrei Andreicut, *Spovedanie și comuniune*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2011, pp. 94 – 112; Pr. Lect. Dr. Emil Cioară, *Duhovnicul și Taina Spovedaniei în Biserica Ortodoxă*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2007, p. 198.
- [7]. I. S. Berdnikov, *Curs de drept bisericesc*, trad. de Silvestru Bălănescu, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1892, p. 476
- [8]. Sf. Ioan Gura de Aur, Omilii la parabola despre săracul Lazăr și bogatul nemibstiv, Trad, și note de Adrian Tanase Vlas 2002, Ed. Sofia, București, p.156
- [9]. Sf. Simeon Noul Teolog, Cateheze, scrieri II, Studiu introductiv și trad. Ioan Ică jr., ed. Deisis, Sibiu, 1994, p.31
- [10]. A se vedea Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mărturisirea păcatelorși pocăința în trecutul Bisericii*, în rev. „B. O. R.”, (1955), nr. 3-4, p. 218-219.
- [11]. Pr. Prof. Dumitru Radu, *Taina Mărturisirii*, în *Îndrumări misionare*, ed. cit., p. 561 (a se vedea și articolele Pr. Prof. D. Radu, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, rev. „S. T.”, nr. 3-4, 1981, și *Preotul ca săvârșitor al tainei spovedanieiși puterealui de a dezlega păcatele*, în rev. „B. O. R.”,(1982), nr. 9-10.
- [12]. Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Hebr*, Hom. IX, 4; P.G. LXIII, 80, apud, Pr. Prof. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine*, p. 303
- [13]. *** *Molitfelnic*, EIBMBOR, București, 2003, p. 63
- [14]. Vasile Mihoc, Sfintele Taine, mijloace de mărturisire și sfințire a credincioșilor, în rev. M.A., nr. 7-8, 1983, pag. 447.
- [15]. Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, București, 1996, p.329
- [16]. Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București – 1978, p. 29
- [17]. Tertulian, *Despre pocăință*, VI, 14, traducere de prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu, în PSB, vol.3, IBMBOR, București, 1981, p. 214

The spiritual meaning of illness-theological and psychological perspective (Sensul spiritual al bolii- viziune teologică și psihologică)

PhD. Claudia Vlaicu

Faculty of Theology and Sciences of Education of the
Valahia University of Târgoviște,
ROMANIA,
E-mail: vlaicu.claudia@gmail.com

ABSTRACT

Defining illness is not an easy process, nor from medical perspective nor from theological one or individual perspective. However, the most important and truly significant seems to be the latter; how the contemporary man defines illnesses and how he uses this process to redefine his true being. Nowadays we face an obvious spiritual crisis meant to urge each of us to start a new process of redefining our spiritual identity. This paper is intended to remind us of the essence of our being on the one hand and of the Christian duty to fight against illness on the other hand, to bear permanently with us the model of Jesus, of the Holy Parents, who were subject to diseases also out of reasons that are related to God's iconomy. The limits of medicine are visible there where miracles start to reveal themselves and the healing of the body symbolizes and announces the healing of the entire Being.

Keywords: *illness, spirituality, theological perspective, psychological perspective, healing, therapy*

Introduction

Although medicine has reached high scientific standards nowadays, doctors lost the core means of communication with the patients. More and more doctors are now focussed on the illness in itself rather than the patient. Treating the patient somehow from the outside, they deprive the patient of the means that may help him face the illness successfully.

The dominant values of the Western civilisation favour such an attitude. If the patient suffers from a type of cancer, the doctor is more preoccupied of submitting the patient to different types of treatments, transforming him into an experimental element deliberately ignoring the psychological and spiritual meaning of the disease he suffers from.

In an interview published by „The Watch” magazine, doctor Pavel Chirila mentioned the theology of illness as a discipline of study that he is determined to teach to young Romanians: „I teach a discipline-called the theology of illness-which encompasses bioethics, a modern discipline that is now taught abroad and included in higher education, because almost anything can no longer be, epistemologically speaking, without an ethical approach of the respective field”.^[1]

In the interviews he offers on this theme, he emphasizes the importance of developing a Christian bioethics based on the Holy Scripture, on the love experience of the Church and patristic learning [.....].According to him, Christian bioethics is a part of general bioethics, based on four specific principles: firstly, the Christian bioethic man must believe that the material universe, the biological reign is a divine creation, that is was made before man and for man and that is why man has been created in the last day of creation; so that a universe shall be made for him; man has become a coronation of divine creation; man is a being created by God and the

anatomic and spiritual integrity of human being is sacred. Christian bioethic cannot function without this axiom.

In the present work we try to align our efforts to those of Dr. Pavel Chirila by resizing and repositioning the significance of illness in the Christian life.

In other words, we remind the Christian theology bases of illness in general and of suffering in particular, of the modes of healing, using the current specialized literature, the founding teachings of the Holy Scriptures and of the Holy Fathers.

1. Reference literature in the field of Theology of Illness

The most cited writings in literature draw our attention back to translations of Jean-Claude Larchet, *Theology of Illness* [2] and *The Christian in front of the illness, suffering and death*, [3] Ruediger Dahlke's book, *The Healing Power of Illness: Understanding What Your Symptoms Are Telling You* [4]. They both cite Scripture and the writings of the Church Fathers that we will also invoke there where we want to bring the theological arguments concerning the significance of illness. Also we mention the writings and interviews of Dr. Pavel Chirila or the actor Dan Puric, both the promoters of two fundamental theological principles proposed here: the first principle is that "the person contains in it the image of God, the "divine spark", which is indestructible," and if we believe this, then "community in orthodoxy is not just a community, but is the Church itself." The second principle relates to the fact that Sacred Scripture and the teachings of the Holy Fathers stand for the deontological code of Christian bioethics. Christian Bioethics is drawn from here "it is here where it comes back and returns to whenever it is needed to deliver a moral norm or give a piece of advice to a Christian, so that he should be protected from their sins." [5]

2. Theological perspective on the illness

The year 2012 was declared by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church, "the year of the Holy Mystery of Unction reverential and patient care" in the Romanian Patriarchate. All dioceses and parishes, through their servants, were called to deepen this Holy Mystery from theological perspective and develop, in practice, means the Church, of healing and assist persons in distress.

"All illnesses are cause of suffering for us, as they reveal, cruelly sometimes, the fragility of our being, they remind us that health and life are not biological goods we possess on a long term, that our body, in this life, is destined to weaken, to degrade and ultimately to die". [6]

The teaching of the Bible interpreted by the Holy Fathers of the Church "link the illness, suffering and death of ancestral sin". [7]

They show that "the origin of the illness, incapacities, sufferings, degradation and death, and all evil currently affecting human nature, must be sought in the Act of will of the first man, in the wrong way in which he used his free will, in which he committed sin in heaven. [8]

If illness is a consequence of the fall of man, if it is linked to sin and not of human nature and, as such, is not 'natural' that man shall get ill, it means that, in fact, it is un-natural to us, is "contrary to nature." Now passions appear understood as illness of the soul, for the soul is healthy when it has no passions, and the health of the soul, says St. Basil, it is virtue: "Every evil is a illness of the soul, while virtue is the health in itself". [9]

The soul is "naturally not tarnished by passions" [10] and passions constitute the illness of the soul, and the passionate state is a movement against nature. [11] However, the very nature can transcend that trend-not by its limited powers, but only through Union with eternal and everlasting God. Transcending this corruptible, convertible state, intrinsic to human being, was given to man as "reason" as the final destination, whose touch was given to man as a free

individual: the first man as a free person was summoned directly to nature, either by himself or beyond his-self, by God. Adam- the first man , freely chose the first two [to make return nature to itself]. So illness out of natural possibility, has become a natural reality. It is no longer possible for human nature not to get ill; illness became a ' natural ' phenomenon somehow acquired as the price of obtaining human freedom.

He, the man who is called by God from non-existence into existence, from "non-being to being", often forgets the meaning of his life, forgets about the cry of conscience, which is the voice of the creator in man. The reason of the incarnation of the son of God from Virgin Mary is to heal humanity from sin and give them eternal life. [John 17, 3]. Christian Church considers Jesus Christ Savior "Doctor of our bodies and souls," who came to heal man completely, with body and soul. His name in Juish means "God saves", in other words "heals". Saviour Christ is the "one who heals", "Save" and "liberate" human being from sickness and sin.

Christ refers often to the sins of the people at odds with the scribes and Pharisees, thereby showing that he wants to heal these wounds caused by sin: "Healthy ones don't need the doctor, but the sick. I've come to call the righteous, but sinners to repentance "[2.17 Marcus]. In the crowd of healing of the Savior Jesus Christ committed on people, we observe that he is considering both physical-bodily illnesses, as well as the emotional-spiritual [mental] [Isaiah 53,5], asking on behalf of patients or their fellow faith and repentance.

"In terms of the relationship between illness and Sin and of people's responsibility in the emergence and development of illnesses which affect them, one sees that this relationship and this liability shall be immediately at home, because, as we have seen, the illness, even in the demonic side working through it, is a consequence of personal sin of Adam and Eve, which, otherwise, the Holy Parents often present, along with other evils resulting from this sin, as a punishment. [12]

Theological perspective presents us the illness as a try first of all. Reading about Job, I couldn't help doing the parallel with Job's situation. He is tempted by the devil to curse God, or to separate, to move away from Him. Through heavy tests he has undergone, God wanted to give him the opportunity to prove his faith, the power of the love of God, but also to achieve, as a result of efforts to face big challenges, virtues meant to get him closer to God.

Every human illness provide the respective person similar conflicting situations. We live in a world in which speed is the key word whn it comes to finding answers to our illnesses or problems. But here another key question arises: If we accept this theological explanation, however, how is it that the many of us find it difficult to adopt the attitude of waiting, subsequent to accepting the illness and its causes, how is it that many end up abandoning the prayer and get to despair while awaiting divine aid?The answer may be found also in the book of Job: because we don't have the patience and the faith he had. Because we haven't yet have learned, in fact, the deep roots of the illness from which we suffer, the hidden message of the illness, because many of us do not have the opening for such responsiveness.

Modern man wants the answer here and now and is no longer willing to wait. Though he displays an interogative attitude towards his illness, it is more directed toward God than to himself. The Holy fathers come through their writings with a psychological perspective on the illness, crossing most of the explanations offered in times their books with integrative therapies.

According to St. Maximus the Confessor, the quintessence of illness and mortality can be found in self-love. Self-love is not a simple passion; is the cause of all the passions: "Do you want to be free from passions? Then throw out the mother of all passion, love of the self ".[13]

In his book, *Theology of illness*, Jean-Claude Larchet invokes St. John Chrysostomos as the answer to the question: Why does God allow the Saints to be grasped in so many ways? He gives eight answers: "firstly to prevent the sublime virtues and deeds of the Saints to inspire pride" [II Cor., 12.7]. "Secondly, out of fear that they may be worshipped more than men should be and thus not to be treated as gods, and not just as mere mortals. Thirdly, because the power of God to shine more "[II Cor 12: 9].

