

Asist. univ. dr. Gina-Luminița Scarlat

**EXEGEZE  
LA SIMBOLURILE DE CREDINȚĂ  
ÎN RĂSĂRIT ȘI APUS<sup>1</sup>**

**Partea a II-a**

„Vezi, deci, că în Simbol este autoritatea lui Dumnezeu“ [*Vides ergo in Symbolo auctoritatem Dei esse*] (Sfântul Ioan Casian († 435), *De incarnatione Christi* VI. 4)

**IV. Comentarii la Simbolurile de credință**

Simbolurile de credință ale primelor secole, ca versiuni textuale diferite ale aceleiași credințe, sunt documente ale Sfintei Tradiții, conținând învățăturile dogmatice ale Bisericii apostolice, mărturisite inițial, în cadru liturgic, solemn, cu prilejul primirii Tainei Sfântului Botez, la sărbătoarea Învierii Domnului. În Răsărit au existat câteva tipuri de Simboluri de credință neînlăturate imediat după adoptarea la primele două Sinoade ecumenice a Simbolurilor niceean, respectiv niceo-constantinopolitan. Simbolul ierusalimitean, cel al Sfântului Epifanie al Salaminei și cel antiohian sunt câteva tipuri de Crezuri locale, care au continuat să rămână în vigoare și după formularea Simbolurilor ecumenice. În secolul al VI-lea însă, Simbolul niceo-constantinopolitan a înlocuit toate Simbolurile locale, devenind marca ortodoxiei în Biserică.

---

1. Extras din cartea în curs de apariție „Comentarii la Simbolurile de credință“, realizată ca cercetare în Anul Omagial închinat Crezului ortodox, la Centrul de Studii Teologice „Sfântul Grigorie Teologul“ din Galați.

Spre deosebire de numărul mare al comentariilor în limba latină la Simbolul apostolic, înregistrate în Apus, în partea răsăriteană a Imperiului Roman numărul comentariilor Simbolurilor de credință e mai mic, însă determinant pentru cele ulterioare. În Răsărit se poate vorbi de comentarii scrise la Simboluri locale, la cel niceean și la cel niceo-constantinopolitan. Există doi comentatori ai Simbolurilor locale: Sfântul Chiril al Ierusalimului, autor al unor cateheze prebaptismale la Simbolul ierusalimitean și Sfântul Ioan Casian, comentator al Simbolului antiohian, în cadrul disputei nestoriene.

Primul și cel mai vechi comentariu răsăritean este al unui Simbol de credință local, cel ierusalimitean, alcătuit de Sfântul Chiril al Ierusalimului (313/5-386), în anul 348, sub forma unor cateheze rostite în Postul Paștelui pentru cei ce urmau să primească Sfântul Botez în duminica Învierii Domnului. Comentariul său, deși nu este al Simbolului oficial al Bisericii universale, are o importanță majoră pentru teologia comparată a tâlcuirilor Simbolurilor din Răsărit și Apus, acesta fiind un comentariu-sursă, din care s-au inspirat teologi ca Rufin din Aquileea și Sfântul Niceta al Remesianei, comentatori ai altui tip de Simbol al credinței, cel roman-apostolic.

Comentariul la Simbolul antiohian scris de Sfântul Ioan Casian în Galia, în anul 429, este unul parțial, cuprins în tratatul hristologic *Despre intruparea Domnului, contra lui Nestorie*. Deși cunoștea Simbolul apostolic și pe cel niceo-constantinopolitan, teologul daco-roman alege să explice articolele hristologice ale Simbolului de credință mărturisit odinioară de Nestorie, pentru a-i explica propriile rătăcirii de la credința pe care n-a mai predicat-o așa cum o primise. Alegerea sa este una obiectivă, nu impusă de tradiția locală a permanentizării unui anumit Simbol de credință. Un scurt comentariu la Simbolul niceean a fost inserat de Sfântul Chiril al Alexandriei, în cuprinsul *Epistolei dogmatice XVII* din anul 340, pentru respingerea ideilor hristologice nestoriene, text caracterizat printr-un limbaj teologic specializat și prin subtilități dogmatice, sesizabile îndeosebi de cunoscători.

La Simbolul niceo-constantinopolitan s-au scris comentarii atât în perioada patristică, cât și în cea bizantină a celui de-al doilea mileniu creștin. Primul comentariu integral, alcătuit în Răsărit, la Simbolul constantinopolitan, este unul catehetic și aparține lui Teodor al Mopsuestiei, mare interpret antiohian al Sfintei Scripturi, recunoscut în timpul vieții ca

autoritate teologică, dar condamnat postum, ca nestorian, la Sinodul al V-lea Ecumenic din 553. Ca participant la Sinodul al II-lea Ecumenic, Teodor cunoștea bine contextul teologic al timpului său, aspect reflectat și în omiliile lui catehetice, la Simbolul constantinopolitan, rostite în Antiohia. Ele poartă amprenta culturii și înțelegerii literale a Sfintei Scripturi, imprimată de teologul antiohian, precum și pe cea a efortului de a teologhisi în duhul revelației biblice. Importanța comentariului lui Teodor al Mopsuestiei este dată și de faptul că atestă ecumenicitatea Simbolului explicat, paternitatea membrilor celui de-al II-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (381) și simțul receptării rapide a hotărârilor lui, contestate ulterior de mai mulți teologi catolici și protestanți.

În cel de-al doilea mileniu creștin, trei comentarii la Simbolul niceo-constantinopolitan ne atrag atenția în mod deosebit, prin caracterul integrator al tradiției patristice valorificate. Trei exegeze la Simbolul constantinopolitan, una dezvoltată și alte două, mai succinte, au fost scrise de Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1429), teolog bizantin proeminent, reprezentant al sintezei liturgice în teologia greacă. Comentariile Sfântului Simeon sunt valoroase, deoarece arată capacitatea autorului lor de a trata Simbolul niceo-constantinopolitan din mai multe perspective, scoțând în evidență nuanțe distinctive. Primul comentariu este unul de analiză dogmatică, al doilea insistă asupra relației dintre Simbolul de credință și Sfânta Scriptură, iar al treilea este o originală explicare filocalică a Simbolului constantinopolitan. Spre deosebire de cel de-al treilea comentariu, primele două polemizează cu ereziile față de care fiecare articol reprezintă corecția pe care Biserica a formulat-o la adresa lor. Lucrările amintite ale Sfântului Simeon al Tesalonicului sunt mărturii ale unei perioade istorice caracterizate prin dezvoltarea cugetării teologice grecești, în toate dimensiunile ei.

Alte două comentarii la Simbolul niceo-constantinopolitan, unul în secolul al XIV-lea, altul în secolul al XVII-lea, sunt exegeze încorporate în două Mărturisiri de credință, una personală, iar alta a întregii Biserici Răsăritene. Este vorba de comentariul patriarhului ecumenic Filotei Kokkinos (1300-1377), scris la începutul Mărturisirii lui de credință din anul 1351, de dimensiuni reduse, însă foarte concentrat, și de cel al mitropolitului român Petru Movilă al Kievului (1596-1646), foarte extins și detaliat, acesta putând fi considerat cea mai deplină expresie exegetică a Simbolului niceo-constantinopolitan în Răsărit, în care se regăsesc trimiteri la comen-

tariile anterioare, respectiv la cel al Sfântului Chiril al Ierusalimului și cel al Sfântului Simeon al Tesalonicului.

Comentariile scrise în perioada post-patristică sunt lucrări complexe, de sinteză teologică, care încearcă să cuprindă întreaga problematică teologică a Bisericii, până în momentul când au fost elaborate. După o analiză comparativă a acestor comentarii, putem observa că Simbolul de credință niceo-constantinopolitan a rămas în istoria Bisericii ca un element constant, a cărui valabilitate în timp a fost incontestabilă. Comentariile diferă în funcție de contextul istoric și teologic în care au fost rostite sau scrise, ele fiind mărturiile ale felului cum s-a teologhisit în Biserică la un moment dat, pe marginea unui element comun, neschimbabil, al tradiției creștine universale. Este mai potrivit să numim Simbolul credinței creștine „elementul comun“ al Sfintei Tradiții la care s-au raportat comentatorii lui, decât un „text“, întrucât teologii care l-au explicat nu l-au privit așa cum privesc astăzi postmodernii un text, ci ca pe o alcătuire sfântă de învățături teologice, cu multiple implicații dogmatice, liturgice și duhovnicești pentru fiecare credincios în parte. Este surprinzător, totodată, să constați că Simbolul credinței, elaborat în formă definitivă în anul 381, a strălucit cu aceeași intensitate în viața Bisericii, păstrându-și intactă actualitatea și generând exegeze contextualizate, însă nelimitate doar la momentul istoric și teologic al compunerii lor. În ele se observă asimilarea întregii tradiții teologice anterioare. Din această perspectivă, comentariile amintite apar ca niște construcții stratificate, unde putem vedea și analiza etapele cele mai importante ale înțelegerii revelației dumnezeiești și ale formulării teologiei creștine.

În afara comentariilor amintite, în Răsărit s-a înregistrat un comentariu datat din secolul al IV-lea, atribuit Sfântului Atanasie cel Mare († 373): ~Ερμηνεια εις το συμβολον<sup>2</sup> [J.P. Migne, *PG* 26, 1231-1232], însă cercetători precum Caspari și Kattenbusch consideră că aparține unui succesor de-al Sfântului Atanasie cel Mare. Structural, Simbolul comentat este derivat din Simbolul consemnat de Sfântul Epifanie al Salaminei la sfârșitul

---

2. Formularul transmis ca aparținând Sfântului Atanasie cel Mare a fost preluat de sirieni, iar prin intermediul lor a pătruns în cultul armean, în secolul al VI-lea. Catolicosul Papken, în prima epistolă din anul 504, către sirieni, întrebuința Crezul niceean, pentru ca în altă epistolă să uzeze de formularul erminiei atribuite Sfântului Atanasie cel Mare. Acest formular a înlocuit Simbolul niceean, fiind integrat în ritul Botezului și la Sfânta Liturghie, cf., L. Petit, *Arménie. Croyance et discipline*, în *DTC*, tome I, p. a II-a, col. 1944-1947.

lucrării intitulate Ancoratus, fiind asemănător cu Simbolurile de origine siro-palestiniană, egipteană și armeană<sup>3</sup>. Erminia aceluși Simbol conține observații dogmatice, împotriva arienilor [VIησουδὼν Ἡριστο.ν... οἰμοου,σιον τω|ὸ Πατρι., PG 26, 1232A], apolinariștilor [ενναυθρωπη,σαντα... σωδμα και. ζυχη.ν και. νουδν, και. πα,ντα ο[σα ενστι.ν ανυθρω,ποις, PG 26, 1232A], gnosticilor dochetiști [ανληθιωωδς και. ου. δοκη,σει ενσχηκο,τα] și pnevmatomahilor [το. Πνευδμα το. α[γιον, το. ουν κανλλο,τριον Πατρο.ς και. Υιουδ, PG 26, 1232B], semnalate imediat după articolele expuse. Interpretarea este inclusă în Simbolul comentat. Demne de amintit pentru istoria exegezelor Simbolurilor de credință sunt câteva idei dogmatice, prin care se clarifică mai bine învățăturile transmise:

- integritatea firii umane asumate de Fiul lui Dumnezeu întrupat, fără păcat [χωρι.ς α`μαρτι,ας];
- pururea-fecioria Maicii Domnului [Μαρι,ας τηδς ανειπαρθε,νου, PG 26, 1232A];
- precizarea că Hristos va reveni a doua oară cu același trup cu care S-a înălțat în slavă [ενρχο,μενον εν ναυ τω|ὸ τω|ὸ σω,ματι εν δο,ξη], PG 26, 1232B];
- deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul [το. Πνευδμα το. α[γιον... οἰμοου,σιον ο'ν Πατρι. και. Υι,ωδ], idee nereceptată însă de Sinodul al II-lea Ecumenic;
- Biserica este una singură [μι,αν μο,νην ταυ,την καθολοκη.ν και. ανποστολικη.ν VEκκλησι,αν, PG 26, 1232B] și maica noastră [μη,τηρ η`μωδν, PG 26, 1232C];
- judecata finală a sufletelor împreună cu trupurile [εινς κρι,σιν αινω,νιον ψυχωδω τε και. σωμα,των, PG 26, 1232B].