Fourthly, so that the patience of Saints to emerge with even more brilliance and to see that they do not serve God out of interest, but out of love, so that it would be clear that in the midst of troubles they are always equally devoted to God [...] In the fifth, to make us to meditate on the resurrection of the dead; because when we see a saint with so many virtues leaving this life only after he suffered an infinity of evil, we think about the future judgment, which will manifest to him the Justice of God. "In the sixth line, because those who suffer oppositions to feel a sense of relief and caress, seeing that many saints have suffered the same, and even more. In the seventh line, because the [...] sublime of their actions will not make you believe that they were of a different nature than you, and it is impossible for you to imitate them [IAC 5, 17; Int Sol 7.1]. " Finally, in the eighth line, in order to learn what is happiness and misery really are", the true happiness being the Union with God through a virtuous life, and the only real misfortune shall be to be separated from Him. [14]

3. Psychological perspective on the illness

If we accept the cause of the illness from this perspective, the theological self-love, it's easy to extract the psychological perspective. Self-love which replaced the love for Christ-gave birth to hedonism; but because pleasure was mixed with pain, the man was caught in an endless and desperate attempt to keep the pleasure and banish suffering. Hence the modernisation of means of livelihood, of alleviating suffering easily and quickly [mental and physical] by medication and/or alternative therapies. Terminological differences of the two domains do not prevent us from achieving the anatomy and etiology of the illness that mankind experiences. In psychology we speak of mental health and even the most perceptive therapists consider mental health as sufficient for a harmonious personality. In reality, it is found that the mental health without spiritual health gives the the safety of a harmonious integration into society, but not into the universe. In psychology it is solely spoken about mental illness and not spiritual illness.

The reality is that mental illness is not an illness like other illnesses. " Unlike other physical illness where physical realities are treated, "illness" is entirely a mental question of values, expressing what is right or wrong. In a period of time, homosexuality seemed so strange and hard to be understood that it was necessary to invoke the concept of mental illness to explain it. After the gays have made a large enough show and displayed their "numerical strength" claiming a certain social acceptance, it was no longer necessary and has not seemed appropriate to explain homosexuality as a illness.

4. The spiritual significance of illness

In our opinion, both psychologists, psychiatrists and priests must approach illness starting from the individual perspective, that is the way that person relates to his own illness. Although all have a chance for spiritualization of their own illnesses, not all people have access to the spiritual meaning of the illness. That is why for those of us who do not believe in the existence and soul's salvation, psychologists are needed to help us to overcome existential crisis caused by sickness, doctors are needed for relieving the suffering caused by mental and physical manifestation of the illness. But for the Christian who wishes to find out the spiritual meaning of their own illnesses, he can continue his psychological journey being assisted the priest confessor.

Theological perspective on healing the illness starts from the healing of passions. The only therapy can be found in the removal of self-love, which is the root of all these passions. Considering that suffering is an inseparable element of the human condition after the fall, it is not removed by removing them, but by hugging them. Therapy comes with invitation to suffering and the experience of the latter. Of course, it often happens that the suffering be unbearable, and its experiencing may be exhausting. Therefore, each therapeutic treatment should be adjusted through a tailored pedagogy. The difference between psychological and theological perspective is essential in at least one point of view. Theological psychotherapy claims that under no circumstances should the therapist look at patient as cured only because it is "refreshed" psychologically and does not suffer. The tragedy of existence lies in the cross of Christ and no therapy can shorten the „crossing”. We often forget that hedonism is not fleshly, but only psychologically. By extracting the pain, therapy may give rise to hedonism, which constitutes an escape from reality and in the midst of true therapy. Psychotherapy practiced by psychologists and psychiatrists seek psychological balance. Communicating the diagnosis, informing and educating the patient suffering from illness, psychological assessment, emotional rebalancing, assisting the patient in search of a sense for what lives and regaining cognitive control of the situation, all these are important objectives pursued during the sessions of psychological counseling. In Psychology/Psychiatry the latter is considered as the most widespread therapeutic method; it is based on the therapeutic relationship that is established in a safe and reassuring environment for the patient.

C.G. Jung refers to the process of individuation when talking about the psychic equilibrium, hence the Union of opposites. Thus, following analytical psychology with its guidelines which has the greatest resemblance to Orthodox therapy we can consider that mental harmony and self-realization are the two major goals of therapy psychologists. Note that self is approached from the perspective of analytical psychology here [the self exists as a mental reality, just like God, as a fundamental factor of human experience can be shown on the psychological plane.] The resulting mental harmony always produces an improvement in relations with his fellows, a better relationship with family members, the community at large. Jung cites hundreds of cases that reveal the process of individuation. Therefore, both therapies have in common, however, an important premise, namely that it is important for a person to understand and integrate his own illness from the philosophy of illness, from taking into consideration what the illness reveals about his condition. It is not about a simple psychosomatization, although this is an important step in the analysis of the illness, but about the prospect of endowing illness with a spiritual sense. Theological perspective on the illness exceeds therefore the psychological comfort somehow obtained by humanistic psychotherapists. Obtaining mental health is not enough and in no case is it equivalent to healing. In orthodox theology, a superior stage of analysis comes from understanding that Providence works within this condition of suffering from an illness; the next step is to discover God's plans and intentions with respect to us ; this is a step toward discovering the hidden message behind illness. The illness gets to be seen at some point as endowment of some sort and not a catastrophic, condition no matter if it's about cancer or about depression. The Holy Parents frequently stress the fact that the illness manifests spiritual pedagogy.

In conclusion, true theologians [Father Professor Ioannis Romanis' studies bear witness to that effect], as well as true psychologists know that there is nothing exaggerated or nothing untrue in presenting Christianity as a rigorous therapeutic discipline for the treatment and healing of illness of the human soul.

5. Stages of healing

In order to heal the soul, it is critical to realize that we are sick. Up here, everything is common with the first step of any psychotherapy. The distinction appears in the next phase, because in Orthodox psychotherapy "self notification" appears related to this awareness and is always accompanied by humility. Furthermore, it is recommended that this process be guided by the priest confessor, who directs the sick person on the way of Orthodox piety. In terms of asceticism, it is considered that since the man has five senses, there shall be five ascetic practices: vigilance, prayer, study, restraint, silence [isihia-the Greek term]. The ascetic must combine the five senses with these practices: the sight with the vigilance, hearing with study, smell with prayer, taste with restraint, touch with silence. Practicing asceticism is tantamount to applying the law of God and his commandments [see, for example, the Beatitudes from the Bible]. Therefore, a second very important recommendation is the fulfillment of the commandments; asceticism is, mainly, encompassed in the commandments of God. The basic commands that enable spiritual healing are: fasting, vigilance/watching and prayer. Contemplation is a therapeutic process that helps us to purify and heal our passions. The prayer is accompanied by watch. Silence is of two kinds: silence of the body [withdrawal to isolated places, minimizing the outside world representations or images of this world, perceived by the senses and passed on the soul] and of the soul [mind's ability and strength of not accepting temptations, of focusing on the heart, through the vigilance and humility. The human mind or energy converges towards the heart or the essence, and accompanied by the latter gains partial or full knowledge of God. Behavioral aspects of the Orthodox psychotherapy are reflected by going to the Church, good deeds of mercy, confession etc.

Theological vision is the vision of the ill man who has a chance of healing within the Church. Gaining full health takes place within the Church of Christ. Our incorporation into the Mystic Body of Christ and our Union with him takes place in the Holy Mysteries. Receiving the Sacraments, first of all we are cleansed; this purpose, which sits in first place in the case of Confession, with a "repairment" function is affirmed in all the other Sacraments. Thus, Sacraments, to varying degrees, are regarded by the Church as a means of healing.

Conclusions

Psychology can act as a painkiller for people who, intentionally, have no connection with the Church, so as not to get into an unrecoverable condition, but we do not seek, as spiritual beings, only psychological balance but the fulfillment of life, that is the last stage of the cycle of healing.

In conclusion, for the troubled man who does not get into any contact with the Divine, the humanistic psychology is the first recommended to restore the patient's peace of mind. It possesses much simpler tools, more available to the sick person, who is invited to make use of them under the guidance of the therapist. Let's take into consideration the fact that there are many people who have different religions, different cultures and others who have no knowledge of God. But the great Fathers of the Church are right to assert that for those people who have knowledge about God and want to go beyond the stage of knowledge, following the limited path of the rationality, none of these therapies may be useful. Spiritual life lived intensely and authentically may be the binder for anyone who begins to develop his personality fully aware of the spiritual dimension of the self. Therapeutic path ends where the mind turns into the Temple of the Holy Spirit.

Church has the Spiritual Fathers, the sacrament of repentance and the communion. If man is to be cured of individualism, he must go further, by linking with others, in any form, even

the negative one. Our love between us is not perfect, because the units of the Being between us is not perfect. We are called to grow in perfect love between us, through God's grace and increasing the unity of our human Being through therapeutic dialogue. First of all, the communion "exists" and it's coexistent to God. As a result, the great call that resides before us for a real therapy is moving from human existence to coexistence;

The road is not easy, however, as Holy Fathers state. The difference between Divine wisdom and human wisdom is as great as the difference between the psychotherapy performed by the psychologist or psychiatrist and the Orthodox psychotherapy, which belongs to the Church, along with the father confessor. The unifying power for the completion of any type of therapy, with all its stages, however, belongs to a single therapist who could successfully lead the way: to God.