Comentariile Simbolurilor de credință din Răsărit au elemente comune și particularități care le disting, purtând amprenta mediului în care au fost scrise și a efortului Bisericii de a-și reafirma identitatea sacră în cadrul polemicilor cu diferite tipuri de opinii religioase. Ele sunt importante, deoarece reprezintă comentarii-sursă, cu elemente de originalitate, din care s-au inspirat ulterior mai mulți teologi. Comentariile scrise în secolul XX, la Simbolul niceo-constantinopolitan, au note comune cu cele menționate la

3. X. le Bachelet, *Athanase (Saint)*, în *DTC*, tome I, p. I, Paris, 1909, col. 2164. H. Denzinger redă integral textul comentariului și câteva informații despre proveniența Simbolului comentat, cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, p. 32-34.

datele teologice ale Sfintei Tradiții, adăugând și reflecția ulterioară asupra revelației dumnezeiești. O interesantă exegeză a Crezului niceo-constantinopolitan, prin cuvânt și icoană, a realizat în anul 1932 episcopul Grigorie Leu Botoșăneanul, explicația fiecărui articol de credință fiind însoțită de icoana corespunzătoare, pentru a contribui la fixarea sfintei credințe, prin vizualizare iconică a erminiei teologice, în sufletele credincioșilor<sup>4</sup>.

Teologul rus Vladimir Lossky, arhim. Pierre L'Huillier, episcopul sârb Nicolae Velimirovici și părintele Dumitru Stăniloae<sup>5</sup> sunt câteva nume care dau mărturie despre profunzimea mesajului și necesitatea actualizării exegezelor la cel mai important Simbol al credinței Bisericii universale care, tocmai pentru că este alcătuit din constante teologice revelate, îndeamnă în orice context socio-cultural, la abordări din diferite perspective ale cunoașterii umane ce converg către Dumnezeu, pentru a ne antrena într-un dialog stimulant, ca de la Dumnezeu la cei chemați către El.

#### ***IV.1. Comentarii la Simbolurile de credință locale***

##### *a) Sfântul Chiril al Ierusalimului (313/5 - 386)<sup>6</sup>*

Sfântul Chiril a fost episcopul Ierusalimului între anii 350-386 și a jucat un important rol pe plan bisericesc, militând pentru puritatea învățăturii creștine, ca reacție la răspândirea agresivă a arianismului politropic. A devenit celebru prin catehezele rostite în Postul Paștelui din anul 348, remarcabile prin vigoarea conținutului, din care se desprinde ardența credinței lui. A suferit trei exiluri, între anii 357-378, primul între 357-359, din cauza unui conflict acutizat cu mitropolitul semiarian Acaciu al Cezareei Palestinei, pe tema jurisdicției eparhiale, al doilea, între 360-361, iar ultimul

---

4. † Grigorie Leu Botoșăneanu, *Crezul în chipuri și icoane*, București, 1932.

5. Arhim. Pierre L'Huillier, *Însemnări despre Simbolul de credință*, prezentare de Paraschiv V. Ion, în rev. „Glasul Bisericii“, an. XXVIII (1969), nr. 3-4, p. 321-351; Episcop Nicolae Velimirovici, *Credința poporului lui Dumnezeu – o explicație a Crezului?*, trad. rom. Diana Potlog, Editura Sofia, București, 2001; Pr. prof. D. Stăniloae, „Sinodul II Ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan“, în rev. „Ortodoxia“, an. XXXIII (1981), nr. 3, p. 362-385.

6. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, *op. cit.*; J.P. Migne, *Catehezele VI-XVIII*, în PG 33, col. 537-1060.

între 367/370-378, determinat de cauze politico-religioase, al căror substrat era lupta dintre arianism și ortodoxia niceeană, apărată de el. A participat la cel de-al doilea Sinod Ecumenic din Constantinopol, din anul 381, fiindu-i apreciată credința, și s-a stins din viață în anul 386<sup>7</sup>.

Sfântul Chiril al Ierusalimului a fost nu doar un mare pedagog creștin, ci și un apologet și un dogmatist talentat, *Catehezele* lui având un rol determinant în cadrul catehumenatului patristic. A tratat numeroase aspecte legate de teologie și viața creștină, opera fiindu-i studiată sistematic, din punct de vedere dogmatic, liturgic, moral și spiritual<sup>8</sup>. În abordarea de față vor fi evidențiate ideile teologice cuprinse în comentariul Simbolului local din Ierusalim, din cadrul Catehezelor baptismale.

Sfântul Chiril nu a comentat nici Simbolul niceean, nici pe cel niceo-constantinopolitan, cunoscute de el, ci pe cel baptismal, din Biserica Ierusalimului, care a stat la baza completării Simbolului niceean și a definitivării lui la Sinodul al II-lea Ecumenic, din 381. El a ales să comenteze Simbolul ierusalimitean nu doar din cauza conservatorismului tradiției locale, care-l impusese în cultul liturgic, ci și pentru că acel Simbol, fiind anterior celui niceean, nu conținea vocabula ontologică ο,μοου,σιον [de o ființă], despre relația dintre Tatăl și Fiul<sup>9</sup>, față de care manifestase rezerve. Dacă prezența aceluia termen nebiblic în Simbolul primului Sinod Ecumenic a putut trezi nedumeriri unor participanți, menținerea lui în Simbolul întregit, al celui de-al doilea Sinod Ecumenic, ar fi trebuit să le șteargă. Reacția Sfântului Chiril față de acest cuvânt ar putea fi înțeleasă și din perspectiva precedentului creat de Paul de Samosata<sup>10</sup> care a utilizat în scrierile lui acel termen în sensul concepției lui greșite, modaliste, nu în înțeles biblic.

7. Sf. Ieronim, *Despre bărbații iluștri și alte scrieri*, trad. rom. Dan Negrescu, Editura Paideea, București, 1997, p. 73; X. Le Bachelet, *Cyrile (Saint), évêque de Jérusalem*, în *DTC* tome 3, p. a II-a, col. 2527-1577; Pr. prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 159; C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II, tomul 1, trad. rom., E. Caraboi, D. Cernica, E. Stoleriu, D. Zămosteanu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 63-64.

8. Pr. Mag. Aurel Ciocoiu, *Desăvârșirea creștină după Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în rev. „Studii teologice“, an. IX (1957), nr. 3-4, p. 233-243.

9. Pr. drd. Gheorghe A. Nicolae, *Învățătura despre Sfântul Duh în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în rev. „Studii teologice“, an. XIX (1967), nr. 5-6, p. 303.

10. Diac. Constantin Voicu, *Problema ομοου,σιος la Sf. Atanasie cel Mare*, în rev. „Mitropolia Olteniei“, an. XV (1963), nr. 1-2, p. 3.

Formal, acest Simbol este foarte apropiat de cel niceean, fiind un tip intermediar între Simbolul apostolic și cel niceean<sup>11</sup>. Simbolul comentat de Sfântul Chiril al Ierusalimului a fost reconstituit din cuprinsul *Catehezelor* prebaptismale. Titlurile fiecărei cateheze, unde figurează articolele Simbolului explicat, deși destul de vechi, nu au fost așezate de Sfântul Chiril, după cum a demonstrat editorul francez al *Catehezelor*, Toutté<sup>12</sup>.

Simbolul ierusalimitean are următoarea formă<sup>13</sup>:

Πιστευομενειςεν[να Θεο.ν, Πατε,ρα παντοκρα,τορα ποιητη.ν ουρανουδ και. γηδς, ο`ρατωδν τε πα,ντων και. α`ορα,των\	Credem în unul Dumnezeu Tatăl, Atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor.
Και. εις εν[να Κυ,ριον VIησουδν Χριστο.ν, το.ν Υι`ο.ν τουδ Θεουδ το.ν μονογενηδ. το.ν εκ τουδ Πατρο.ς γεννηθε,ντα Θεο.ν	Și în unul Domn, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Unul-Născut. Care din Tatăl S-a născut, Dumnezeu
ανληθινο.ν προ.πα,ντων τοδ αι.ω,νων δι.ν ου- τα. πα,ντα ενγε,νετο. εν σαρκι. παραγενο,μενον και. εννανθρωπη,σαντα	adevărat mai înainte de toți vecii, prin Care toate s-au făcut A venit în trup și S-a făcut om
[ενκ Παρθε,νου και. Πνευ,ματος α`γι,ου].	[din Fecioara și Duhul Sfânt]
Σταυρωθε,ντα και. ταφε,ντα. να Αναστα,ντα τη δ τρι,τη  η`με,ρα. και. ανελθο,ντα εις του.ς ουρανου.ς και. καθι,σαντα ενκ δεξιωδν τουδ Πατρο.ς.	S-a răstignit și S-a îngropat. A înviat a treia zi. Și S-a înălțat la ceruri și stă la dreapta Tatălui.

11. Pr. mgs. Georgescu Mihail, *Simbolul credinței și explicarea lui în opera Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în rev. „Glasul Bisericii“, an. XVIII (1959), nr. 3-4, p. 219-220.

12. Hrisostom Papadopoulos, *Simbolul Sinodului al 2-lea Ecumenic*, trad. rom. Teodor Popescu, în rev. „Biserica Ortodoxă Română“, an. XLIII (1925), nr. 7, p. 387-388.

13. J.P. Migne, *PG* 33, 533-534 ; C.J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, tome II, p. I, *op. cit.*, p. 13. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, p. 30. Din versiunea redactată de Denzinger, lipsește articolul despre întruparea Fiului de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria [ενκ Παρθε,νου και. Πνευ,ματος α`γι,ου], el nefigurând nici la titlurile catehezelor unde sunt explicate articolele hristologice. Cu toate acestea, Cateheza a X-a corespunde învățăturii exprimate prin articolul neredat.



Και.ενρχο,μενονεννδοξη ,κριδ̄ναι ζωδ̄ντας και. νεκρου,ς. <u>ου- τηδ̄ς βασιλει,ας ουκ ε;σται</u> <u>τε,λος.</u>	Și va veni în slavă, să judece viii și morții, a Căruî împărăție nu va avea sfâr- șit.
Και. εινας ε ν α γιον Πνευδ̄μα, το.ν Παρα,κλητον, <u>το.λαληδ̄σανεντοιδ̄ς προφη,ταις.</u>	Și în Duhul Sfânt, Mângâietorul, <u>Care a vorbit prin prooroci.</u>
<u>Και. εινας ε ν βα,πτισμα μετανοι,ας,</u> εινας α;φεσιν ᾱ μαρτιωδ̄ν.	Și în Botezul pocăinței, în iertarea păcatelor.
Και. εινας <u>μι,αν ᾱγι,αν καθολικη.ν</u> ενκκλησι,αν.	Și în una, sfântă, universală Bise- rică
Και. εινας σαρκο.ς αννα,στασιν.	Și în învierea trupurilor.
Και. εινας ζωη.ν αιων,νιον.	Și în viața veșnică.

Au existat mai multe ipoteze despre relația dintre Simbolul ierusalimitean și cele două Crezuri ecumenice, de la Niceea (325) și Constantinopol (381). Unii teologi au văzut în Crezul ierusalimitean o revizuire a celui niceean, iar alții, sursa, completată cu formule din Crezul niceean și cu idei antipneumatomahe, pentru Simbolul constantinopolitan<sup>14</sup>. Comparând tipul de Simbol ierusalimitean cu cele două Simboluri ecumenice, se vor observa articolele comune și cele particulare. Simbolul de la Ierusalim, comentat de Sfântul Chiril este unul baptismal, acest aspect fiind evident din articolul despre Botez, introdus în mărturisire, propriu acestuia.

Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului cuprind „cea mai veche explicare metodică pe care o avem a simbolului“<sup>15</sup>, redând în același timp învățătura Bisericii din momentul când au fost rostite, acesta fiind marcat de luptele doctrinare dintre arianismul pluriform și ortodoxie.

Explicarea Simbolului baptismal nu începe cu prima cateheză. El este precedat de un excurs despre dublul scop al lucrării, catehetic și atieretic, și de un rezumat al Simbolului, sub forma unei expuneri dogmatice a cre- dinței creștine. Din modul cum se exprimă, în Cateheza a IV-a, preliminară

14. X. Le Bachelet, *Cyrile (Saint), évêque de Jérusalem*, în *DTC* tome 3, p. a II-a, *op. cit.*, col. 2540-2541.

15. J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, septième édition, Paris, 1918, p. 252, apud, pr. drd. Gheorghe A. Nicolae, *Învățătura despre Sfântul Duh în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în *rev. cit.*, p. 302.

explicării Simbolului de credință, este clar că Sfântul Chiril înțelegea prin comentariul catehetic al Crezului baptismal o lecție de *traditio symboli* sau de „predare a Simbolului“ [*antequam ... ad fidem pertinent tradam / πρὸς τὴν παραδοσέως*]<sup>16</sup> așa cum se statornicise în practica Bisericii primare.