Bibliographical notes:

- [1]. Fragments of the conference held by dr. Pavel Chirilă at „Dumitru Stăniloae” Phiilocalic Festival, May-June 2008
- [2]. Jean-Claude Larchet, *Theology of Illness*, [Sibiu: Oastea Domnului Publishing House, 2005]
- [3]. Jean-Claude Larchet, *Christian in front of illness, suffering and death*, [Bucharest: Sofia Publishing House, 2004]
- [4]. Ruediger Dahlke, *The Healing Power of Illness: Understanding What Your Symptoms Are Telling You*, [Bucharest: Trei Publishing House, 2008]
- [5]. Fragments of the conference held by dr. Pavel Chirilă at „Dumitru Stăniloae” Phylocalic Festival, May-June 2008
- [6]. Fragments of the conference held by dr. Pavel Chirilă at „Dumitru Stăniloae” Phylocalic Festival, May-June 2008
- [7]. Jean-Claude Larchet, *Theology of Illness*, [Sibiu: Oastea Domnului Publishing House, 2005] ,p.7-8
- [8]. Jean-Claude Larchet, *Christian in front of illness, suffering and death*, [Bucharest: Sofia Publishing House, 2004],p.47
- [9]. Jean-Claude Larchet, *Christian in front of illness, suffering and death*, [Bucharest: Sofia Publishing House, 2004], p.47
- [10]. Saint Isaac Sire, Epistle 4, p. 380; Saint Basil the Great, Omilii to Exaimeron, PG 29, 196 C and Concision of terms, PG 31, 1152 B, 1296 AB and 1906 BD; Saint John Chrysostom Paschal Homily [Hieratikon], Homily 2, 4, PG 61, 21
- [11]. P. Nellas, *Man – divinized animal. Perspective for an orthodox understanding of man*, Athens, 1979, p. 69.
- [12]. Saint Gregory of Nyssa shows that passions are rooted in the bad use of those things created by God and when familiarity to God vanishes its place is taken by the opposites, replacing God, as passions become divine [Saint Gregory of Nyssa, 8, BEII 65 A, 261]
- [13]. Jean Claude-Larchet, *Theology of Illness*, [Sibiu: Oastea Domnului Publishing House, 2005] p.32-33
- [14]. Jean Claude Larchet, *Theology of Illness*, [Sibiu: Oastea Domnului Publishing House, 2005], p.52-53

Specificitatea spiritualității ortodoxe (The specificity of Orthodox spirituality)

PhD. Traian-Alexandru Miu

Faculty of Theology and Sciences of Education of the
Valahia University of Târgoviște,
ROMANIA,
E-mail: traianalexandrumiu@gmail.com

ABSTRACT

English Abstract: *The notion of spirituality Orthodoxy acquires the meaning of life lived in communion with the Holy Trinity, who was discovered by Jesus Christ according to the teachings contained in the Gospel. The Orthodox spirituality can have the valence of transparency of the Christ for man and transparency of the man for Christ, achieved through the work of the Holy Spirit in the Church. The final target of the entire Orthodox spirituality is the perfection of the believer in Christ, achievable only through personal participation in His divine-human life, cleansing our passions and acquiring virtues. The means by which we can come to Christ living in us are asceticism, which concerns our personal efforts to acquire divine grace and mystique, which involves receiving divine grace given to us to live and to know the spiritual state of the union with God.*

Romanian Abstract: *În ortodoxie noțiunea de spiritualitate capătă înțelesul de viață trăită în comuniune cu Sfânta Treime, cea Care a fost descoperită de către Iisus Hristos și în conformitate cu învățăturile cuprinse în Evanghelie. Spiritualitatea ortodoxă poate avea valența unei transparențe a lui Hristos pentru om și a transparenței omului pentru Hristos, realizată prin intermediul lucrării Duhului Sfânt în Biserică. Ținta finală a întregii spiritualități ortodoxe este desăvârșirea credinciosului în Hristos, lucru realizabil numai prin participarea personală la viața Sa divino-umană, curățându-ne de patimi și dobândind virtuțile. Mijloacele prin care noi putem ajunge la trăirea lui Hristos în noi sunt asceza, care privește eforturile noastre personale în vederea dobândirii harului divin, și mistica, care presupune primirea harului divin care ni se dăruiește pentru a vieții și a cunoaște starea spirituală a unirii cu Dumnezeu.*

Keywords: spirituality, orthodoxy, perfection, the ascetical, the mystical.

I. Sensurile cuvântului „spiritualitate”

Putem spune despre termenul de „spiritualitate” faptul că este echivoc și asta datorită înțelesurilor multiple pe care le posedă.

Sensurile cuvântului „spiritualitate” pot fi împărțite în trei categorii:

1. viață interioară;
2. cultură;
3. viață duhovnicească.[1]

1. Dacă avem în vedere primul sens, spiritualitatea înseamnă acea „trăire intensă a clipei, indiferent de valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit, adică ... activitate, frământare, entuziasm, lirism, înflăcărare, tragism; și pentru aceasta: sinceritate, depășire

neconținută și aspirație la integralitate. (...) Spiritual, în acest sens, e omul «viu», «nou» și «autentic». Caracterele dominante ale acestui înțeles sunt: imediatismul, activismul, psihologismul (interioritatea) și biologismul.”[2]

2. În cel de-al doilea sens, termenul de „spiritualitate” presupune o formă de viață care are în vedere un sens, lupta pentru un ideal sau pentru o valoare. De aceea, „nu orice trăire e spirituală în acest sens, ci numai trăirea valabilă, adică orientată axiologic – caracterul spiritual nedatorându-se faptului sufletească al trăirii, ci faptului dependenței acestei trăiri de lumea valorilor ideale. «Spiritual» e, în această accepție, «omul de geniu», creatorul și înfăptuitorul de valori. Caracterul obiectiv și cel normativ al lumii valorilor deosebesc această poziție de cea dintâi, care nu admite nici o ieșire din conștiință, nici criteriu de conformare. Caracterul ideal și cel imanent al valorilor o deosebesc de cea din urmă”[3].

Acest sens îi permite spiritualității să posedă forme diferite în funcție de diversele trăiri sufletești și de grupurile sociale unde se manifestă.

3. Al treilea sens al spiritualității înseamnă „viață veșnică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză și viață mistică”[4]. În acest sens „spiritual” este numai „sfântul”, adică acela care se bucură de viața în comuniune cu Dumnezeu luptând împotriva a tot ceea ce este rău.

Acest sens al spiritualității se apropie de cel dintâi prin caracterul intern și realist dar, este deosebit de el prin caracterul eteronom al trăirii deoarece sfântul nu-și este sieși lege și măsură. Deosebirea față de al doilea sens al spiritualității constă în faptul că în viața duhovnicească inițiativa o are Dumnezeu, omul răspunzând chemării divine, pe când în viața culturală omul are inițiativa și răspunderea pentru aceasta. Viața duhovnicească are un caracter receptiv, în schimb, viața culturală are un caracter creator.

II. Definierea termenului

Cuvântul „spiritualitate” nu a fost utilizat în tradiția filosofico-religioasă și nici în cea biblico-teologică mai veche. El derivă din latinescul „spiritus”, „spiritualis”, fiind întâlnit sporadic în secolele al V-lea și al VI-lea în Apus, referindu-se la esența existenței creștine. Întrebuințarea acestui cuvânt a început să fie mai deasă începând cu secolele al XII-lea și al XIII-lea, ca mai apoi, în secolul al XVII-lea, prin întrebuințarea franțuzescului „spiritualité” să capete înțelesul de legătură personală a omului cu Dumnezeu. Astăzi se poate vorbi despre o spiritualitate creștină deoarece viața în Hristos este singura vocație fundamentală a creștinului.[5]

În înțeles general, prin cuvântul „spiritualitate” se înțelege ceva care are legătură cu spiritul, cu ființa și manifestările lui. În consecință, spiritualitatea se poate referi la activități ale spiritului uman, precum: gândirea, cunoașterea, exprimarea, creația etc.

În sensul acesta, spiritualitatea poate să cuprindă aspecte diverse ale vieții umane, precum orice manifestare sau experiență morală, filosofică, religioasă, literară, estetică etc.

Se poate vorbi astfel despre spiritualitatea unui popor, a unei epoci, a unui grup socio-istoric sau a unei persoane. În acest caz, spiritualitatea se confundă într-o oarecare măsură cu ceea ce se înțelege prin cuvântul „cultură”.

În înțeles restrâns, din perspectiva teologiei, spiritualitatea în forma ei fundamentală și de o mare profunzime poate fi întâlnită în spiritualitatea religioasă, adică în religie care este „legătură vie între om și Dumnezeu, ca complexitate de relații vii între spiritul uman și realitatea spirituală divină. Acesta este domeniul prin excelență al spiritualității. În înțelesul acesta se vorbește de spiritualitate creștină, iudaică, islamică etc. Sensul religios al spiritualității este mult mai popular decât sensul general, menționat mai sus.”[6]

Creștinismul conferă noțiunii de spiritualitate înțelesul de viață trăită în comuniune cu Sfânta Treime, cea Care a fost descoperită de către Iisus Hristos și în conformitate cu învățăturile cuprinse în Evanghelie. Comuniunea cu Hristos și cu Sfânta Treime este posibilă datorită conlucrării cu Duhul Sfânt, în Biserică. Fundamentul acestei comuniuni este Sfântul Botez.

Spiritualitatea poate avea valența unei transparențe a lui Hristos pentru om și a transparenței omului pentru Hristos, „care se realizează numai prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, Care face prezent și înțeles pe Hristos în cuvântul Scripturii și Îl împărtășește pe Hristos prin Tainele Bisericii și în mod plenar prin Sfânta Euharistie, ca Jertfă și Taină în același timp. În transparența pentru Hristos pe care ne-o dă Duhul Sfânt este libertatea de a ne dăruii lui Hristos și oamenilor cu care Hristos se identifică în tot locul (Matei, 25,40 și 45).”[7]

Fiind transparentă a creștinului pentru Hristos, spiritualitatea implică relația omului cu Dumnezeu și urcușul progresiv spre aceasta. Viața creștinului capătă sens și valoare doar în momentul în care el relaționează cu Dumnezeu în vederea dobândirii stării de mântuire. Pentru a fi în legătură cu Dumnezeu trebuie să-I păzești poruncile: „De vrei să intri în viață, păzește poruncile” (Matei 19, 17). Căci „cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește; iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de către Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui” (Ioan 14, 21). Sfântul Maxim Mărturisitorul spune faptul că „în poruncile dumnezeiești este Hristos însuși”[8] și de aceea putem spune despre spiritualitate că este acel proces prin care „credincioșii devin treptat întrupări ale lui Hristos. Și anume, procesul în care Hristos Se întrupează în cei care Îi urmează atrăgându-i la Sine, dar fără să-i anuleze ca persoane și ca subiecte de comuniune, fără să le anuleze, deci, identitatea, ci sporind-o în ei prin dăruiri și îmbogățiri reciproce.”[9]

În înțelesul său creștin, spiritualitatea poate fi înțeleasă și ca „împlinirea aspirațiilor fundamentale ale spiritului uman după o comuniune multiplă și infinită și după o realizare de sine integrală, care implică în același timp raportul omului cu Dumnezeu și cu lumea creată, în care el (omul) se definește ca «spirit întrupat» sau ca ființă care unește în sine spiritualul cu materialul.”[10]

Spiritualitatea poate fi definită ca fiind acea simțire sau experiență conștientă a harului lui Dumnezeu, „care se manifestă într-un mod de cunoaștere și de viață, în care spiritul își recapătă – sau este reconsiderat în – libertatea și noblețea sa. Este procesul existențial spre îndumnezeire, spre reposedarea personală a Duhului Sfânt, prin luptele nevăzute, pentru a recâștiga sensibilitatea față de Dumnezeu”[11].

III. Desăvârșirea - ținta spiritualității ortodoxe

Spiritualitatea ortodoxă are ca țintă finală desăvârșirea credinciosului în Hristos, desăvârșire ce se poate obține în Hristos numai și numai prin participarea personală la viața Sa divino-umană. Putem spune că spiritualitatea creștină este „viața nouă *cu Hristos și în Hristos* condusă de Duhul Sfânt”[12]. Având în vedere acest lucru, se poate afirma faptul că spiritualitatea ortodoxă urmărește ca omul credincios să ajungă la desăvârșire numai dacă se unește cu Hristos și se realizează astfel acea întipărire a chipului uman al lui Hristos în el. De aceea, putem ajunge cu ușurință la concluzia că scopul urmărit de către spiritualitatea ortodoxă este de a-l ajuta pe om să se unească cu Dumnezeu, în Hristos. Știm însă că Dumnezeu are atributul de a fi nesfârșit, de aici ne putem da seama cu ușurință că scopul unirii cu El, adică desăvârșirea noastră, nu poate avea niciodată un capăt dincolo de care nu se mai poate înainta. De aceea, putem spune că desăvârșirea sau unirea noastră cu Dumnezeu presupune un progres nesfârșit, nefiind limitată doar la o țintă. Cu toate acestea, se pot diferenția pe drumul desăvârșirii două mari etape: una în care înaintarea spre desăvârșire se face prin eforturi de purificare de

patimi și de dobândire a virtuților; și alta în care viața omului este tot mai înaintată în unirea cu Dumnezeu, etapă în care lucrării omului i se substituie lucrarea lui Dumnezeu, omul participând într-o mare măsură prin receptivitatea sa pentru a fi umplut de tot mai multă viață dumnezeiască.[13]

Având în vedere cele spuse, putem spune că stării finale a vieții spirituale îi este proprie unirea sufletului cu Dumnezeu, unire ce se poate realiza prin lucrarea Duhului Sfânt, avându-se mai întâi în vedere continuul efort de purificare pe care este dator să îl desfășoare credinciosul. Unirea se realizează în clipa în care efortul de purificare, cu care se îndeletnicește omul, îl ridică pe acesta din urmă la acea *asemănare cu Dumnezeu* care este caracterizată mai ales prin cunoaștere și iubire. Unirea sufletului cu Dumnezeu are ca efect o potențare a energiilor spirituale din om, conferindu-i acestuia numeroase harisme. În lumea ortodoxă, pentru a caracteriza unirea cu Dumnezeu, se folosește și termenul de *îndumnezeire*, sau de *participare la dumnezeire*. Însăși ținta spiritualității creștine ortodoxe este atingerea stării de îndumnezeire sau de participare la viața plină de har a dumnezeirii. Această stare de îndumnezeire, de unire cu Dumnezeu prin intermediul lucrării Duhului Sfânt, înglobează în sine două învățături generale:

1. Una care reprezintă cea din urmă treaptă a urcușului spiritual al omului, drept pentru care această etapă din viața pământească a credinciosului, spre care el a ținut întreaga lui viață, se numește și *desăvârșire*.

2. Cealaltă învățatură este aceea a realizării îndumnezeirii prin participarea credinciosului la puterile divine, prin umplerea sa de nemărginire divină.[14]

Reprezentând cea mai înaltă treaptă a desăvârșirii, pe care omul credincios o poate atinge pe pământ, îndumnezeirea nu este altceva decât o stare normală de actualizare a puterilor omenești, în care cunoașterea, iubirea și forța spirituală la care ajunge credinciosul, se hrănesc din harul divin.

Lucrarea Duhului Sfânt are meritul de a-l ridica pe om pe culmile vieții duhovnicești dar numai printr-un continuu proces de eforturi și nevoițe din partea omului, pentru că la starea de desăvârșire și de unire tainică cu Dumnezeu nu se poate ajunge decât prin străduințe ascetice. Eforturile ascetice sunt comparate de către Sfântul Apostol Pavel cu nenumăratele exerciții fizice pe care le făceau atleții pentru a obține victoria în lupte. „Fără a întrebuița termenul ca atare, Sfântul Pavel s-a folosit de icoana vechilor exerciții trupești pentru a caracteriza nevoițele creștinului în vederea dobândirii desăvârșirii.”[15]

IV. Urcușul duhovnicesc – specificul spiritualității ortodoxe

Spiritualitatea ortodoxă reprezintă modalitatea prin care creștinul înaintează pe calea ce duce la desăvârșirea în Hristos, lucru posibil printr-o curățire de patimi și prin dobândirea virtuților. Desăvârșirea culminează în iubire, stare la care se poate ajunge în momentul în care creștinul este curățit de toate patimile și a dobândit toate virtuțile. Înaintarea omului pe această cale înseamnă totodată și un progres în unirea cu Hristos, o cunoaștere a Lui prin experiență, ajungându-se în cele din urmă la îndumnezeirea sa.

Este vorba de un urcuș duhovnicesc, un progres nesfârșit spre unirea cu Dumnezeu Cel care ne și este ținta finală. Pe drumul îndumnezeirii se pot distinge două etape:

a. înaintarea spre desăvârșire prin eforturile personale ale omului în vederea curățirii de patimi și a dobândirii virtuților;

b. viața tot mai înaintată în unirea cu Dumnezeu în care primează lucrarea divină, omul trebuind să fie doar receptiv pentru a se umple de viață dumnezeiască.[16]

Urcușul duhovnicesc este condiționat de angajarea noastră cu întreaga ființă, într-o strânsă legătură de comuniune și comunicare cu Biserica, hrănindu-ne din izvorul cel viu al

credinței statornice și apostolice, astfel încât să ajungem la „starea bărbatului desăvârșit”, la „măsura vârstei deplinătății lui Hristos”. De altfel, posibilitatea *asemănării* cu Dumnezeu a fost un dar al creației dumnezeiești, fiind totodată ținta spre care ar trebui să se îndrepte întreaga făptură umană prin împreună lucrarea cu harul Duhului Sfânt. Spiritualitatea ortodoxă nu este altceva decât „trăirea înaltă a adevărilor dumnezeiești revelate în Duhul iubirii Treimice, în Biserica lui Hristos – Trupul Său”. [17]

Înaintarea omului spre unirea cu Mântuitorul Hristos, spre cunoașterea Lui prin experiență, ajungând să realizeze asemănarea cu El și câștigând astfel mântuirea și îndumnezeirea, presupune transformarea ontologică a credinciosului, el devenind Dumnezeu după har. Acest lucru este posibil în măsura în care creștinul își trăiește viața potrivit învățaturii Mântuitorului Iisus Hristos, viețuind astfel în comuniune de iubire cu Dumnezeu și cu semenii. Mântuirea ne-a fost adusă obiectiv de Iisus Hristos prin Întruparea, Viața și Învățătura Sa, prin Patimi și Cruce, Înviere și Înălțare, lucrări dumnezeiești ale căror roade suntem datori să ni le însușim fiecare dintre noi prin har, credință și fapte bune, în cadrul Bisericii.

În Biserică începe și se împlinește procesul înaintării pe calea desăvârșirii, al celor care au credință și împlinesc sfaturile date de Mântuitorul Hristos. Biserica Ortodoxă este cea care contribuie la moralizarea societății prin educarea continuă a credincioșilor în spiritul iubirii creștine care este jertfelnică și dăruitoare.

V. Dimensiunile spiritualității ortodoxe

Cea dintâi dimensiune a spiritualității ortodoxe este cea verticală ce se manifestă în dorința arzătoare de a fi în comuniune cu Dumnezeu. Această comuniune este posibilă doar datorită ajutorului dat de harul dumnezeiesc. De această dimensiune verticală a spiritualității ortodoxe este legat și adevărul privind ființa lui Dumnezeu și lucrarea Lui în lume pentru noi și pentru întreaga făptură creată. Tendința noastră verticală spre a câștiga viața veșnică, spre a ne sălășlui în Împărăția cerească, trebuie să aibă drept fundament cunoașterea lui Dumnezeu și mărturisirea lui Iisus Hristos, după cum ne precizează Mântuitorul Însuși: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (Ioan 17, 3).

Dimensiunea verticală a spiritualității ortodoxe, concretizată în comuniunea omului cu Dumnezeu se reflectă și într-o dimensiune orizontală pe care omul o experimentează cu semenii în viața de toate zilele, și aceasta datorită faptului că toate persoanele umane, din toate locurile și din toate timpurile, deși deosebite între ele, poartă o fire comună pe care au primit-o de la Dumnezeu. Unitatea firii umane a fost sfâșiată prin căderea în păcatul strămoșesc din cauza egoismului și nu se mai poate reface decât prin Duhul Fiului, care este Duhul comuniunii în iubire. De aceea, orice om are nevoie de comuniunea cu ceilalți semeni, fiindcă firea umană din fiecare se cere întregită prin experiența și lucrarea altora. Oamenii se întregesc și se îmbogățesc sufletește printr-o reciprocă și intensă dăruire și primire de experiență. Este și motivul pentru care desăvârșirea omului constă într-o activitate dinamică în viața pământească, nefiind o preocupare abstractă. Sfinții Părinți susțin faptul că omul ajunge la desăvârșire prin împlinirea poruncilor dumnezeiești, prin purificarea de patimi și prin lucrarea virtuților.

VI. Aseza și mistica – elemente definitorii ale spiritualității ortodoxe

Calea pe care trebuie să o urmăm pentru a ajunge la starea de desăvârșire și de unire tainică cu Dumnezeu în vederea moștenirii vieții veșnice este lungă și presărată cu numeroase nevoi. mijloacele prin care noi putem ajunge la comuniunea cu Dumnezeu, la trăirea Lui în noi, se împart în două:

- *asceza*, care privește eforturile noastre personale în vederea dobândirii harului divin;
- *mistica*, care presupune primirea harului divin care ni se dăruiește pentru a viețui și a cunoaște starea spirituală a unirii cu Dumnezeu.

Ascetica și mistica sunt în esență cele două etape ale procesului cunoașterii mistice.

Ascetica poate fi asemănată cu „o gimnastică specială a trupului și a sufletului, practică de marii anahoreți, de marii pustnici, pentru a muri lumii și a trăi în Dumnezeu.”[18] Regulile ascetice au ca scop mortificarea simțurilor, a trupului, în vederea eliberării sufletului de activitățile senzoriale din lumea înconjurătoare pentru a-l reda unor activități înalte și pure.

Mistica reprezintă încununarea asceticii, vârful cel mai înalt al trăirii religioase ce poate fi caracterizat prin cufundarea eu-lui individual în eu-l divin. Reprezintă, în sine, împreunarea sufletului cu Dumnezeu, purtând denumirea de „extaz”, „adică ieșire din sine, adică salt din ordinea umană în ordinea divină. Față de mistică, ascetica este numai o pregătire care nu condiționează neapărat momentul extazului. Astfel, pot exista asceți ireproșabili care totuși în cursul vieții să nu se fi învrednicit de clipa supremă a extazului.”[19]

Trăirea stării de extaz este condiționată în mod special de harul lui Dumnezeu. Prin asceză se poate atinge limita supremă a umanului iar această limită poate fi depășită numai prin extaz. Sfântul Apostol Pavel a atins starea de extaz. În general sfinții sunt cei care-L cunosc pe Dumnezeu în mod direct, față către față. Noi reușim să-L cunoaștem doar la nivel teoretic, din datele revelației.