Interpretarea greșită a Sfințelor Scripturi de către iudei și prozelitismul făcut de grupările eterodoxe, cu doctrine ce mimau adevărul, îl determină pe Sfântul Chiril să dezvăluie una din motivațiile pentru care a scris un comentariu catehetic la Simbolul de credință: cea apologetică. Pentru apărarea acelor „principii elementare“ de credință, cuprinse în Simbol, „se impune și învățarea Simbolului de credință, ca și tălmăcirile lui“<sup>17</sup>.

În scopul sublinierii relației dintre credință și Crez, Sfântul Chiril dedică definirii credinței cateheza premergătoare [*Cateheza a V-a; PG 33, 505-524*] exegezei propriu-zise a Simbolului. Definirea credinței, ca luminătoare a conștiinței și sursă a înțelegerii<sup>18</sup>, precum și clasificarea ei în două tipuri, unul dogmatic și altul mistic<sup>19</sup>, sunt rezultatul reflecției și trăirii personale a conținutului credinței. Relația dintre credință și Crez este scoasă în evidență de aproape toți comentatorii Simbolurilor de credință, din Răsărit și Apus, Crezurile fiind considerate, pe de o parte, însăși credința exprimată în mod concentrat, iar din altă perspectivă, modalitatea gnoseologică cea mai directă, prin care rațiunea umană poate înțelege ceea ce e mai presus de ea. Simbolul credinței reprezintă „toată dogma credinței“ și hrana „în tot cursul vieții“, fiind comparat cu o „depunere de bani la bancă“ și cu „vistieria vieții“<sup>20</sup>.

Relația dintre Simbolul de credință și Sfânta Scriptură este bine pusă în valoare, așa cum vom vedea și la alți comentatori ai Simbolurilor de credință. Simbolul de credință este un rezumat dogmatic al principalelor învățături ale credinței din Vechiul și Noul Testament. Datorită învățăturilor teologice concentrate și a forței lui spirituale inerente, este asemănat cu un „mic grăunte de muștar“ care, odată ajuns la maturitate, își întinde împrejur multe ramuri; „tot astfel și acest Simbol de credință, în puține cuvinte, a cuprins

16. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a IV-a*, 3, în *PG 33, 457A-458A*; trad. rom., p. 50.

17. *Ibidem*, 2, *PG 33, 456-457*; trad. rom., p. 50.

18. *Cateheza a V-a*, 4., *PG 33, 509AC*; trad. rom., p. 72.

19. *Ibidem*, 10-11, *PG 33, 517A-520B*; trad. rom., p. 76-77.

20. *Ibidem*, 12-13, *PG 33, 521B-524A*; trad. rom., p. 78-79.

ca într-un sân toată cunoștința evlaviei din Vechiul și Noul Testament<sup>21</sup>. Fiind alcătuit din învățături biblice, fiecare punct dogmatic al Crezului este explicat pe baza Sfintei Scripturi. Datorită corespondenței dogmatice dintre teologia Sfintei Scripturi și dogmele Simbolului de credință, după expunerea lor rezumativă, autorul afirmă înaintea prezentării canonului Sfintei Scripturi că „Scripturile Vechiului și Noului Testament, de Dumnezeu insuflate, ne învață aceste dogme<sup>22</sup>, conferind astfel autoritate Simbolului ce urmează a fi comentat.

Sfântul Chiril explică geneza Simbolului de credință pornind de la necesitatea simțită de misionarii creștini, de a avea un instrument clar de predicare a adevărilor creștine. Îndemnul la memorarea Simbolului, cât și interdicția rostirii lui în prezența catehumenilor sunt semnele disciplinei arcană ce viza păzirea învățaturii creștine de mințile insuficient catehizate<sup>23</sup>. Aceste îndemnuri se vor întâlni și în comentariile la Simbolul apostolic, datorită generalizării acelei discipline în practica Bisericii din secolele IV-V.

**1. Credem în unul Dumnezeu Tatăl, Atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele** [*Catehezele VI-IX*; J.P. Migne, *PG* 33, col. 537D-656B; *versete biblice*: *Is* 45, 16-17; *Ef* 3, 14-15; *Ier* 32, 18-19; *Iov* 38, 2 ]

Prin structura sa, Simbolul de credință transmite un conținut teologic de natură revelată, a cărui cunoaștere se fundamentează pe adeziunea la adevărurile mărturisite prin credință [*credem*]. Primul articol este o analiză complexă a numelor și lucrărilor lui Dumnezeu. Unicitatea lui Dumnezeu [*unul Dumnezeu*] este evidențiată pentru vindecarea lumii de politeism, iar numirile de „Tată“ și „Atotțiitor“ accentuează ideile de comuniune interpersonală, în infinitate a persoanelor Sfintei Treimi, și conlucrarea lor divină, creatoare<sup>24</sup>. „Dumnezeu“ implică în sine Sfânta Treime, iar cuvântul

21. *Ibidem*.

22. *Cateheza a IV-a*, 33, *PG* 33, 493C-496A; trad. rom., p. 66.

23. *Ibidem*, 12, *PG* 33, 520B-521AB; trad. rom.: „Vreau să vă amintesc de aceste cuvinte și să fie recitate de voi cu toată râvna; să nu fie scrise pe hârtie, ci săpate, cu ajutorul memoriei, în inima voastră! Să vă păziți atunci când le studiați, să nu audă vreun catehumen cele predate!“, p. 78.

24. *Cateheza a VIII-a*, 3, 628AB; trad. rom.: „Atotputernic este Cel care stăpânește toate, Cel care are putere asupra tuturor“, p. 115.

„Tată“, pornind de la semantica sa intrinsecă, trimite către existența Fiului<sup>25</sup>. Împotriva arienilor, dar și a pnevmatomahilor, Sfântul Chiril vorbește despre egalitatea celor trei Persoane dumnezeiești, întrebuițând „argumentul slavei“<sup>26</sup>, întâlnit și în Crezul niceo-constantinopolitan, la elaborarea căruia a participat, evitând astfel termenul „de o ființă“ pe care nu l-a receptat. Cu toate acestea, a reușit să se exprime ortodox, prin formule dogmatice alternative, acest aspect demonstrând geniul ortodoxiei, care, nefiind rigidă sau închistată în formule, permite abordări alternative ale aceluiași adevăr, conform libertății și pregătirii fiecăruia de a se raporta la el.

Dumnezeu Tatăl este prezentat pornind de la attributele personale și ființiale, care se regăsesc și biblic, în funcție de sfântul care promovează dubla gnoseologie teologică, catafatică și apofatică<sup>27</sup>. Apofatismul este pus în lumină printr-o exprimare asemănătoare marilor mistici creștini, menită să transmită ideea de inefabil divin: „Nu pot să vorbesc despre Dumnezeu după vrednicie, nici chiar dacă întreaga mea ființă mi-aș transforma-o în grai“<sup>28</sup>. Ființele inteligente create, îngerii și oamenii posedă o cunoaștere relativă a lui Dumnezeu, dat fiind că firea divină necreată le este total inaccesibilă, singurul mod de a-L cunoaște fiind cel energetic, din lucrările Lui, manifestate în creație<sup>29</sup>. Omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu și prin autocunoaștere, întreaga lui structură psiho-fizică purtând în sine amprenta indelebilă a Creatorului său<sup>30</sup>. Alt mod de cunoaștere a lui Dumnezeu este cel din fapte, corespunzător contemplației naturale, prin care Creatorul se descoperă celor ce-L caută în smerenie.

Ordinea cosmică vorbește despre Dumnezeu, în calitate de Creator, iar opiniile cosmologice legate de dualismul maniheic sau astrologie<sup>31</sup> sunt mo-

25. *Cateheza a VII-a*, 4, 608B, PG 33, trad. rom.: „Cuvântul «Tată», odată cu indicarea numirii, lasă să înțelegem și pe Fiul; și invers, când cineva numește pe Fiul, a înțeles îndată pe Tatăl“, p. 106.

26. *Cateheza a VI-a*, 1, PG 33, 537-539AB; trad. rom., p. 80.

27. *Cateheza a IX-a*, 3, PG 33, 641A; trad. rom.: „Este cu neputință să cercetăm firea lui Dumnezeu! Este însă cu putință să-L înălțăm doxologii, pe temeiul creaturilor Lui cele văzute“, p. 121.

28. *Cateheza a VI-a*, 10., PG 33, 553B; trad. rom., p. 87.

29. *Ibidem*, 2, PG 33, 540B-541A; 6., 545B-548AB; 7., 549B; trad. rom., p. 81; 83; 85. *Cateheza a IX-a*, 2, 640B; 3, 641A; trad. rom., p. 120; 121.

30. *Cateheza a IX-a*, 15, PG 33, 653B-656A; trad. rom., p. 127-128.

31. Este foarte actuală critica făcută de Sfântul Chiril al Ierusalimului astrologiei și, în particular, horoscopului legat de ea. Întrucât mulți oameni în acea vreme condamnau astrele

duri raționaliste de explicare a ordinii lumii, fără Dumnezeu. Măreția lumii văzute și nevăzute imprimă în suflet o atitudine de laudă față de Creatorul ei, nu de contestare a Lui.

Acceptând cunoașterea relativă a lui Dumnezeu, Sfântul Chiril preferă teologia doxologică, pentru că lauda prin rugăciune contribuie la o simțire mai intensă a prezenței Lui divine și, prin urmare, la o cunoaștere pe calea misticiei liturgice. Dacă omul, oricât de avansat spiritual ar fi, are acces doar la cunoașterea și vederea limitată a lui Dumnezeu, în mod absolut cele două aparțin ontologic Fiului Lui și Sfântului Duh. Autorul nu vorbește la singular despre existența Tatălui, acest lucru fiind imposibil, odată ce împreună cu El ființează Fiul și Sfântul Duh. Monarhia Tatălui este însă evidențiată prin accentuarea „părtășiei“ [κοινωνος] Fiului și Duhului Sfânt la dumnezeirea Lui<sup>32</sup>, prin aceasta înțelegându-se conlocuirea în iubire, din veșnicie, a celor trei Persoane divine. Alături de „argumentul slavei“, cel al „părtășiei“ Fiului și Duhului Sfânt la Tatăl este o alternativă teologică prin care se exprimă consubstanțialitatea dumnezeiască și egalitatea Persoanelor Sfintei Treimi. În mod absolut, Dumnezeu Tatăl este cunoscut de Fiul, Care Se naște din El, din veșnicie și în mod nepătimitor, și de Duhul Sfânt<sup>33</sup>. Această observație gnoseologică exprimă, indirect, egalitatea dumnezeiască a Fiului și a Sfântului Duh cu Tatăl. Fiul și Duhul Sfânt, fiind „părtași“ dumnezeirii Tatălui, pot descoperi [αποκαλυπτει, PG 33, 548A] făpturilor, după măsura lor, din tainele suprarăionale, providența divină privindu-I direct.

Nu lipsește critica ereziilor unde apar concepte greșite despre Dumnezeu. Accentuarea Relației Dumnezeu Tatăl – Fiul e un răspuns dat monoteismului riguros, iudaic, și celor ce considerau că ar exista un interval între Tatăl și Fiul. Pentru că mulți oameni au deformat imaginea reală a lui Dumnezeu, una din cauzele întrupării a fost și misiunea Fiului de restaurare a *imaginilor – idei* despre Tatăl, în mințile oamenilor. Apare astfel ideea

---

pentru caracterele rele pe care le aveau, Sfântul Chiril, nu fără umor, îndeamnă la mărturisirea păcatelor și autoîndreptare, nu la plasarea vinei pe stelele nevinovate, cf. *Cateheza a IV-a*, 18-19, PG 33, 477A-480B, trad. rom., p. 58-59; *Cateheza a IX-a*, 8, PG 33, 648A; trad. rom., p. 123.

32. *Ibidem*, 6, PG 33, 548A; trad. rom., p. 84.

33. *Ibidem*, 6, PG 33, 548AB; trad. rom., p. 83; *Ibidem*, *Cateheza a VII-a*, 11, PG 33, 617A; trad. rom., p. 110.

unei soteriologii a conceptelor și concepțiilor<sup>34</sup> sau, mai bine zis, a unei corectări a concepțiilor umane, nerevelate și a salvării învățăturilor corecte despre Dumnezeu, esențiale prin sensul lor spiritual-modelator, în cadrul demersului uman de ascensiune către Paradisul pierdut. „Vezi absurditatea îmbrăcată în haina creștinismului“<sup>35</sup>, este una dintre constatările ierarhului ierusalimitean despre gnosticism. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, pe lângă sensul primordial al restaurării universale, umane, îl are și pe cel de acțiune în scopul îndreptării și purificării minților umane de concepții nerevelate despre Dumnezeu, precum gnosticismul și maniheismul.

Relația dintre numirile lui Dumnezeu (Bun, Drept, Atotputernic, Savaot) și lucrările Lui este explicată în sensul unității divine, ființiale, ca reacție la politeism. Această interpretare pune în valoare monoteismul biblic, numirile lui Dumnezeu nefiind autoexistente, întrucât Dumnezeu este „(...) Unul și Același și-Și trimite nenumăratele lucrări ale Dumnezeirii“ [εἷς ὄν καὶ ὁ αὐτοῦ, ὁ μὴ ἰσχυρὸς θεοῦ, τῆς ἐνεργείας]<sup>36</sup>. Tema lucrărilor sau energiilor divine a fost prezentă de timpuriu în Biserică. Deși a marcat prin dispute teologice Bizanțul secolului al XIV, ea este rezultatul dezvoltării gândirii patristice despre iconomia divină. Fără a preciza natura energiilor sau lucrărilor divine, e de la sine înțeles că, izvorând din dumnezeire, acestea sunt necreate, însă acest aspect nu-l interesa la acea dată pe Sfântul Chiril. Ca reacție împotriva marcionismului, pe care-l combate alături de alte erezii, este accentuată identitatea Dumnezeului Vechiului Testament cu Dumnezeu Tatăl, revelat de Fiul în Noul Testament<sup>37</sup>.

După ce L-a prezentat pe Tatăl în raport cu Fiul, Duhul Sfânt și creația, Sfântul Chiril exprimă sensul spiritual al înfierii oamenilor, făcând necesara distincție între modurile cum Dumnezeu se numește „Tatăl“ Fiului Său și al nostru, prin întrebuintarea cuplului de termeni *prin fire – prin har* [κατὰ φύσιν/ κατὰ χάριν] și insistența asupra caracterului liber și voluntar al

34. *Cateheza a VI-a*, 11, PG 33, 555B; trad. rom.: „Cunoști oare ce L-a mișcat pe Unul-Născut ca să Se pogoare de pe tronurile cele de-a dreapta? Tatăl era disprețuit; trebuia ca Fiul să îndrepte rătăcirea“, p. 88.

35. *Ibidem*, 17, PG 33, 568A; trad. rom., p. 92.

36. *Cateheza a VI-a*, 7, PG 33, 549A; trad. rom., p. 84; *Cateheza a VII-a*, 7, PG 33, 613A: „(...) οἷ τοῦ μεν τοῦ Πατρὸς ἐ[ν]ενστινοῦ νομα, ποικιληδε. τῆς ἐνεργείας ἡ δὲ οὐνομα“; trad. rom: „(...) numele Tatălui este unul, dar puterea lucrării este felurită“, p. 108.

37. *Ibidem*, 12-33, PG 33, 556B-597A; trad. rom., p. 88-102.

înfierii duhovnicești<sup>38</sup>. Această precizare a fost făcută împotriva doctrinei ariene, care nu-L considera pe Fiul născut din ființa / firea Tatălui.

**2. Și în unul Domn, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Unul-Născut. Care din Tatăl S-a născut, Dumnezeu adevărat mai înainte de toți vecii, prin Care toate s-au făcut** [*Catehezele X-XI*; PG 33, 660A-690A; 692A-724A; *versete biblice*: *I Co* 8, 5-6; *Evr* 1, 1-2 ]

Următoarele cinci articole ale Simbolului de credință sunt hristologice, fiind explicate în sensul demonstrării existenței Fiului înainte întrupării și a lucrării Lui soteriologice de după înomenirea Sa. Fiecare idee hristologică este argumentată biblic, putându-se observa cum se dezvoltă teologia din exegeza biblică.

Fiul este unic, precum și Tatăl, conducând spre cunoașterea Lui [*In* 10, 9; 14, 6; *Mt* 11, 27]. Cuvintele „Unul [ε[ν]α]“ și „Unul-Născut“ [μονογενῆς] se referă la „unicitatea fiimii“<sup>39</sup>, adică la faptul că Tatăl are un singur Fiul după ființă, din veșnicie. Sfântul Chiril insistă asupra unicității Fiului, pentru a nu se înțelege greșit, din diferitele Lui numiri, corespunzătoare lucrărilor iconomice, că ar exista mai mulți fii: „Spunem *Unul*, ca nu cumva din pricina lucrării Lui cu multe nume, să conchizi în chip lipsit de credință că sunt mai mulți fii“<sup>40</sup>. Este aplicat același raționament ca și la Tatăl, pentru explicarea relației *unu* [ca ființă] – *multiplu* [nume], atunci când sunt analizate numirile și lucrările lui Iisus Hristos, insistența pe ε[ν]α, având rolul de a-i evidenția unicitatea personală, ferind-o de posibile răstălmăciri<sup>41</sup>.

Sfântul Chiril analizează mai multe nume iconomice ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, despre care Sfântul Niceta al Remesianei a scris o carte specială, specificând că starea Lui chenotică nu l-a modificat natura divină: „Se face tuturor toate, totuși rămâne ceea ce este după fire [κατα].

38. *Cateheza a VII-a*, 8, PG 33, 614B; trad. rom.: „Harul profetic a arătat în chip foarte clar că nu-L numim Tată prin fire, ci prin har și prin starea noastră de fii“, p. 109; 13, PG 33, 620AB; trad. rom.: „Nu venim la această înfiere în chip forțat, ci prin libera voință [προαιρεσιως]“, p. 111; „Înfierea se face prin libertatea voinței“ [αυτεξουσιοσ η' υι' οθεσι,α], cf. *In* 1, 12, p. 112.

39. *Cateheza a X-a*, 2, PG 33B, 661; trad. rom., p. 130; *Cateheza a XI-a*, 2, PG 33, 692B; trad. rom., p. 145.

40. *Ibidem*, 3, PG 33, 661C; trad. rom., p. 130.

41. *Ibidem*, 4, PG 33, 665A; trad. rom.: „Chiar dacă numirile Lui sunt multe, totuși este o singură persoană [ὁ ποκειμενον]“, p. 132.

φου,σιν]“<sup>42</sup>. „Iisus“ [Mt 1, 21; Lc 1, 31] este numele propriu al Fiului întrupat, descoperit de îngeri, al căror Domn este, având înțelesul în limba ebraică de *Mântuitor*, iar în limba greacă de *Vindecător*<sup>43</sup>. Deși „Hristos“ [Mt 1, 16] înseamnă *Uns*, acest sens nu indică o simplă ungere ritualică, așa cum se cunoștea în tradiția veterotestamentară, ci una specială, săvârșită de Tatăl, în Duhul Sfânt, spre slujire arhierască<sup>44</sup>. „Fiul“ [Ps 2, 5; Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22] este numit astfel în sens propriu, de fiu natural [φυσικο,ν] al Tatălui, nu impropriu, cum sunt numiți oamenii care numai cu ajutorul Lui pot fi înfiați sau adoptați haric de Tatăl<sup>45</sup>. Identitatea ființială a Fiului cu Tatăl este exprimată prin expresia: „întru totul asemenea cu Cel care L-a născut (...)“ [ενν παῶσιν ομοιος γεγεννηο,τι], adică: „veșnic din veșnicul Tată, Viață din Viață născut, Lumină din Lumină, Adevăr și Adevăr, Înțelepciune din Înțelepciune, Împărat din Împărat, Dumnezeu din Dumnezeu, Putere din Putere“<sup>46</sup>. Înțelegând acest nume în sens propriu, autorul a afirmat, indirect, deofințimea Fiului cu Tatăl, fără a folosi termenul dogmatic „de o ființă“. Direct a afirmat-o când a spus, conform Crezului comentat, că este *Dumnezeu adevărat*. Numele „Domn“ [Lc 2, 11] denotă că Fiul este stăpân veșnic și prin fire al Creației, la care a participat împreună cu Tatăl [Fac 1, 27]<sup>47</sup>, iar numele „Întâi-Născut“ [πρωτο,τοκον] [Evr 1, 6] nu trebuie înțeles în sens uman, ca presupunând o succesiune de fii, ci în sens dumnezeiesc, ca fiind din veșnicie unicul născut din Tatăl, de aceeași fire cu El<sup>48</sup>.

Împotriva iudeilor care acceptau existența lui Iisus, nu însă și identitatea Lui cu Hristos, sunt aduse numeroase mărturii biblice, comentate în sensul exegezei tipologice [Num 13, 17; Lev 8, 12]<sup>49</sup>, în sprijinul confirmării adevărului că Iisus este Hristos și Fiul lui Dumnezeu întrupat, așa cum mărturisește și Simbolul de credință. Iisus Hristos nu doar a preexistat din

42. *Ibidem*, 5, PG 33, 65B; trad. rom., p 132.

43. *Ibidem*, 4; 11; 12-13, PG 33, 665A; 676AB; 677AC; trad. rom., p. 132, 136, 138.

44. *Ibidem*, 4; 11, PG 33, 664BC; 676AB; trad. rom., p. 131, 136.

45. *Ibidem*, 4, PG 33, 665A; trad. rom., p. 132; *Cateheza a XI-a*, 2; 4-5; 9; 18-20, PG 33, 692B; 695C; 701A; 713C; trad. rom., p. 145; 147; 150; 156-157.

46. *Cateheza a XI-a*, 4; 10; 18, PG 33, 696B; 700C; 713A; trad. rom., p. 147; 150; 156.

47. *Ibidem*, 5, PG 33, 664C-665A; trad. rom., p. 132.

48. *Ibidem*, 4, PG 33, 696A; trad. rom., p. 147.

49. *Ibidem*, 14; 19, PG 33, 680A; 685A-688C; trad. rom., p. 139; 142-143.



veșnicie împreună cu Tatăl, dar S-a și manifestat în Vechiul Testament prin mai multe teofanii [*Fac* 19, 24; *Ieș* 3, 2, 6; 34, 5-6]. „Emanuel“ [Dumnezeu este cu noi, *Is* 7, 14; *Mt* 1, 23] este unul din numele Domnului, după care ar fi putut fi acceptat din profețiile vechi-testamentare.

Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit, care a luat chip de om, ca oamenii să-L poată vedea pe Dumnezeu fără a muri, ci pentru a trăi<sup>50</sup>. Schimbarea la Față a lui Iisus Hristos este o formă de autorevelare a identității Lui dumnezeiești, fiind unul din cele mai clare argumente ale firii Lui divine. Autorevelarea divină a Fiului prin manifestarea slavei dumnezeiești, în starea Sa chenotică, a fost însoțită de o altă descoperire a identității Lui: același glas de la Botezul Lui mărturisirea: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L“ [*Mt* 17, 5]. Numele Fiului este descoperit oamenilor de Tatăl, atât direct, cât și indirect, prin oameni, cum a fost cazul celebrei mărturisiri a lui Petru [*Mt* 16, 16]. Așadar, numele complet al Fiului lui Dumnezeu întrupat este: Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, „iar cine nu-L cunoaște astfel rătăcește de la dreapta-credință“<sup>51</sup>.

Împotriva arienilor, care susțineau că Fiul este prima creatură din veci a Tatălui, Sfântul Chiril afirmă că nașterea Lui din Tatăl este una atemporală, neexistând nici un moment când Tatăl ar fi fost separat ontologic de Fiul<sup>52</sup>. El nu-și începe decât existența pământească, odată cu nașterea ca om, și nici nu devine Fiul Tatălui, crescând în dumnezeire, pentru că există veșnic ca Persoană divină, Dumnezeu Tatăl fiind „principiul în afară de timp al Fiului“ [α;χρονοϋ α;ναρχοϋ]<sup>53</sup>. Dumnezeirea Fiului nu este diferită de cea a Tatălui, așa cum susțineau arienii. Chiar dacă nu a întrebuițat cuvântul niceean „de o ființă“ în relația dintre Tatăl și Fiul, prin felul cum explică nașterea din veșnicie a Fiului din Tatăl, reiese că cele două persoane sunt de aceeași dumnezeire.

Pentru întărirea ideii de monarhie a Tatălui, Sfântul Chiril folosește o metaforă imperfectă, *izvor-fluviu* [fons fluminis]<sup>54</sup>, prezentă în alt re-

50. *Ibidem*, 7, PG 33, 669 AB; p. 134.

51. *Ibidem*, 3, PG 33, 693C; trad. rom., p. 146.

52. *Ibidem*, 4; 13, PG 33, 695C; 708B; 708A; trad. rom., p. 147; 153.

53. *Ibidem*, 20; 7; 9. 13.-14, PG 33, 696AB; 697B; 701A; 708B [Ου;τε δυ,ο εινσι.ν ανρχαι, ... μι,α η` ανρχη,]; trad. rom., p. 157; 149; 150; 153.