Din punct de vedere etimologic termenul „mistică” este de origine greacă și este pus în legătură cu verbele:

- *myo* = a închide ochii, a strânge buzele;
- *myeo* = a iniția în lucrurile tainice, într-un cult secret.

Cuvântul „mistic” este pus în legătură și cu substantivele:

- *mystes* = cel care inițiază;
- *mysterion* = secret, taină, mister religios (partea ezoterică a unui cult ce se dezvăluie doar celor inițiați).[20]

Citându-l pe Joseph Guibert, Nichifor Crainic precizează faptul că termenul „mistic = *mystikos*” avea la greci doar o întrebuințare religioasă, în schimb acela de „mister = *mysterion*” a avut la început sensul de „secret”.

În Vechiul Testament întâlnim cuvântul „mister” întrebuințat în cărțile deuterocanonice și în Daniel, iar în Noul Testament el este întrebuințat de 28 de ori (de 21 de ori îl găsim la Sfântul Apostol Pavel). F. Prot, citat la rândul său de J. Guibert, stabilește pentru cuvântul „mister”, după cum este el întrebuințat în Noul Testament, următoarele înțelesuri:

- taină a lui Dumnezeu în legătură cu mântuirea lumii;
- înțeles ascuns, alegoric sau tipic al unui așezământ, al unei povestiri sau al unui tablou; și
- lucru a cărui acțiune e ascunsă.

Joseph Guibert susținea faptul că în terminologia bisericească mistere (de la termenul grec „*mysterion*”) pot fi denumite Sfintele Taine, și mai cu seamă cele de „inițiere” în creștinism: Botezul, Mirungerea, Euharistia. Mai târziu caracter de mister a căpătat și orice lucru care depășea puterea de înțelegere a minții.[21]

Termenul „mistic” („*mystikos*”) nu figurează nici în Noul Testament nici în scrierile Părinților Apostolici. El este întâlnit pentru prima dată la Hipolit (170-235) care l-a întrebuințat

pentru a desemna învățăturile păgâne, apoi la Irineu (140-200) și la Clement Alexandrinul (140-216) cu înțelesul de lucru „secret” sau „tainic”.

Din secolul al III-lea cuvântul „mistic” intră în terminologia creștină sub forma a trei înțelesuri deosebite:

1. un înțeles *liturgic*, potrivit căruia mistic este sensul simbolic și ascuns al cultului creștin;
2. un înțeles *exegetic* ce se aplică la interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi;
3. un înțeles *teologic* propriu-zis, întâlnit mai întâi la Origen (185-254) și la Metodiul de Olimp (250-311). Ei socoteau drept *mistice* învățăturile mai înalte, mai adânci, mai ascunse, la care nu are acces oricine.

Părinții bisericești vorbesc de două categorii de creștini: unii care primesc adevărul revelat printr-un simplu act de credință și alții care pătrund în esența mistică a adevărului divin printr-o speculație intelectuală înaltă, luminată de har.[22]

Rezumând elementele definițiilor date misticiei de către L. Lercher, J. Zahn și E. Kerbs, Nichifor Crainic concludă că:

- „mistica e unirea trăită a ființei omenești cu ființa lui Dumnezeu în virtutea asemănării harice;
- această unire mistică se petrece din inițiativa Duhului Sfânt, dar că ea cere din partea omului o continuă purificare;
- harul care o lucrează e un har special;
- afară de acest har special intervin darurile Duhului Sfânt care iluminează și îndumnezeiesc facultățile sufletești ale omului, făcându-le capabile să sesizeze nemijlocit pe Dumnezeu;
- adesea unirea mistică e însoțită de fapte extraordinare și miraculoase, ce nu-i sunt totuși necesare;
- această trăire supranaturală e totodată și cunoaștere și iubire;
- efectele ei ulterioare constau, între altele, dintr-o considerabilă intensificare a energiilor spirituale din om; și
- momentul mistic culminant e o anticipare pământească a fericirii cerești.”[23]

VII. Concluzii

A vorbi despre spiritualitate creștină autentică, înseamnă a vorbi despre Ortodoxie. Etimologic, cuvântul „Ortodoxie” provine din limba greacă, luând ființă din alăturarea termenilor *ορθός, η, ον* și *δόξα, ή*, având înțelesul de slăvire, mărire dreaptă sau dreaptă credință și închinare adevărată, sobornicească. Ortodoxia se caracterizează prin a fi un întreg omogen, neîmpărțit, deoarece ea este viața în Iisus, lucru ce nu poate să fie mărginit de nici o definiție.

Născută din inspirația evanghelică, spiritualitatea ortodoxă apare ca fiind una tipic tradițională. De altfel, cultul fidelității față de Tradiția primară străbate din orice amănunt al spiritualității ortodoxe. Orientalii nu au uitat niciodată că operele Părinților Bisericii sunt, în primul rând, izvoare de viață spirituală.

Spiritualitatea răsăriteană are ca scop unic îndumnezeirea deplină și desăvârșită, dar modul în care acest scop este privit și realizat diferă în funcție de gradul în care fiecare om reușește să-și mărească capacitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, contemplându-L cu ajutorul minții sau al inimii, desigur cu ajutorul naturii înconjurătoare și al comunității umane.

Referințe bibliografice:

- [1] Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Studiu introductiv și ediție de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 157;
- [2] *Ibidem*;
- [3] *Ibidem*, pp. 157-158;
- [4] *Ibidem*, p. 158;
- [5] †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2009, pp. 49 – 50;
- [6] *Ibidem*, p. 51;
- [7] Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu (coord.), *Îndrumări Misionare*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 480;
- [8] *Ibidem*;
- [9] *Ibidem*;
- [10] †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *op. cit.*, p. 51;
- [11] Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1994, pp. 363-364;
- [12] †Andrei, Arhiepiscopul Alba Iuliei, *Spiritualitatea creștină – pe înțelesul tuturor* –, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 12;
- [13] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2002, p. 5;
- [14] *Ibidem*, p. 6;
- [15] *Ibidem*, p. 7;
- [16] Protosinghel Serafim Adam, Mănăstirea Crasna, „Urcușul duhovnicesc – specificul spiritualității ortodoxe”, în rev. *Biserica Ortodoxă*, nr. 1, Ianuarie-Iunie 2004, Ed. Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2004, p. 103;
- [17] Pr. Gheorghe Sima, „Aspecte esențiale ale spiritualității ortodoxe”, în rev. *Biserica Ortodoxă*, nr. 1, Ianuarie-Iunie 2000, Ed. Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2000, p. 94;
- [18] Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 171;
- [19] *Ibidem*, p. 171;
- [20] *Ibidem*, p. 178;
- [21] *Ibidem*, p. 178-179;
- [22] *Ibidem*, p. 179;
- [23] *Ibidem*, p. 182;

Repere spirituale în istoria monahismului românesc (Romanian spiritual landmarks in the history of Romanian monasticism)

Ierom. Dr. Aioanei Constantin

ABSTRACT

English Abstract: *This article presents the life and work of the most important landmarks spirituality in the history of Romanian monasticism: Saint John Cassian, Saint Nicodemus of Tismana, Basil of Poiana Marului, Saint Pious Paisie Velicikovski Calinic Cernicanul. By their monks, monasteries were centers of spiritual faith and spirituality. Through their personalities who have excelled in the area of culture, spirituality and holiness, monasteries have performed a spiritual role in the life of the Romanian people and that type of training was at the root of Romanian civilization.*

Romanian Abstract: *Acest articol prezintă viața și opera celor mai importante repere spirituale din istoria monahismului românesc: Sfântul Ioan Casian, Sfântul Nicodim de la Tismana, Vasile de la Poiana Mărului, Cuviosul Paisie Velicikovski Sfântul Calinic Cernicanul. Mănăstirile prin mohahii lor au fost centre duhovnicești ale credinței și spiritualității. Mănăstirile prin personalitățile care au excelat în aria culturii, spiritualității și sfințeniei au îndeplinit în viața poporului român înainte de toate un rol duhovnicesc, care a amprentat formarea civilizației românești.*

Keywords: *monks, Monasteries, Saint John Cassian, Saint Nicodemus of Tismana, Basil of Poiana Marului, Saint Pious Paisie Velicikovski Calinic Cernicanul*

Introducere

Odată cu întemeierea Bisericii creștine apostolice în provincia Dacia a luat ființă și monahismul românesc. Monahismul a fost de la început prezent în viața bisericească a românilor. Răspândirea masivă a creștinismului și organizarea bisericească în teritoriul dintre Dunăre și Mare este confirmată și de cele aproximativ 35 de bazine din secolele IV-VI descoperite în principalele centre urbane ale provinciei, la Tomis, Callatis (azi Mangalia), Tropaeum Traiani (Adamclisi), Histria (Istria), Axiopolis (Cernavodă), Troesmis (Iglitia), Dinogetica (Garvan). Încă din secolele V-VI monahismul este reprezentat de: Sfântul Ioan Casian precum și Dionisie Exigul, apoi “*călugării sciți*” din Scythia Minor – Dobrogea de azi: Ioan Maxentiu, Leonțiu, Ahile, Maurici[1], ce au participat la controversa teologică hristologică de la Constantinopol și Roma, prin anii 519-520, afirmând faptul că Unul din Sfânta Treime a suferit în trup, deoarece Cuvântul lui Dumnezeu, Unul din Sfânta Treime, S-a întrupat din pântecul Sfintei Fecioare Maria, apărând dogma hristologică mărturisită de sinodul ecumenic de la Calcedon (451) [2]. Înainte de aceștia însă avem știri despre existența unei Episcopii ortodoxe în cetatea Tomis.

1. Sfântul Ioan Casian

Sfântul Ioan Casian (c.360 –c. 435), este cel mai mare reprezentant al monahismului românesc din secolele IV-V, remarcându-se prin viața duhovnicească aleasă, prin lucrări teologice remarcabile pentru viața bisericii creștine în perioada ei de început, dar și prin norme de organizare a monahismului, fiind venerat atât în Biserica Răsăriteană, cât și în cea Apuseană.