54. *Ibidem*, 29, PG 33, 717A-719A; trad. rom., p. 157.

gistru și la Fericitul Augustin. „Monarhia“ Tatălui nu este cea concepută de arieni, care înțelegeau prin ea superioritate ontologică față de Fiul, ci că Tatăl este unicul principiu personal și veșnic în Sfânta Treime, al diversității ipostactice și al unității ființiale<sup>55</sup>. Dacă Duhul Sfânt, Atotcunoscătorul adevărat al tainelor Sfintei Treimi [*I Co* 2, 10], a confirmat acest adevăr fără a-l explica, mintea umană n-ar trebui să caute analogii terestre pentru a-l înțelege, pentru că, fiind imperfecte, ar putea conduce la erezii. Nepotrivită pentru înțelegerea acestei taine este și comparația, frecventă în teologia patristică, cu mintea generatoare a cuvântului, autorul recomandând acceptarea prin credință a evidenței divine suprarationale, pentru că numai cei implicați direct, Tatăl și Fiul, Își cunosc în mod absolut relația ființială dumnezeiască, noi știind doar că Dumnezeu adevărat Se naște veșnic din Dumnezeu adevărat, fără a cunoaște modul în care se petrece acest fapt real.

Cele două nașteri ale Fiului lui Dumnezeu, din veșnicie, după dumnezeire [κατα. τη.ν θεο.τητα], și temporală, după trup [κατα. σα.ρκα], exprimă și învățătura despre dualitatea firilor, divină și umană, din Hristos<sup>56</sup>. Ca participant la actul creator al lumii [*In* 1, 3; *I Col* 1, 16-17], Fiul nu este un demiurg, așa cum gândeau unii antici, ci împlinitorul voinței Tatălui după „planul“ [παρρα.δειγμα] gândit de El și, prin urmare, un partener de aceeași natură cu El<sup>57</sup>.

Împotriva modalismului sabelian, se insistă asupra identității personale a Fiului în cadrul unității Lui ființiale cu Tatăl, iar împotriva arianismului, asupra însușirilor dumnezeiești, prezente în Fiul<sup>58</sup>. În hristologia patristică se poate vorbi de o *teologie a însușirilor* ca o metodă ortodoxă de înțelegere și rămânere în mărturisirea adevărului dublei naturi, divină și umană, în Hristos. Acest tip de gândire este frecvent întâlnit în scrierile Sfinților Părinți capadocieni, iar mai târziu, la Sfântul Maxim Mărturisitorul.

55. Drd. Ioan I. Ică, *Sfânta Treime în teologia apuseană contemporană din punct de vedere ortodox*, în rev. „Mitropolia Ardealului“, an. XXXI (1986), nr. 5, p. 34.

56. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a XI-a*, 5, PG 33, 696B; trad. rom.: „Este fiu al lui David la împlinirea timpului, iar Fiul al lui Dumnezeu, înainte de toți vecii, fără început“, p. 147; 5-6, PG 33, 696BC; trad. rom., p. 147-148.

57. *Ibidem*, 21, 22, 24., PG 33, 717B; 720A; 721BC; trad. rom., p. 158, 159, 160.

58. *Ibidem*, 18, PG 33, 713A; trad. rom.: „Însușirile Dumnezeirii sunt neschimbate în Fiul“, p. 156.

Gândirea netrupească, înțelegerea realităților dumnezeiești din perspectivă divină, nu umană [κατα. ανθρωπου, PG 33, 696A; 704A] și lipsa de curiozitate [PG 33, 705A; 716A] pot fi considerate ca importante principii hermeneutice, biblice și teologice, necesare rămânerii în adevărul revelat, la care se adaugă, „mărturisirea de credință“ [*fidei confessionem* / πι,στεως ενπαγγελι,αν, PG 33, 720B] ca formulare densă a adevărului creștin.

**3. A venit în trup și S-a făcut om** [din Fecioara și Duhul Sfânt]<sup>59</sup>; [Cateheza a XII-a, PG 33, col. 725A-769A; *versete biblice*: Is 7, 10, 11; 7, 14]

Tema principală a acestui articol este credința în întruparea Fiului lui Dumnezeu din Sfânta Fecioară Maria, fără de care mântuirea oamenilor ar fi fost imposibilă. Exegeza sa este de fapt demonstrarea întrupării Domnului în scop soteriologic, pornind de la logica iconomiei și a argumentelor biblice din Vechiul și Noul Testament. Paralelismul *Eva – Fecioara Maria* este un motiv important pentru reliefaarea necesității întrupării Domnului, ca împlinire a profeției făcute Evei după cădere<sup>60</sup>. Ideea întrupării, ca schimb ontologic între Dumnezeu și creația Sa, omul, prezentă în scrierile mai multor contemporani, ca Sfântul Atanasie cel Mare, Părinții capadocieni, Sfântul Ioan Gură de Aur, apare la Sfântul Chiril al Ierusalimului ca necesitate a primirii și dăruirii din ambele părți a ceea ce lipsește fiecăreia. Fiul lui Dumnezeu ia „ceea ce este al nostru“ – natura umană, pentru a ne oferi ceea ce ne lipsește – mântuirea, adică mai mult har sfințitor firii slăbite prin păcat, și părtășia cu Dumnezeu<sup>61</sup>. Modul realizării întrupării Domnului este unic<sup>62</sup>

59. În titlul Catehezei a XII-a, din articolul comentat lipsesc cuvintele: ενκ Παρθενου και Πνευματος αγιου / de la Fecioara Maria, dar sunt menționate între paranteze în versiunea Simbolului ierusalimitean de la începutul Catehezei a VI-a, deoarece cuprinsul Catehezei a XI-a, care comentează și versetul de la Is 7, 14, se referă în special la nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria.

60. *Cateheza a XII-a*, 15, PG 33, 742B; trad. rom.: „Moartea a venit prin Eva, fecioara; trebuia ca prin Fecioară, dar, mai bine zis, din Fecioară, să Se arate Viața“, p. 171.

61. *Ibidem*, 15, PG 33, 741BC; trad. rom.: „Domnul a luat din noi ceea ce este al nostru, ca să dea mai mult har părții slăbănogite, ca omenirea cea păcătoasă să ajungă părtășă lui Dumnezeu“, p. 171.

62. *Ibidem*, 25, PG 33, 757A; trad. rom.: „Observă bine cuvintele: *Cel care m-ai scos din pânțece*; ele arată că S-a născut fără bărbat, fiind scos din pânțelece și din trupul Fecioarei. În adevăr, altul este modul nașterii celor născuți prin căsătorie“, p. 179.

și respectă în detaliu profețiile vechi-testamentare. Mediul fizic, al creației, cerea ca Fiul lui Dumnezeu să ființeze printre oameni în mod diofizit [în două firi, umană și divină]<sup>63</sup>, pentru a putea fi urmat și de cei de o fire cu El<sup>64</sup>. Sfântul Chiril răspunde gnosticilor, iudeilor și elinilor, contestatarii ai întrupării lui Dumnezeu și ai posibilității ei, cu argumentul creației, conform căruia „Cel care a plăsmuit mădulele nu Se rușinează să ia trup din astfel de mădule”<sup>65</sup>, mai ales când este vorba de înomenirea Lui, pentru că omul reprezintă „icoana cugetătoare a lui Dumnezeu” [εικὼν λογικῆ. Θεοῦ]<sup>66</sup>. Trupul luat de Fiul lui Dumnezeu, de la Duhul Sfânt și din Sfânta Fecioara Maria, este mediul comunicațional al dumnezeirii Lui, numit expresiv de Sfântul Chiril „catapeteasma Dumnezeirii”<sup>67</sup>. Întruparea Domnului probează că materia asumată de El [firea umană fără păcat] are capacitatea de a fi primită și de a primi o natură superioară, menită să o spiritualizeze. Fiind un liturgist practic, Sfântul Chiril a înțeles foarte bine termenul „catapeteasmă”, ca element ce ascunde sau mai bine zis protejează tainicul, arătând din el doar ceea ce pot primi cei ce-l privesc, înțelegerea Trupului Domnului ca o „catapeteasmă a Dumnezeirii”, fiind pe măsura măreției tainei ce o cuprinde.

Finalul exegezei acestui articol este unul moral-spiritual, Sfântul Chiril arătând concret consecințele ce decurg din credința în întruparea Domnului din Sfânta Fecioară Maria. Prin puterea lui Dumnezeu și rugăciune stăruitoare, trupurile ferite de păcat „vor străluci ca soarele”; viețuirea în curăție e asemenea celei îngerești; iar fecioarele „au parte cu Sfânta Fecioară Maria”<sup>68</sup>.

63. *Ibidem*, 1, PG 33, 725A; trad. rom.: „Prin cap înțelegem Dumnezeirea [θεο,τητος] lui Hristos, iar prin picioare, omenitatea [ανθρωπο,τητος] Sa”, p. 161.

64. *Ibidem*, 14, PG 33, 741A; trad. rom.: „Pentru că omul cerea să audă pe unul care avea același chip cu el, Mântuitorul a luat o natură care are aceleași afecte ca și noi, pentru ca oamenii să fie învățați mai ușor”, p. 171.

65. *Ibidem*, 26, PG 33, 757AB; trad. rom., p. 179.

66. *Ibidem*, 5, PG 33, 732A; trad. rom., p. 164.

67. *Ibidem*, 26, PG 33, 757B; trad. rom.: „Deci, dacă nu Se rușinează Cel care Se atinge de oameni când îi plăsmuiește, oare S-a rușinat când Și-a plăsmuit pentru El Însuși Sfântul Trup, catapeteasma Dumnezeirii?”, p. 179-180. Sfântul Apostol Pavel întrebuițează cuvântul „catapeteasmă” în *Epistola către Evrei* 6, 19-20 cu altă conotație, legată de Înălțarea Domnului la cer, cu trupul Său înviat, pentru a ne pregăti calea către El.

68. *Ibidem*, 34, PG 33, 768B; 769A; trad. rom., p. 185-186.

**4. S-a răstignit și S-a îngropat** [*Cateheza a XIII-a*, PG 33, col. 772A-822B; *exegeze biblice: Is 53*, 1; 7]

Cateheza dedicată explicării răstignirii și îngropării Domnului este extinsă și bogată în argumente și mărturii biblice despre evenimentele legate de jertfa și moartea Sa. Numeroasele corespondențe între profețiile vechi-testamentare și faptele lui Iisus Hristos vorbesc de la sine despre adevărul învătăturii și despre realitatea pătimirilor Lui, simțindu-se dorința episcopului Ierusalimului de a-și convinge auditoriul să studieze Sfânta Scriptură.

Întreaga cateheză e clădită pe o axiomă ce trimite la interiorizarea vieții lui Hristos: „Orice faptă a lui Hristos este laudă pentru întreaga Biserică”<sup>69</sup>. Crucea și moartea Domnului sunt lauda Bisericii, deoarece prin ele a fost dezlegat păcatul neascultării primilor oameni din Rai, conducând la reintegrarea urmașilor lor, prin recuperarea lor spirituală, în Paradisul pierdut. Paralelismul *pomul cunoștinței binelui și răului* – *Cruce* constituie una din explicațiile simbolice ale Sfintei Scripuri, în scopul relevării sensului mântuitor al răstignirii Domnului pentru întreaga lume<sup>70</sup>. Pătimirile Domnului, care i-au scandalizat pe iudei, i-au bulversat pe elini și i-au făcut pe gnostici să le refuze în mod irațional, sunt cinstea creștinilor, pentru că sunt urmate de înviere și viață veșnică. Pentru iudei, răspunsurile sunt luate din profețiile vechi-testamentare, iar pentru elini, din propriile mituri, dovedindu-li-se inconsistența. Împotriva tuturor contestatarilor actelor mântuitoare ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, nu sofisme sunt cele mai indicate, ci faptele Domnului, mai puternice decât orice cuvânt omenesc.

Exegeza biblică a Sfântului Chiril este admirabilă. El nu face o „interpretare teoretică a Scripturilor”<sup>71</sup>, pentru că și-a propus să dovedească cele spuse despre răstignirea și moartea Domnului, aducătoare de bucurie și viață fără sfârșit, pentru că păcatul a fost omorât odată cu omenitatea Sa. Se insistă asupra realismului celor două acte mântuitoare, în vederea eliminării supoziției că ar fi fost aparente.

În mod simbolic sunt interpretate apa și sângele care au curs din coasta Mântuitorului Iisus Hristos, explicație preluată de mai mulți comentatori ai

69. *Cateheza a XIII-a*, 1, PG 33, 772A; trad. rom., p. 187.

70. *Ibidem*, 19, PG 33, 796A; trad. rom.: „În grădina raiului s-a întâmplat căderea, și în grădină s-a întâmplat mântuirea. De la lemnul pomului cunoștinței binelui și răului a pornit păcatul, și până la lemnul crucii a dăinuit”, p. 203.

71. *Ibidem*, 9, PG 33, 784C; trad. rom., p. 195.

Simbolurilor de credință. Cea mai importantă simbolistică a apei este înțelegerea ei ca putere baptismală sfințitoare, iar a sângelui, ca tărie interioară transmisă de Dumnezeu mucenicilor, în timpul persecuțiilor<sup>72</sup>. Împungerea Domnului în coastă semnifică dezlegarea păcatului intrat în firea umană mai întâi prin femeia scoasă din coasta lui Adam, iar apa și sângele care au curs apoi reprezintă modalitățile de curățire și sfințire a neamului omenesc prin două „botezuri“ (Cat. XIII. 21) cel curățitor de păcate prin apă și cel al martiriului. Este menționată și practica însemnării pe frunte cu sfânta cruce, gest prin care creștinii își arată identitatea spirituală<sup>73</sup>. Crucea este o putere spirituală dată de Cel ce S-a atins de ea, sfințind-o, pentru că tot ce atinge Dumnezeu, sfințește. Unitatea creștinilor s-a făcut prin sfânta cruce, „trofeul mântuitor al lui Iisus“<sup>74</sup>, adică al învierii și vieții de veci. Îndemnul la mărturisirea Domnului vine din demonstrarea că nu a fost un simplu om, ci însuși Dumnezeu înomenit.

**5. A înviat a treia zi. Și S-a înălțat la ceruri, și stă la dreapta Tatălui**  
[*Cateheza a XIV-a; PG 33, col. 825A-865A; versetul biblic: I Co15, 1-4*]

Învierea Domnului din morți este predicată după aceeași metodă folosită în demonstrarea punctelor anterioare de credință: prin exegeză biblică, prin corespondențe între profețiile vechi-testamentare și etapele vieții pământești a Domnului Iisus Hristos, din Noul Testament, prin respingerea celor ce negau învierea. Bucuria episcopului Ierusalimului e cu atât mai mare, cu cât rostește această cateheză din Biserica Învierii, construită de împăratul Constantin cel Mare († 336), căruia i-a adresat o scrisoare, păstrată până astăzi, despre apariția pe cer a semnului Sfintei Cruci, într-o zi de 7 mai<sup>75</sup>. În vederea convingerii despre realitatea Învierii Domnului, sunt prezentate

72. *Ibidem*, 5, PG 33, 797BC; trad. rom., 21.

73. *Ibidem*, 36, PG 33, 816AB; trad. rom.: „Pecetluiște-ți cu încredere fruntea cu semnul crucii și fă cruce în tot ce faci: și când mănânci pâine și când bei din pahar; când pleci de-acasă și când vii; înainte de a te culca, în timpul somnului și când te trezești; când călătorești și când te odihnești“, p. 216; 4, PG 33, 776C-777A; trad. rom.: „Mărturisesc crucea, pentru că știu învierea“, p. 190.

74. *Ibidem*, 40, PG 33, 821A: „Pe toți v-a strâns crucea, trofeul mântuitor al lui Iisus“, p. 220.

75. *Idem*, *Epistola către Constantie, preabinecredinciosul împărat, despre semnul luminos al Crucii, arătat pe cer, care a fost văzut în Ierusalim în luna mai, ziua a șaptea*, PG 33, 1165A-1176A; trad. rom., p. 378-382.

prefigurările vechi-testamentare și mai ales martorii aceluși eveniment. Învierea este împlinirea semnului lui Iona [*Mt* 12, 40] și viața dumnezeiască ce nu cunoaște obstacole. Moartea și cauzatorii ei au fost umiliți de lumina neînserată a acestei minuni, care este adevărul vieții Fiului lui Dumnezeu întrupat. Momentul și locul Învierii corespund coordonatelor edenice în care au fost creați primii oameni, pentru a fi cât mai evidentă misiunea răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu pe pământ; așa cum protopărinții au fost creați primăvara, în grădina raiului și tot acolo au pierdut posibilitatea ajungerii la similitudinea cu Dumnezeu, Iisus Hristos a redeschis lumii posibilitatea dobândirii darului de care s-au privat prin cădere: asemănarea cu Creatorul<sup>76</sup>. Învierea este un act dumnezeiesc în stare să uimească și cele îngerești, prin modul cum Creatorul a ales să restaureze lumea căzută, redându-i posibilitatea înveșnicirii în comuniune cu El.

În legătură cu înălțarea Domnului la cer sunt aduse alte argumente biblice și profeții vechi-testamentare, pentru a reliefa ideea că Fiul, întrupându-Se, nu a părăsit cerul [*Is* 6, 1; *Ps* 92, 3; *Rom* 8, 34; *Ef* 1, 19-20; *I Pt* 3, 21-22]<sup>77</sup>. Apare ideea succesiunii apostolice<sup>78</sup>, ca act corespondent, însă superior darului spiritual lăsat de Sfântul Ilie ucenicului său, Elisei, cu prilejul înălțării la cer. Sfântul Chiril îndeamnă la acceptarea faptului în sine, al înălțării la cer, fără alte interpretări legate de semnificația „locului” Domnului de-a dreapta Tatălui. Ideea atotprezenței lui Hristos subliniază lucrarea Sa neîntreruptă, împreună cu Duhul Sfânt, în Biserică, pentru îmbunătățirea lumii: „Să nu socotești cumva că dacă nu este pe pământ cu trupul, nu este nici cu Duhul. El este aici, în mijlocul nostru, aude ce vorbim despre El, vede ce gândești în tine însuși și cercetează răunchii și inimile”<sup>79</sup>. Referințele la Duhul Sfânt, indispensabile teologiei creștine trinitare, anticipează exegeza

76. *Cateheza a XIV-a*, 10, PG 33, 836B-837A; trad. rom., p. 228.

77. *Ibidem*, 27, 30, PG 33, 861A; trad. rom., p. 242; 30, 864B: „Doar atât spunem: că n-a avut vrednicia șederii de-a dreapta după întruparea Sa, ci Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu și Domn al nostru Iisus Hristos are totdeauna și mai înainte de toți vecii tronul de-a dreapta Tatălui”, p. 244.

78. *Ibidem*, 25, PG 33, 838BC; trad. rom.: „Ilie a spus că în ucenicul lui are să fie îndoit harul Duhului ce se află în el, pe când Hristos le-a dat ucenicilor Săi participarea la harul Duhului Sfânt atât de mult, încât nu numai să aibă în întregime în ei pe Duhul Sfânt, dar, prin punerea mâinilor să-l și dea celor credincioși”, p. 241.

79. *Ibidem*, 30, PG 33, 865A; trad. rom., p. 245.

articolului pnevmatologic, iar considerațiile despre Parusie și îndemnurile la persistența cu sfințenie în așteptarea Celui ce va coborî din cer, de unde a și urcat, pregătesc analizele articolelor eshatologice.

**6. Și va veni să judece viii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit** [*Cateheza a XV-a; PG 33, col. 869A-916B; versete biblice: Daniel 7, 9; 13*]

Acest articol eshatologic încheie seria punctelor doctrinare hristologice ale mărturisirii sintetice, dogmatice, a Bisericii. Cele trei profeții cuprinse în articolul prezent sunt demonstrate biblic și susținute apologetic față de opiniile contestate ale gnosticilor și maniheilor. Portretul Antihristului, prezentat în secolul al III-lea îndeosebi de Sfântul Irineu al Lyonului († 200) și Ipolit (217-235)<sup>80</sup> și semnele premergătoare venirii lui, ocupă un loc important în exegeza Sfântului Chiril, ceea ce denotă că în vremea sa era dezvoltat sentimentul așteptării Domnului, pentru a pune capăt unei lumi puțin deschise mesajului Său mântuitor.

A doua venire a Domnului, precedată de arătarea semnului Său, Sfânta Cruce<sup>81</sup>, va fi o revelație incontestabilă a dumnezeirii Lui, pe care Și-a „ascuns-o“ la prima Sa venire, smerită, când S-a născut din Preasfânta Sa Maică. Ideea sfârșitului lumii nu are menirea de a induce angoase, ci de a orienta lumea spre scopul ei spiritual. „Lumea aceasta se sfârșește și lumea aceasta creată se înnoiește iarăși“<sup>82</sup>, este mesajul spiritual al Apocalipsei, ca descoperire a Fiului lui Dumnezeu întrupat, în strălucirea firii Lui necreate, și ca distrugere definitivă a păcatului și răului extinse la proporții insuportabile, și care reprezintă o batjocură la adresa lui Dumnezeu. Momentul acelei veniri nu se cunoaște cu precizie, dar indiciile sunt date în profețiile Mântuitorului. Ura socială, războaiele, renunțarea la adevărul revelat, ereziile camuflate, împotriva cărora au scris și predicat asiduu Sfinții Părinți, pentru a le demasca, sunt câteva semne anticipative ale venirii Domnului<sup>83</sup> – sunt temeri actuale pe care le constatăm, în ciuda toleranței și a spiritului umanitarist

80. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, trad. rom. H. Stănciulescu și G. Sauciuc, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 255; 269-271; vezi și Cristian Bădiliță, *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*, Editura Polirom, Iași, 2001.

81. *Cateheza a XV-a*, 22, PG 33, 900B; trad. rom., p. 262.

82. *Ibidem*, 3, PG 33, 873A; trad. rom., p. 248.

83. *Ibidem*, 9, PG 33, 881B; trad. rom., p. 253; 18., PG 33, 896AB; trad. rom., p. 259.



promovat de civilizațiile moderne. Câteva ficțiuni ale mitologiei eline, ca geneza unor zei și faptele lor, sunt percepute ca inspirații ale duhurilor rele, pentru a-i determina pe oameni să conteste adevărurile legate de viața lui Iisus Hristos, pentru a-l accepta în schimb pe falsificatorul neașteptat ce va persecuta Biserica. Martirii vremurilor de pe urmă vor fi „mai presus de toți mucenicii”<sup>84</sup>, iar judecata universală se va desfășura în funcție de faptele împlinite și de calitatea credinței profesate. Sfântul Chiril nu putea fi tolerant cu ereziile, convins fiind că „ereticii învață împotriva lui Hristos”<sup>85</sup>.

Cei doi judecători, unul universal – Fiul lui Dumnezeu și altul individual – conștiința, vor analiza faptele libertății umane corespunzător cu „calea” mântuitoare lăsată de Dumnezeu oamenilor drept ghid al viețuirii spre veșnicie. Este accentuată veșnicia Împărăției lui Dumnezeu, împotriva concepției lui Marcel al Ancirei, care considera că după Judecata de Apoi, Hristos nu mai împărățește, contopindu-Se în Tatăl<sup>86</sup>. Printr-o admirabilă exegeză biblică făcută unor versete bine scrise, dar rău interpretate de grupările eretice, Sfântul Chiril reafirmă identitatea personală a Fiului în raport cu Tatăl și existența Lui veșnică, distinctă, în Împărăția Sa, împreună cu sfinții ajunși la asemenarea cu El. Hristos ne indică modul mântuirii, faptele Lui iubitoare de oameni fiind calea spre ea. „Nu mai e nevoie acum de alegorie, ci de îndeplinit cele spuse” [Mt 25, 35-36]<sup>87</sup>, adică de aplicat exemplul iubirii și bunătății Lui, lăsat moștenire întregii umanități.

**7. Și în Duhul Sfânt, Mângâietorul, Care a vorbit prin prooroci**  
[Cateheza a XVI-a; a XVII-a; PG 33, col. 917A-965B; 968A-1012C; **versete biblice:** I Co 12, 1; 4; 8]

Articolul pnevmatologic este comentat în două ample cateheze, axate nu pe demonstrarea dumnezeirii Sfântului Duh, ci pe prezentarea cât mai multor mărturii biblice despre existența personală și lucrarea Sa diversă, în raport cu oamenii chemați la asemenarea cu Dumnezeu. După modul abordării, Sfântul Chiril are mai multe afinități cu Didim cel Orb († 398) și cu Sfântul Grigorie Teologul († 390), decât cu Sfântul Vasile cel Mare († 379).

84. *Ibidem*, 17, PG 33, 893A, trad. rom., p. 258.

85. *Ibidem*, 27, PG 33, 900B, trad. rom., p. 267.

86. *Ibidem*, 27; 31-32, PG 33, 900AB; 914; trad. rom., p. 267; 269-270.

87. *Ibidem*, 26, PG 33, 908B; trad. rom., p. 266.