Sfântul Ioan Casian, era originar din Dobrogea, călugărit într-una din așezările monahale de aici. A plecat apoi să viziteze călugării din pustiiurile Țării Sfinte și ale Egiptului, venind mai apoi la Constantinopol unde a fost hirotonit diacon de prietenul său Sfântul Ioan Gura de Aur[3], trecând de aici la Roma. A ajuns în cele din urmă la Marisilia, în Franța de azi, unde a întemeiat două mănăstiri, una de călugări și alta de călugărițe, cărora le-a dat rânduielele de viață monahală întocmite de Sfântul Vasile cel Mare. Contemporan și continuator al marilor Părinți ai Bisericii, Sfântul Ioan Casian este una dintre personalitățile marcante ale Bisericii Românești prin contribuția pe care a avut-o în dezvoltarea monahismului, dar și în apărarea adevăratei credințe.

Sfântul Ioan Casian s-a născut în provincia Scythia Minor, mai precis pe teritoriul actualului sat Casian, fost Șeremet, în județul Constanța, în jurul anilor 360-370. Acest fapt este întărit de descoperirea făcută de marele istoric român Vasile Pârvan, care în anul 1912, pe teritoriul satului Șeremet a cercetat o inscripție în grecește, ce amintește de „hotarele satului Casienilor” [4], dar și de mărturia unui contemporan al său, episcopul Ghenadie de Marsilia, care, în istoria sa literară intitulată „De viris illustribus”, scrisă la circa 35 de ani după moartea lui Casian, spune că acesta „era scit de neam” [5].

Sfântul Ioan Casian era descendent al unei familii înstărite de creștini evlavioși, ai căror strămoși, potrivit mărturiei din Sinaxarul Sfântului Gherman, ruda și prietenul lui Casian, au primit credința creștină prin succesiune de la Sfântul Apostol Andrei.

Sfântul Ioan Casian, în lucrarea sa „Despre așezămintele mănăstirești”, subliniază că „din copilărie s-a aflat printre călugări” [6], fapt care ne dovedește existența unei vieți monahale românești, încă din timpul său. După ce a viețuit o vreme într-o mănăstire din Dobrogea, situată în apropierea locurilor natale, Sfântul Ioan Casian a plecat împreună cu sora sa și cu prietenul Gherman, la Betleem, în jurul anului 380. Cei doi prieteni au intrat ca monahi într-o mănăstire ridicată lângă Peștera Nașterii Domnului, după care pleacă în pelerinaj în Egipt, unde au rămas aproape șapte ani. Gherman și Casian au părăsit Betleemul la mijlocul anilor 380-390, plecând spre ceea ce avea să devină noua lor patrie monahală, Constantinopolul[7]. Cuviosul Gherman s-a născut către anul 368 din părinți creștini, în părțile Casimcei din nordul Dobrogei, a fost legat, din tinerețe, printr-o strânsă prietenie spirituală cu Sfântul Ioan Casian. Gherman fost primul părinte duhovnicesc al Sfântului Ioan Casian, care i-a propovăduit calea mântuirii în Hristos. Mărturiile despre viața Cuviosului Gherman, din Dobrogea, sunt descoperite de viața Sfântului Ioan Casian, pe care l-a însoțit începând din anul 380 până în 405. Cei doi monahi daco-români, au călătorit împreună la diferite obști monahale din Siria, Palestina, Egipt. A fost hirotonit preot de Sfântul Ioan Gură de Aur. Împreună cu Sfântul Ioan Casian, a plecat la Roma în anul 405, ducând cu ei o scrisoare a clerului și poporului dreptcredincios din Constantinopol în apărarea Sfântului Ioan Gură de Aur, înaintea Papei Inocențiu I, după acest an ne mai existând nici o mărturie despre Gherman. Cuviosul Gherman din Dobrogea a fost trecut în rândul sfinților prin Actul Sinodal al Bisericii Române Ortodoxe din 20 iunie 1992. Cuviosul Gherman este trecut în sinaxarul sfinților fiind cîntit în ziua de 28-29 februarie, când se face și pomenirea Sfântului Ioan Casian[8].

În Galia, Casian întemeiază două mănăstiri: una de călugări, numită Sfântul Victor, în cinstea unui martir din Marsilia care a pătimit în secolul al III-lea, amplasată aproape de țărmul mării și alta de călugărițe situată probabil în oraș și închinată mai târziu Mântuitorului.

În Mănăstirea Sfântul Victor a petrecut în post și rugăciune, Sfântul Casian, până la mutarea sa către Domnul, cel mai probabil în jurul anului 435, fiind înmormântat într-o criptă de la subsolul actualei abații Sfântul Victor. Viața duhovnicească dar și pregătirea teologică bogată îl vor determina pe episcopul Castor de la Apta Iulia, din sudul Franței, să-i ceară Sfântului Casian ajutorul în întemeierea și rânduirea vieții unor mănăstiri în eparhia pe care o conducea. Pentru aceasta, Sfântul Casian va scrie celebrele sale lucrări duhovnicești: *Convorbiri cu Părinții*, recunoscute pentru valoarea lor atât în Biserica de Apus, cât și de Răsărit.

După 60 de ani de slujire monahicească și viață ascetică, Dumnezeu l-a chemat la Sine pe marele ascet și părinte duhovnicesc, Ioan Casian. Sântul Casian a murit în ziua de 29 februarie 435 și curând după slăvita sa adormire, Biserica l-a înscris în rândul sfinților.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința din 19-20 iunie 1992, a hotărât, o dată cu canonizarea Cuviosului Gherman din Dacia Pontică, și generalizarea cultului Sfântului Cuvios și Mărturisitor Ioan Casian, prăznuit în anii bisecți la 29 februarie, iar în anii obișnuiți la 28 februarie.

Sfântul Ioan Casian ne-a lăsat un număr de lucrări scrise de o mare valoare spirituală pentru viața monahală și pentru teologie. Aceste lucrări sunt: 1. *Despre așezămintele chinoviților și despre tămăduirea celor opt păcate capitale*, lucrare scrisă în anul 420, la solicitarea episcopului de Apta Iulia și cuprinde 12 cărți în care sunt descrise veșmintele monahilor din Egipt, cu semnificația lor, regula rugăciunilor și psalmilor de noapte, norma canonică a rugăciunilor și psalmilor zilnici și rânduielele celor ce renunță la lume, adică a celor care intră în monahism; 2. *Conlationes sau Conferințe*, sau „*Convorbiri duhovnicești*”, în număr de 24, este capodopera scriitoricească a Sfântului Casian, lucrare de proporții, scrisă între anii 420-429. Cele 24 de convorbiri, împărțite în trei mari capitole, ating subiecte dintre cele mai importante privind viața ascetică și nevoițele necesare mântuirii; 3. *Despre întruparea Domnului contra lui Nestorie*, în 7 cărți, este o operă dogmatică, scrisă la sugestia prietenului său, Leon, diacon din Roma, în care combate erezia nestoriană care susținea că Sfânta Fecioară nu trebuie numită Născătoare de Dumnezeu, ci născătoare de om sau născătoare de Hristos[9].

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că „scrierile Sfântului Casian sunt cea mai bună sinteză a evlaviei vechiului monahism egiptean” [10]. Opera Sfântului Ioan Casian: *Așezămintele mănăstirești de obște și despre tămăduirile celor opt păcate principale* (scrisă în anul 420), *Convorbiri cu Părinții* (scrisă probabil între anii 420 și 429) și *Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie* (scrisă probabil între anii 429 și 430) [11], stă ca deplină mărturie a personalității sale marcante în istoria Bisericii Ortodoxe Române dar și în istoria Bisericii creștine.

2. Organizarea și implicarea monahismului în spiritualitatea românească

Din secolul al IV-lea Biserica, monahismul românesc sunt nevoite să facă față religiilor și culturilor popoarelor migratoare, dând dovadă de inspirație divină, monahii români participă activ la dezbaterile doctrinare, canonice și cultice, ale Bisericii Ortodoxe a Răsăritului, amintim

aici pe „călugării sciți” care au jucat un rol considerabil în problema theopasistă secolul IV-V, Sfântul Ioan Casian sau Dionisie Exigul. În secolul al IX-lea pe când slavii bulgari sunt creștinați de Bizanț, în Dacia au pătruns maghiarii ce se stabilesc în Panonia, primind în primă fază creștinismul bizantin și din contactul cu populația română, dar apoi din motive politice se reorientează către cel Apusean. Din această perioadă o mare așezare monahală este centrul „isihast” cu patru biserici rupestre de la Basarabi-Murfatlar (secolele VIII - XI), sau cea de la Dervent (secolele IX- XI) un vechi centru român nu departe de Durostorum, iar în nordul Dobrogei (secolele XII-XV) – exista o biserică veche cu hramul Sfântului Atanasie cel Mare, la Niculițel județul Tulcea, transformată în mănăstire.

În perioada secolelor IX – XV, atestările documentare evidențiază continuitatea vieții monahale pe pământul românesc, deși această perioadă a fost frământată de invaziile popoarelor barbare. De exemplu „Vita Sancti Gerhardi” – episcopul latin al Morisenei, ne informează despre existența mănăstirii ortodoxe cu hramul Sfântul Ioan Botezătorul din Morisena (azi Cenad, pe Mures, în jud. Timis), anul 1000. Aici au fost adus „călugării greci”, adică ortodocși, iar după anii 1028-1030 este menționată mănăstirea Sfântul Gheorghe din Oroslanusz (azi Maidan, în Iugoslavia, în apropiere de granița romano-iugoslava) [12].

În secolul următor sunt atestate documentar mănăstirile: Meses, jud. Salaj (1165), Hodos, județul Arad (117), Kenez (1192), adică “a cneazului”, desigur numele vreunui conducător român local, iar în anul 1204, într-o scrisoare a papei Inocențiu al III-lea către episcopul latin de Oradea, erau amintite „bisericele călugărilor greci” (ortodocși n.n) din zona respectiva[13].

Spiritualitatea isihastă a fost inițiată în monahismul românesc prin legăturile strânse ce le avea Țara Românească cu Sfântul Munte Athos, cu mănăstirea Cutlumuș al cărei stareț Hariton, a primit ajutoare de la domnul Țării Românești Vladislav I, desigur odată cu aceste ajutoare au sosit și mulți călugării de la Sfântul Munte Athos. Intervenția domnitorului Nicolae Basarab al Țării Românești, la patriarhii Calist și Filotei, vestiți isihăști, va trimite ca titular al Mitropoliei Ungrovlahiei pe Iachint de Vicina, în 1359. De asemenea în anul 1372 domnitorul Vladislav I va aduce pe însuși starețul, Hariton pe care-l va așeza ca mitropolit la Curtea de Argeș[14]. Ținuturile românești au avut bogate centre monahale. În Moldova, monahismul s-a răspândit prin secolele X-XI, din Dobrogea și Munții Buzăului, sau direct din Bizanț.