„Harul duhovnicesc“ [πνευματικὸς χάριτος]<sup>88</sup> este o energie comună Sfintei Treimi, un dar transmis oamenilor, în vederea sfințirii lor, dar și un element ce menține în adevăr pe cel ce teologhisește. Discursul pnevmatologic este construit pornind de la mărturiile biblice, vechi și neo-testamentare, mai puternice decât orice raționament uman, pentru atestarea dumnezeirii Duhului Sfânt. Sunt combătuți și pnevmatomahii, care-L înțelegeau greșit pe Duhul Sfânt, ca fiind creat, dar și marcioniții<sup>89</sup>. Sunt subliniate însușirile personale ale Sfântului Duh, raportul cu Dumnezeu Tatăl și Fiul, precum și relația Sa iconomică cu Hristos, în scopul combaterii concepțiilor greșite, pnevmatomahe, al întăririi în credință și feririi credincioșilor de posibile neînțelegeri sau interpretări eronate.

Cea mai concentrată descriere a Duhului Sfânt este următoarea: „Nu este altul Mângâietorul, și altul Duhul Sfânt; ci este Unul și Același, numai că are diferite numiri. Este viu și ipostatic [ὁ φεστω.ς], grăiește și lucrează [εννεργουδν]; este sfințitorul tuturor celor făcute de Dumnezeu prin Hristos, al tuturor celor cugetătoare, și al îngerilor, și al oamenilor“<sup>90</sup>. Duhul Sfânt este o Persoană dumnezeiască cu atribute și lucrări proprii<sup>91</sup>, are o natură indicibilă, comună Tatălui și Fiului, iar lucrările Lui sfințitoare sunt multiple: iertarea păcatelor, înțelepțirea, sfințirea ființelor cugetătoare [oameni, îngeri]. Acțiunea sfințitoare îl caracterizează cel mai mult pe Duhul în raport cu lumea, fiind considerat „sfințitorul și îndumnezeitorul tuturor“ [ἀγιαστικο.ν και. θεοποιο.ν], pentru că „Toată firea spirituală are nevoie de sfințirea Sfântului Duh“<sup>92</sup>. Diversitatea darurilor și împărțirea harului nu implică divizarea dătătorului lor. Duhul Sfânt îmbunătățește ontologic firea umană, ajutând la fortificarea spirituală, luminarea minții și vederea cu sufletul a celor „mai

88. *Cateheza a XVI-a*, 1-2; 12; 17; 25; PG 33, 917A-920B; 932C; 941C; 953A; trad. rom., p. 271-272; 277; 282; 287.

89. *Cateheza a XVI-a*, 3-4, PG 33, 912A; trad. rom., p. 272.

90. *Cateheza a XVII-a*, 2, 28-29, 33, 34, PG 33, 969C; 1000C; 1005B; 1008B; trad. rom., p. 294; 312; 316; 317; *Cateheza a XVI-a*, 13., PG 33, 937A; trad. rom., p. 279; *Cateheza a IV-a*, 16.-17., PG 33, 473AB-476A; trad. rom., p. 57-58.

91. *Ibidem*, 3, PG 33, 920B: „Sfântul Duh este cea mai mare putere dumnezeiască și nepătrunsă cu mintea. Trăiește, este cugetător și le sfințește pe toate cele făcute de Dumnezeu prin Hristos. El luminează sufletele dreptilor, El era în profeți și tot El, în apostoli, în Noul Testament“, p. 272.

92. *Ibidem*, 16, PG 33, 476A; trad. rom., p. 58; *Cateheza a XVI-a*, 31, PG 33, 961B; trad. rom., p. 291.

presus de văzul omenesc<sup>93</sup>. Vederea celor nevăzute prin Duhul Sfânt este indiciul unei cunoașteri spirituale, superioare, diferite de cea discursivă.

Unicitatea Sfântului Duh este accentuată, tot așa cum a fost accentuată, în articolele precedente, unicitatea Tatălui și a Fiului. Cea mai bună manieră de a vorbi despre Sfântul Duh e cea trinitară, de încadrare a Lui alături de Tatăl și Fiul, ca Persoană dumnezeiască ce contribuie la sfințirea Creației și în special a oamenilor<sup>94</sup>.

O atenție deosebită este acordată distincției dintre „duh“, ca noțiune ce desemnează existențe fără corp fizic, și „Sfântul Duh“, ca Persoană a Sfintei Treimi, necorporală. Conlucrarea Duhului cu Fiul, în plan iconomic, se vede din continuitatea de către Duhul a acelorași învățături ale Fiului<sup>95</sup> și a lucrării de restaurare spirituală a fiecărei persoane botezate în Biserică. Legătura dintre Duhul și Fiul e atât de strânsă, încât nici martiriul pentru Hristos nu poate fi pățimit fără mucenicia prin Duhul Sfânt: „Este cu neputință ca cineva să sufere mucenicia pentru Hristos dacă nu suferă mucenicia prin Duhul Sfânt“<sup>96</sup>. Din perspectivă eclezială, Sfântul Duh, care „în unire [το. συ,μφοωνι,α] cu Tatăl și cu Fiul“ a participat la întemeierea Bisericii, este un bun sfințitor al ei, ajutător și didascăl<sup>97</sup> promis de Iisus Hristos înaintea Patimilor Lui mântuitoare. „El până azi pecetluiește sufletele prin Botez“<sup>98</sup> – prezența și lucrarea Sfântului Duh în oameni făcându-se în funcție de deschiderea și capacitatea lor spirituală. Lucrarea pnevmatologică, post-cincizecimească este una interioară, de transformare a sufletului, cuprinzând și trupul. Ca și în Vechiul Testament, în Biserică Duhul Sfânt se transmite bărbaților chemați la slujirea lui Dumnezeu „prin punerea mâinilor“ [χειροθεσι,ας]<sup>99</sup>, eficiența lucrărilor și darurilor Lui de după întruparea Domnului fiind superioare comparativ cu cele din perioada

93. *Cateheza a XVI-a*, 16, PG 33, 941A [ὁ ἄνεμος ἀνεμῶν βλεπῆται]; trad. rom., p. 282.

94. *Ibidem*, 3, PG 33, 921A; trad. rom., p. 272.

95. *Ibidem*, 14, PG 33, 937B; trad. rom.: „Învățăturile lui Hristos nu-s deosebite de învățăturile Duhului Sfânt, ci sunt aceleași“, p. 280.

96. *Ibidem*, 21, PG 33, 948B; trad. rom., p. 285.

97. *Cateheza a XVI-a*, 14, PG 33, 937B; trad. rom., p. 280; *Cateheza a XVII-a*, 29, PG 33, 1000C; trad. rom., 312.

98. *Ibidem*, 24, PG 33, 952B; trad. rom., p. 287.

99. *Cateheza a XVI-a*, 26, PG 33, 956BC; trad. rom., p. 288 *Cateheza a XVII-a*, 14, PG 33, 985C; trad. rom., p. 303.

anterioară. Harul Duhului Sfânt se transmite prin mai multe moduri, Sfintele Taine fiind formele cele mai accesibile de împărtășire a lui.

Dintre ereziile respinse cu argumente scripturistice sunt amintite marcionismul, sabelianismul, triteismul, gnosticismul – combătut cu multă rigoare de Sfântul Irineu al Lyonului [*Împotriva ereziilor*, J.P. Migne, PG 7, 437-1224], montanismul și maniheismul. Toate aceste grupări promovau idei teologice necorespunzătoare revelației biblice, fapt pentru care membrii lor au fost „alungați din Biserică”<sup>100</sup>. Sfântul Chiril îndeamnă la evitarea concepțiilor amintite, printr-o dreaptă gândire și prin trăire evlavioasă, concentrate în viața eclezială și studiul Sfintelor Scripturi.

Cea de-a doua cateheză pnevmatologică se încheie cu o prezentare succintă a credinței trinitare a Bisericii, amintind de cele mai timpurii mărturisiri de credință: „într-un Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul și în Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Lui cel Unul-Născut și în Duhul cel Sfânt, Mângâietorul”<sup>101</sup>. Sfântul Chiril a subliniat, conform tradiției teologice a Bisericii, caracterul personal [ipostatic], atributele și lucrările Sfântului Duh, dumnezeirea și egalitatea Lui cu Tatăl și Fiul, precum și unitatea și inseparabilitatea Persoanelor Sfintei Treimi în acțiunile *ad extra*<sup>102</sup>. Relația iconomică a Duhului în raport cu Fiul se descoperă în Biserică, organismul spiritual prin excelență al creșterii prin har a celor bozetați.

**8. Și în Botezul pocăinței, în iertarea păcatelor. Și în una, sfântă, universală Biserică. Și în învierea trupurilor. Și în viața veșnică** [*Cateheza a XVIII-a*; PG 33, col. 1017A-1060A; *versetul biblic*: Iez 37, 1]

Articolul baptismal amintit în *Cateheza a XVIII-a* [PG 33, col. 1044A; trad. rom., p. 332-333] nu este comentat, deoarece multe referințe la Taina Botezului și la consecința lui imediată, iertarea păcatelor, au fost făcute în primele cateheze. Conform primelor cateheze [*Procateheza, Catehezele I-IV*], disciplina catehumenatului, încununată cu primirea Tainei Botezului, semnifică împlinirea îndemnului Mântuitorului Iisus Hristos dinaintea Înăl-

100. *Ibidem*, 11., PG 33, 932B; trad. rom., p. 276.

101. *Cateheza a XVII-a*, 34., PG 33, 1008C: Εἰς εἷνα Θεοῦ πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τοῦ υἱοῦ, ὁμοῦν ἡμοῦν ἡμοῦν Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ οὐκ αὐτοῦ ὁμοῦν ὁμοῦν ὁμοῦν καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τοῦ Ἁγίου, τοῦ παρακλήτου; trad. rom., p. 317.

102. A se vedea studiul pr. drd. Gheorghe A. Nicolae, *Învățătura despre Sfântul Duh în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în *rev. cit.*, p. 302-308.

țării Lui la cer [Mt 28, 19] de încreștinare a lumii. Botezul era precedat de o perioadă de pocăință și curățire a conștiinței, de exorcizare și catehizare în spiritul disciplinei arcașe. Catehizarea presupunea predarea învățăturilor despre Dumnezeu, cuprinse în Sfânta Scriptură și, concentrat, în Simbolul de credință, întărirea minții prin rugăciune, citit și meditație la faptele minunate ale Domnului Hristos, pentru dobândirea virtuților, respingerea păcatelor și ereziilor.

Datorită efectelor lui spirituale Botezul este definit ca „Preț de răscumpărare pentru cei robiți, iertare păcatelor, moarte păcatului, renaștere sufletului [παλιγγενεσι,α ψυχῆς], haină luminată, pecete sfântă care nu se poate strica, car către cer, desfătare a paradisiului, pricinuitoare al Împărăției, harismă a înfierii [υἰ`οθεσι,ας χα,ρισμα]”<sup>103</sup>. Se insistă asupra înțeleșului acesteia Taine de „renaștere” [ανναγε.ωνησιν]”<sup>104</sup> duhovnicească, ce conferă celor încreștinați înfierea duhovnicească, harică [κατα.θε,σιν τη.ν υἰ`οθεσι,αν]”<sup>105</sup>, prin sădirea lor în „raiul spiritual” care este Biserica<sup>106</sup>. Simbolizat de apa și sângele ce au curs din coasta Mântuitorului Iisus Hristos, Botezul creștin este irepetabil, numai cei ce renunță la erezie și vor să intre în Biserică necesitând rebotezarea<sup>107</sup>. Botezul este singura Taină amintită în Simbolul credinței, pentru că mântuirea este condiționată de primirea lui.

Un amănunt semnificativ legat de administrarea Botezului e că apa baptismală „este purtătoare de Hristos” [υἰ`δα,των Χριστοφο,ρων]”<sup>108</sup> și, din acest motiv, cei botezați primesc iertarea păcatelor, har, puterea de a lupta cu păcatele și sporirea în bine prin stăruință. Lupta spirituală este o necesitate, deoarece păcatele ard [taie] „nervii sufletului”<sup>109</sup>, constatarea ierarhului din secolul al IV-lea fiind confirmată și de medicina modernă. Prezentând diferența dintre botezul Sfântului Ioan Botezătorul și cel al lui Iisus Hristos,

103. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, 16, PG 33, 360A-361A; trad. rom., p. 15.

104. *Cateheza I*, 2, PG 33, 372ABC; trad. rom., p. 19.

105. *Cateheza a III-a*, 14, PG 33, 445A; trad. rom., p. 47.

106. *Procateheza*, 17, PG 33, 365A; trad. rom., p. 17; *Cateheza I*, 4, PG 33, 373AB; trad. rom., 20.

107. *Procateheza*, 7, PG 346AB; trad. rom., p. 10; *Cateheza a III-a*, 10, PG 33, 440C; trad. rom., p. 44.

108. *Procateheza*, 15, PG 33, 357A; trad. rom., p. 15.