3. Sfântul Nicodim de la Tismana (1320-1406)

Organizarea vieții monahale românești, la începutul al XIV-lea, o realizează Sfântul Nicodim de la Tismana, un macedo-roman din Prilep (Serbia), călugărit la Athos, probabil la Hilandar și unde cunoaște alți tineri nevoitori, pe Eftimie, viitorul patriarh de Târnovo, și pe Ciprian, viitorul mitropolit al Kievului. „La mănăstirea Hilandar, unde egumenul l-a primit ca frate. Noul ucenic al Athosului învață aici temeinic limbile greacă și slavonă, dar culege și multe învățături din scrierile Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești. Credința lui jertfelnică, dragostea lui față de toți, râvna spre cele bune și folositoare, smerenia, posturile și rugăciunea neîncetată, l-au făcut cunoscut tuturor, încât la vremea convenită, după trei ani de ucenicie, a primit îngerescul chip al călugăriei, primind numele Nicodim. A fost hirotonit ierodiacon, iar la scurt timp preot ieromonah. Prețuit de toți, după trecerea la cele veșnice a egumenului, soborul mănăstirii l-a ales în fruntea obștii călugărești de la Hilandar. S-a dovedit și în această slujire un neîntrecut gospodar și bun îndrumător al călugărilor, ostenind zi și noapte alături de ei, în posturi

și rugăciuni, în copierea de manuscrise și alte îndeletniciri potrivite cinului călugăresc” [15]. Nicodim este ales egumen al mănăstirii Hilandar, pentru calitățile sale cnezul Lazăr al Serbiei îl trimite să aplaneze conflictul ce izbucnise între Patriarhia de Constantinopol și Biserica Sârbă, misiune ce va fi încununată de succes. La Muntele Athos, Nicodim deprinde practica isihastă, astfel tânărul călugărul trecea voit la meditație în tăcere și rostirea neîncetată a „rugăciunii lui Iisus”: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul”, fapt care la făcut să refuze conducerea Bisericii Ortodoxe Sârbe, propunere a Cneazului Lazăr[16]. De la Athos, Cuviosul Nicodim pleacă în puscărie petrecând o vreme lângă Vidin, în Bulgaria, întemeind acolo două mănăstiri, una la Vratna, alta la Mănăstirița. În vremea lui Vladislav Vodă (1364-1377) fratele lui Radu I (1377-1383), mare Ban al Severinului cu care Nicodim, aflându-se dincolo de Dunăre în regiunea Cladovei, se împrietenește datorită ajutorului dat pentru ridicarea bisericii Mănăstirița și legăturile de rudenie a amândurora cu țarii bulgari pe atunci Strațimir (1355-1371) [17].

Sfântul Nicodim în anul 1365[18], vine în Țara Românească, unde a întemeiază cu ajutorul lui Vlaicu Vodă (1364-1377) și Radu I (1377-1383), mănăstirile: *Vodița*, lângă cetatea Severin (c. 1372), pe locul unei așezări mai vechi. Nicodim nu a putut rămâne prea mult în liniștea mănăstirii Vodița. Încă înainte de anul 1376, ținutul Severinului, în care era situată și mănăstirea, a fost ocupat de regatul maghiar, fapt ce îl determină să vină partea de nord ale Olteniei, pe valea râului Tismana unde întemeiază mănăstirea *Tismana*, în județul Gorj, cu ajutorul lui Radu I (c. 1377-1383), conducându-o până la trecerea la cele veșnice († 26 decembrie 1406). La Tismana, sub cârmuirea plină de har și înțelepciune, Cuviosul a reușit să confere mănăstirii o situație privilegiată: aceea de „samovlastie”, în urma acestui statut juridic și canonic, comunitatea de aici avea dreptul de a-și numi singură cârmuitorul. Către sfârșitul secolului al XIV-lea, împreună cu alți ucenici, Cuviosul Nicodim va ctitori mănăstirea Vișina de pe Valea Jiului, iar în 1400, va ctitori mănăstirea Prislop, din ținutul Hațegului, iar ucenicilor lui, mănăstirea Neamț din Moldova.

Sfântului Nicodim de la Tismana este un mare organizator al vieții monahale românești nu un întemeietor. Ucenicii Sfântului Nicodim, în istoria monahismului românesc, au contribuit la implementarea unor reguli noi de organizare și viață mănăstirească[19]. Pe lângă calitățile sale de desăvârșit organizator al vieții monahale din țara noastră, Cuviosul Nicodim este recunoscut și pentru aleasa sa cultură teologică. În acest sens stau mărturie corespondența sa cu ultimul patriarh al Târnovei, Sfântul Eftimie, cât și vestitul *Tetraevanghel*, capodoperă de caligrafie, copiat în anul 1404-1405, în limba slavă bisericească, de redacție sârbă, din care astăzi se mai păstrează ferecătura de argint a acestuia, în Muzeul de Artă al României. *Tetraevanghel* este un manuscris cu multe podoabe (frontispicii, inițiale, titluri cu litere aurite), cu o ferecătură în argint, pe care sunt redată scenele: Răstignirea și Învierea Domnului. Se crede ca acest frumos manuscris a fost copiat la mănăstirea Prislop, din părțile Hațegului, unde se retrăsese, în dorința de a trăi în singurătate.

Sfântului Nicodim este amintit ultima în datele istorice la 23 noiembrie 1406, la Tismana, când Mircea Vodă cel Bătran a dat un nou hrisov mănăstirii și „părintelui și rugătorului domniei mele, popii Nicodim”, iar la 26 decembrie 1406, cuviosul Nicodim a trecut la cele veșnice, fiind îngropat în mormântul pregătit în apropierea bisericii mănăstirii Tismana[20].

4. Starețul Vasile de la Poiana Mărului (1692-1747)

Cuviosul schimonah Vasile a fost părintele duhovnicesc al starețului Paisie și unul din cei mai vestiți practicant al rugăciunii lui Iisus[21], hirotonit preot, în vara anului 1715 ajunge

egumen al mănăstirii Dălhăuți, unde timp de 20 de ani face din obștea sa o adevărată școală duhovnicească, de trăire isihastă.

Între anii 1730-1733, Vasile reînnoiește schitul Poiana Mărului stabilindu-se aici cu 12 ucenici, dând ca regulă păstrarea nealterată a organizării așezământului întemeiat de el: „acest schit să nu fie supus și nici să nu se strice ci numai de stricarea vremii” [22]. Despre Starețul Vasile de la Poiana Mărului, Paisie spune că era „fără pată și neclintit întru credința pravoslavnică” [23], „văzând pe dânsul numai după puterea Sfintei Scripturi, urmând întru toate învățăturile sfinte bisericești și după ele ascultate de preasfinții patriarhi întru nimic nu au aflat întru dânsul prihană și foarte s-au bucurat Prea Sfinții Patriarhi și l-au blagoslovit pe dânsul și l-au mărturisit pentru dânsul înaintea tot norodului că nimenea pentru învățătura lui să nu se îndoiască” [24]. În 1750 va călători la Muntele Athos unde va hirotoni pe ucenicul sau Paisie „învățându-l și descoperindu- i din Sfânta Scriptură, despre rânduielile monahicești” [25]. Cuviosul schimonah Vasile, ca isihast practicant, arată că rugăciunea către Iisus, are două momente: partea practică (accesibilă tuturor), și cea contemplativă (văzătoare) accesibilă celor ce au înaintat în procesul desăvârșirii, a căror minte este curățită de gândurile rele.

5. Cuviosul Paisie Velickovski de la Neamț (1722 - 1794)

O reînviere a monahismului românesc o reprezintă, prezența Cuviosul Paisie Velickovschi de la Neamț (1722- +1794), mare „părinte duhovnicesc” al monahismului din Țara Moldovei. S-a născut în orașul Poltava, din Ucraina, la 21 decembrie 1722. Ajunge în Țara Românească și viețuiește în schiturile Dălhăuți, Trăisteni, Poiana Mărului și Cârnu. Îi cunoaște pe schimonahii Vasile de la Poiana Mărului, Onufrie de la Cârnu și alți părinți cu viață aleasă. După o vreme ajunge la Sfântul Munte Athos, unde este tuns în monahism și unde se nevoiește timp de 17 ani. Părăsește Sfântul Munte în anul 1763 și se reîntoarce în țările românești. Ajunge în schitul Vărzărești, apoi la mănăstirea Dragomirna, ctitoria mitropolitului Anastasie Crimca.

Cuviosul Paisie Velickovski întocmește un regulament, în 28 de puncte, cu felurite rânduieli privitoare la viața monahală, prin care monahii practicau: viața de obște, ascultarea, smerenia, sărăcia, munca, slujbele după tipic, respectarea rânduielilor călugărești, mărturisirea păcatelor și altele. Traduce scrieri ascetic-mistice din grecește, în slavonă și română și corectează traduceri vechi din Antonie cel Mare, Macarie, Marcu Ascetul, Teodor Studitul, Filotei Sinaitul, Grigorie Sinaitul, Simeon Noul Teolog. A întocmit o lucrare despre Rugăciunea minții, în șase capitole, dovedindu-se prin acestea practicant al isihasmului.

În 1775, din cauza ocupării Moldovei de nord (Bucovina) de către imperiul austriac catolic, starețul, părăsește Dragomirna și ajunge la mănăstirea Secu. În anul 1779, la dorința domnitorului Constantin Moruzi, lui Paisie i s-a încredințat și egumenia mănăstirii Neamț. Astfel, lasă la Secu pe duhovnicul Ilarion și se mută la Neamț. Aici a introdus aceleași rânduieli de viață pe care le trăise la Athos și în cele două mănăstiri moldovene, adică: viața de obște, slujbe după tipic, predici, grija pentru bolnavi, bătrâni și călători, mărturisirea gândurilor către părinții duhovnicești, munca la câmp sau în diferite ateliere. Numărul ucenicilor lui Paisie de la mănăstirea Neamț se ridică la 700, între care erau moldoveni, munteni, transilvăneni, ruși, ucraineni, bieloruși, greci, bulgari, sârbi și chiar foști necreștini trecuți la ortodoxie. S-au continuat și aici traduceri din scrierile Sfinților Părinți și ale marilor asceți în limbile română și slavonă.

Cuviosul Paisie Velicikovski de la Neamț este unul dintre marii monahi cărturari, care a format în jurul său o adevărată „școală” de traducători împreună cu alți călugări, traducând aproape 300 de manuscrise, din care 40 traduse de Paisie însuși. Scopul urmărit de Paisie era de a realiza „unitate în cugete și inimi...” [26]. Spiritul monahal paisian a amprentat viața mănăstirească românească până astăzi. Mănăstirile Sihăstria, Cernica, Frăsinei-Vâlcea, precum și altele, se ghidează chiar în prezent după regulile monahale imprimate de Paisie și de ucenicii săi: Veniamin Costache, starețul Gheorghe de la Cernica, Grigorie Dascalul, Sfântul Ierarh Calinic etc.. Dintre ucenicii români ai lui Paisie, cei mai de seamă au fost *starețul Gheorghe*, un transilvănean care a îndrumat mult timp mănăstirile Cernica și Căldărușani, apoi *mitropolitul Grigorie Dascalul* al Ungrovlăheie. În „duhul” lui Paisie au trăit mai târziu mitropolitul *Veniamin Costachi* al Moldovei (1803-1842), *Calinic de la Cernica*, viitorul episcop al Râmnicului (1850-1868), trecut în 1955 în rândul sfinților, ctitorul schitului Frăsinei din județul Vâlcea, în care se respecta până azi rânduielele aspre de viață „paisiană”.

6. Sfântul Calinic de la Cernica, s-a născut în data de 7 octombrie 1787, în București, în suburbia Sfântul Visarion, ulița Lefterescu. Părinții săi erau de condiție mijlocie, pe nume Antonie și Floarea Antonescu. Din Botez, pruncul a primit numele de Constantin. Mai târziu, mama Sfântului ierarh se va călugări la mănăstirea Pasărea, devenind schimonahia Filoftea, mutându-se la Domnul în data de 8 noiembrie 1833. Constantin a fost astfel de mic crescut într-un mediu creștin, a fost dat de către părinți la școlile române ce se aflau atunci în București, unde a învățat și limba greacă[27]. Intră în mănăstire la vârsta de 20 de ani, ca frate la mănăstirea Cernica, călugărit 12 noiembrie 1808, sub numele de Calinic. În anul 1813, a fost hirotonit preot, devenind duhovnicul și marele ecleziarh al mănăstirii Cernica, iar în 1818, va deveni starețul mănăstirii. Mănăstirea Cernica sub păstoria sa „va deveni treptat o școală, model, a întregului monahism românesc, iar Sfântul Calinic cel care a dezvoltat în gradul suprem cele trei însușiri ale spiritualității cernicane: ascetismul, milostenia și preocuparea practic-gospodărească” [28]. La 26 octombrie 1850 este hirotonit arhiepiscop pentru a păstori episcopia de la Râmnicul Vâlcea, desfășurând o bogată activitate administrativă, culturală dar mai ales spirituală; va pleca din scaunul de la Râmnic, la 24 mai 1867, fără să primească aprobare pentru aceasta, la Cernica, trăind în asceză până la moartea sa din anul 1868.

În epoca în care burghezia se dezvoltă febril și se organizează în națiuni ca celulă de existență socială (secolul al XIX-lea), dorința de unitate se exprimă pe plan național puternic influențată de curentul umanist ce promovează egalitatea, libertatea și fraternitatea ca metode de emancipare și tendințe de afirmare a omului nou. În această perioadă de căutare misiunea Bisericii este canalizată spre binele poporului român, reușind obținerea autocefaliei în 1885.

După 1948, patriarhul Justinian Marina (1948-1977) a fost un mare sprijinitor și îndrumător al monahismului. Între anii 1949-1959 Biserica Ortodoxă Română a avut trei seminarii monahale cu cinci clase, pentru călugărițe, la mănăstirile Agapia și Hurezi, și un seminar pentru călugări la mănăstirea Neamț.

Concluzii

Mănăstirile prin mohahii lor au fost centre duhovnicești ale credinței și spiritualității. Retragerea unor călugări dornici de o viață duhovnicească mai aleasă a dat naștere la “sihăstria”, în care au trăit în permanență numeroși pustnici (schimonahi). Deși retrași de lume, aceștia au ajuns să îmbine armonios viața contemplativă cu cea activă, căci trăiau în muncă și rugăciune, iar în duminici și sărbători coborau la biserica mănăstirii pentru ca să participe la slujbe, să se spovedească și să se împărtășească.

Mănăstirile prin personalitățile care au excelat în aria culturii, spiritualității și sfințeniei au îndeplinit în viața poporului român înainte de toate un rol duhovnicesc, care a amprentat formarea civilizației românești.

Referințe bibliografice

- [1]. A se vedea Pr. Prof. I. G. Coman, *Schițe, Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraniană*, în, S. T., an XXVII, nr. 3-4, (1975), pp. 189-196
- [2]. Pr. Niculaie Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului*, în Rev. „BOR” (an LXXXVII), București, 1967, nr. 9-10, p. 979.
- [3]. A se vedea Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p. 376
- [4]. Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p.74
- [5]. Pr. Lect. Dr. Nechita Runcan, *Sfântul Ioan Casian la Dunărea de Jos*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 9
- [6]. Ioan G Coman, *Spiritualitatea patristică în Scythia Minor. Ortodoxia credinței în “Ortodoxia”*, an XXIX, 1977, nr. 2, p. 169
- [7]. Columba Stewart- „*Cassian monahul- Învățătura ascetico-mistică*”, trad. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p.37
- [8]. Dr. Antonie Plamadeala, Mitropolit, *Sfântul Gherman din Dacia Pontica, un străromân ignorat*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, Nr. 5, Sibiu, 1989, p.73
- [9]. Cea mai bună ediție a acestor opere continuă să rămână aceea a lui M. Petschenig, din „*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*”, vol. XIII, pars II: *Johannos Cassiani Conlatines XXIV*, Viena, 1886 și vol. XVII, pars I: *Johannis Cassiani De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII; De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*, Viena, 1888.
- [10]. Pr. Lect. Dr. Nechita Runcan, *op.cit.*, p. 16
- [11]. Sfântul Ioan Casian, *Opera Sfântului Ioan Casian*, în col. PSB, vol. 57, traducere de prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Chitescu, Edit. IBM. al BOR., București, 1990, p. 244.
- [12]. Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, volumul I, Iași, Editura Trinitas, 2004, p. 39.
- [13]. A se vedea, *Biserica Ortodoxă Romană*, Monografie-Album, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1987, pp. 253-257
- [14]. Scarlat Porcescu, *Cuviosul Nicodim de la Tismana*, în Mitropolia Moldovei și Sucevei, nr. 5-6-7/1952, p. 961
- [15]. Prof. Dr. Mircea Pacurariu, *Sfinți daco-români și romani*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 64-68

- [16]. A se vedea, Ștefan Ieromonahul, *Viața Prea Cuviosului Părintelui nostru Nicodim sfințitul*, Tipografia cărților bisericești, București, 1883, p 28
- [17]. Ioan Sracimir (1355-1371) era văr cu Vladislav (1364-1377) și Radu (1377-1383) deoarece tatăl lui Sracimir, Ivan Alexandru (1331-1371) fusese căsătorit cu Teodora fiica lui Basarab I. Sora ei Ruxandra, fusese căsătorită după Ștefan Uroș (1355-1371) acesta fiind deci cumnat cu Ioan Sracimir
- [18]. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol I, București, 1980, p. 288
- [19]. Pr. G. Cocora, Pr. H. Constantinescu, *Starețul Vasile de la Poiana Marului*, în rev. „Glasul Bisericii” nr. 5-6/1964, p. 473.
- [20]. A se vedea, Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-români și români*, Edit. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, pp. 64-68.
- [21]. Pr. G. Cocora, Pr. H. Constantinescu, *Starețul Vasile de la Poiana Marului*, în rev. Glasul Bisericii, nr. 5-6/1964, p. 475.
- [22]. Diac. P. I. David, *Cuviosul Paisie cel Mare, un desăvârșit monah român*, în rev. „BOR”, nr. 1-2/1975, p. 256.
- [23]. Pr. Prof. Dr. Vasile Gh. Sibiescu, *Paisie Velicovschi, vietuitor la schitul Cârnu (jud. Buzau) între anii 1744-146*, articol în *Spiritualitatea și istorie la Intorsura Carpaților*, vol. I, Buzau, 1983, p. 353.
- [24]. *Ibidem*, p. 353.
- [25]. Dr. Antonie Plamadeala, *Dascali de cuget și simțire românească*, Sibiu, 1983, p. 120.
- [26]. Arhim. Ciprian Zaharia, *Contribuția românească la sinteza paisiană....*, în „Paisianismul” de Dan Zamfirescu, edit. Roza vânturilor, București 1996, p. 73
- [27]. Pr. Prof. Ene Braniște, *Aspecte și momente din activitatea Sfântului ierarh Calinic de la Cernica*, în rev. „G. B.”, An. XXVIII (1969), nr 1-2, p. 69.
- [28]. Pr. Prof. D. Stănioae, *Predică rostită la 24 octombrie 1955, cu ocazia canonizării Sfântului ierarh Calinic, la mănăstirea Cernica*, în rev. „B. O. R.”, An. LXXIII (1955), nr. 11-12, p. 1164.

Redacția

Consiliul consultativ

I.P.S. Prof. Univ. DR. NIFON MIHĂIȚA, Arhiepiscopul și Mitropolitul Târgoviștei, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației“ Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Pr. Dr. Prof. Georgios METALLINOS, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Atena, Grecia

Pr. Dr. Prof. ARION, Leon, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației“ Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Pr. Dr. Prof. ANGHELESCU, Gheorghe, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației“ Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Pr. Dr. Conf. ȘTEFAN, Florea, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației“ Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Pr. Dr. Conf. VILCIU Marian, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației“ “Valahia” University, Târgoviște, România

Pr. Dr. Conf. STOICA, Ion, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației“ Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Asist.Dr. MIU, Alexandru-Traian Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației, Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Dr. Paul SCARLAT, Asistent de cercetare, Institutul de Cercetări Științifice Tehnologice și Multidisciplinare, Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Consiliul editorial

Dr. Prof. Pablo ARGARATE, Director la Institutul de Teologie Ecumenică, Ortodoxia de Est și patristică, la Universitatea Graz, Germania

Dr. Conf. Marina KOLOVOPULU, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Atena, Grecia

Dr. Lect. Nicolae XIONIS, facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Atena, Grecia

Dr. Lect. Marian CROITORU, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației“ Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Diac. Dr. Lect. ARION, Alexandru Corneliu, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației“ Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Prof. ȘTEFAN Floricica, C.N. Constantin Cantacuzino, Târgoviște, România

Dr. Conf. VLAICU, Claudia, Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației, Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Pr. Dr. BUGIULESCU Marian, Cercetător Științific, Institutul de Cercetări Științifice Tehnologice și Multidisciplinare, Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România

Redactor

Dr. BUGIULESCU Marian, Cercetător Științific, Institutul de Cercetări Științifice Tehnologice și Multidisciplinare, Centrul de Cercetări Științifice Interdisciplinare “Dumitru Stăniloae” Universitatea “Valahia”, Târgoviște, România



Adress:

Aleea Sinaia, No. 13, Mail:130004, Târgoviște, Dâmbovița, Romania,

web:<http://revistaicoanacredintei.tk>

email: m_bugiulescu@yahoo.com, iconfaith_journal@yahoo.com

www.facebook.com/icoana.credintei

ICOANA CREDINȚEI
Revista Internațională
de Cercetare Științifică Interdisciplinară

ICON OF FAITH.
International Journal
of Interdisciplinary
Scientific Research (Online)

ISSN–L 2393 – 137X