109. *Cateheza I*, 1, PG 33, 381A; 384B; trad. rom., p. 23; 24.

autorul insistă asupra necesității de a ne opune voluntar păcatelor care opresc harul, prin credință, pocăință [μετανοι,ας] și mărturisirea lor [ο`μολογι,αν; ενξομολο,γησις]<sup>110</sup>.

Explicarea articolului ecleziologic este precedată de cea a articolului eshatologic, despre învierea universală. Cele două scopuri urmărite de Sfântul Chiril sunt convingerea catehumenilor de acea realitate așteptată și respingerea obiecțiilor contestatarilor ei. Argumentele întrebuițate pentru evidențierea posibilității învierii tuturor oamenilor sunt alese diferențiat. Pentru catehumeni folosește exemplele biblice și argumentul moral conform căruia faptele bune anticipează sentimentul învierii<sup>111</sup>, pentru elini, argumente raționale și din natură, considerată „scriptura“ necredincioșilor, iar pentru samariteni, Legea mozaică.

Un faimos raționament, menit să demonstreze posibilitatea învierii morților este cel al creației din nimic a lumii, și în particular a omului, dintr-o materie neînsuflețită. Dacă a fost posibilă aducerea lumii la existență din neființă, nu este imposibilă atotputerniciei divine<sup>112</sup> refacerea omului din părțile separate prin moarte, tiparul sau prototipul fiecărei persoane umane aflându-se în Dumnezeu. Trupul și sufletul nu sunt elemente străine unul altuia, ci intime, pentru că au fost gândite ca împreună să formeze o persoană cu o indentitate proprie și irepetabilă. Această structură antropologică bipartită cere, cu necesitate, reunirea elementelor separate violent prin păcat și moarte, nu doar pentru refacerea constituției originare, ci și pentru a răspunde de actele pozitive sau negative ale libertății: „Așadar, pentru faptul că în toate faptele noastre ne-am slujit de trup, urmează că în viața de dincolo trupul va avea parte, împreună cu sufletul, de răsplata celor

110. *Cateheza a II-a*, 11; 13-15, PG 33, 396A; 420BD; trad. rom., p. 30; 32-33; *Cateheza a III-a*, 11, PG 33, 441A; trad. rom.: „(...) ca să ajungem părtași harului lui Dumnezeu, odată ce suntem părtași venirii Lui în trup, tot astfel Iisus S-a botezat, pentru ca să căpătăm iarăși, prin participare la Botez, împreună cu mântuirea, și cinstea“, p. 45.

111. *Cateheza a XVIII-a*, 1, PG 33, 1017A: „Rădăcina oricărei fapte bune este nădejdea în Înviere. Așteptarea răsplății întărește sufletul, spre fapta bună“, p. 320.

112. *Ibidem*, 6, PG 33, 1024A; trad. rom.: „Dumnezeu, Care ne-a făcut din nimic, oare este neputincios să învieze din nou pe cei care au existat și au pierit?“, p. 323; *Ibidem*, 9, PG 33, 1028BC; trad. rom.: „Cel care a plăsmuit din nimic ceea ce exista, oare nu poate să învie ceea ce a existat, dar a pierit?“, p. 324; *Ibidem*, 13, PG 33, 1052A; trad. rom.: „Dacă țărâna se preface în trup, oare trupul nu (poate) ajunge trup ca și mai înainte?“, p. 326; *Cateheza a IV-a*, 30, PG 33, 492C; trad. rom., p. 65.

săvârșite aici”<sup>113</sup>. Fiecare persoană înviată va avea aceeași identitate, dar structural va corespunde condițiilor veșniciei, fiind întru totul incoruptibilă [I Co 15, 53]<sup>114</sup>.

Argumentele aduse samarinenilor din Legea lui Moise, acceptată de ei, sunt desprinse printr-o remarcabilă exegeză, din texte [Ieș 3, 6] interpretate în același context al disputelor cu samarinenii și de Domnul Hristos [Mt 22, 32; Mc 12, 26-27], conform cărora Dumnezeu nu este al morților, ci al viilor. Toți oamenii vor învia pentru că Dumnezeu a creat lumea spre viață continuă, nu spre moarte; dar învierea nu va fi uniformă, în sensul apocatastazei, ci în funcție de modurile folosirii libertății. Alt argument pentru samarineni este cel al transformării unei materii în altă materie, la poruncă divină, precum toiagul lui Moise în șarpe [Ieș 4, 3]. Potrivit exemplului dat, acea transformare „împotriva firii” a materiei amintite este un argument al atotputerniciei divine de a reface ceea ce este „potrivit firii”, adică trupurile și sufletele tuturor oamenilor<sup>115</sup>.

Pentru credincioși, Elisei, ucenicul Sfântului Ilie, oferă un important exemplu în susținerea realității învierii, el săvârșind două învieri: când era viu, prin suflet, și când a murit, prin trupul lui mort<sup>116</sup>. Sfântul Chiril dezvoltă învățătura despre înviere din acest exemplu, insistând pe valoarea trupurilor dreptilor, care fac minuni, pe temeiul locuirii lor împreună cu sufletul sfințit<sup>117</sup>. Conform

113. *Ibidem*, 19, PG 33, 1040C; trad. rom., p. 332; PG 33, 20., 1041A; trad. rom.: „Să nu spunem cu ereticii că haina trupului este ceva străin, ci să avem grijă de el ca de bunul nostru propriu”, p. 332.

114. *Ibidem*, 18, PG 33, 1049AB; trad. rom.: „Trupul acesta înviază, dar nu mai rămâne în starea sa neputincioasă de acum; se preface, îmbrăcându-se cu nestricăciunea, deși înviază același trup; se preface în sensul în care fierul, în unire cu focul, se preface în foc, dar, mai bine spus, așa cum știe Domnul Care-l înviază. Prin urmare, trupul acesta înviază; nu mai rămâne același, ci rămâne veșnic”, p. 331.

115. *Ibidem*, 12, PG 33, 1029BC; trad. rom.: „A putut să săvârșească ce este împotriva firii, și nu poate să aducă în starea dintâi ce este potrivit firii?”, p. 325-326. În afara exemplului cu toiagul lui Moise, Sfântul Chiril mai prezintă câteva situații „împotriva firii”, când Dumnezeu a acționat asupra materiei într-un mod ce contrazice rațiunea și natura lucrurilor.

116. *Ibidem*, 16, PG 33, 1036BC; trad. rom.: „Pe când era viu, a săvârșit învierea prin sufletul său. Dar ca să arate că nu numai sufletele dreptilor trebuie să fie cinstite, ci să se creadă că este o putere și în trupurile dreptilor, mortul aruncat în mormântul lui Elisei a înviat când s-a atins de trupul profetului”, p. 329.

117. *Ibidem*, 16, PG 33, 1037A; trad. rom.: „Trupul mort al profetului a săvârșit ceea ce săvârșise și sufletul lui. (...) Acest fapt dovedește că în trupul sfinților, chiar dacă nu mai

celor spuse, cultul sfinților și al sfințelor moaște nu este rezultatul unei dogme prestabilite, ci al unor realități concrete, prin care Dumnezeu a dorit să arate anticipat sensul etern al omului, în relație cu El. Învierea Domnului Iisus Hristos este culminația tuturor argumentelor vechi și neo-testamentare, în baza căreia a fost profețită transformarea eshatologică a tuturor oamenilor, vii și morți. Ea îi întărește pe credincioși în speranța și convingerea că viața continuă într-o altă dimensiune, veșnică, în comuniune cu Dumnezeu tripersonal, dincolo de limitele vieții terestre, trecând peste disprețul scepticilor, care dincolo de existența pământească nu văd decât neant.

Articolul ecleziologic este axat pe explicarea etimologică a Bisericii, a sensurilor atributelor și a relevării scopului ei în lume. Cuvântul „Biserică“ [εκκλησια] semnifică în limba greacă *chemarea și strângerea împreună* a oamenilor de aceeași credință<sup>118</sup>, în prezența nevăzută a lui Dumnezeu, spre a-I asculta cuvintele sfințitoare. Ecclesia creștină a fost anticipată în Vechiul Testament de cortul mărturiei [Lev 8, 3], ca topos spiritual și sacramental al întâlnirii credincioșilor cu Dumnezeu, pentru a se împărtăși de prezența Sa și a primi de la El daruri spirituale. Sfântul Chiril distinge bisericile eretice ale marcioniților și maniheilor, de Biserica „universală“ [καθολικη|ō] a lui Hristos, aceasta fiind unica adunare adevărată, pentru că profesează o învățătură adevărată și naște sfinți, spre viața veșnică. Insistența asupra calificativului „universală /sobornicească“ a fost cerută de împrejurările istorice în care autorul a trăit, când pluralismul confesional devenise o realitate nedorită a lumii secolului al IV-lea, prin agresivitatea cu care grupările religioase căutau să-și impună identitatea, sfidând adevărul revelat. Calitatea de „eclisie“ era revendicată de fiecare grupare apărută prin doctrine contrare spiritului revelațional, scripturistic, motiv pentru care nu mai era suficient să spui, când te refereai la Biserica apostolică, în mod simplu, „biserică“, ci obligatoriu trebuia să adaugi calificativul „universală“, pentru deosebirea adevăratei Biserici, de pseudobiserici. Caracterul de adevăr sau neadevăr al unei biserici nu era atribuit în mod arbitrar, ci în funcție de conformitatea sau neconformitatea învățăturilor ei cu regula de credință și, implicit, cu mesajul scripturistic al Revelației divine.

este sufletul, se află o mare putere, datorită faptului că sufletul lor drept a locuit atâția ani în trup, și trupul a fost vreme îndelungată slujitorul sufletului“, p. 329-330.

118. *Ibidem*, 24, PG 33, 1044B; trad. rom., p. 333.



Biserica lui Hristos are, conform Simbolului comentat, trei atribute distinctive: *unitatea*, *sfințenia* și *universalitatea*, scopul ei fiind de a-i pregăti pe oameni să trăiască potrivit voii lui Dumnezeu, pentru a dobândi astfel veșnicia fericită, în comuniune cu El. Din acest motiv, Biserica a fost numită „mamă a tuturor“ [*Gal* 4, 26] și „mireasă a Domnului nostru Iisus Hristos“<sup>119</sup>, fiind totodată și „preînchipuirea“ Ierusalimului de sus [*Gal* 4, 26]. Biserica nu este o adunare teoretică a unor persoane care discută despre Dumnezeu, ci o realitate vie, liturgică, ce sporește prin numărul sfinților și al mărturisitorilor dreptei credințe. Ea nu are o jurisdicție limitată din rațiuni politice, ci, fiind o realitate spirituală, „sfânta sobornicească Biserică este singura care are putere nemărginită asupra întregii lumi [κατα. τη.ν οικουμε.νιν πᾱσας ανπεριο.ριστον ενχου.σης τη.ν δυ.ναμιν]“, unicul ei „hotar“ fiind pacea [το. ο̄ριον αυνη̄ος ει.ρη.νην]<sup>120</sup>. Ultimul articol comentat al Simbolului de credință este cel referitor la viața veșnică. Cea mai frumoasă definiție a vieții veșnice este înțelegerea ei ca „împreună-fire“ a oamenilor cu Dumnezeu<sup>121</sup>, această ultimă destinație putându-se obține prin mai multe modalități: credință, mucenicie, urmarea lui Hristos, păzirea poruncilor și despățimire. Toate temele teologice discutate în comentariul la Simbolul ierusalimitean se regăsesc plasate în context liturgic în cele cinci *Cateheze mistagogice*, la un nivel mai înalt al prezentării, după principiul conform căruia a, Sfânta Taină a Botezului deschide noilor creștini posibilitatea unei înțelegeri duhovnicești mai înalte a revelației dumnezeiești.

În exegeza Crezului Sfântul Chiril nu a urmărit alcătuirea unei opere științifice, deși poate fi considerată și astfel, ci persuasiunea întru adevărul creștin. A împlinit ideile cu imaginile concrete, dogmele cu exemplele biblice de persoane care le-au trăit, pentru ca toți cei care le vor auzi să-și înnoiască mintea, spre renașterea spirituală în Hristos, învățând să teologhisească ortodox și să viețuiască în sfințenie, în Biserică. Comentariul Sfântului Chiril ne descoperă problemele cu care se confrunta Biserica apostolică la mijlocul veacului al IV-lea, precum și soluțiile dogmatice și spirituale oferite de un episcop, cunoscător al Sfintei Scripturi, trăitor al teologiei și implicat în

119. *Ibidem*, 26, PG 33, 1048B; trad. rom., p. 335.

120. *Ibidem*, 27, PG 33, 1049A; trad. rom., p. 336.

121. *Ibidem*, 29, PG 33, 1052A; trad. rom.: „Cuvintele: a fi totdeauna cu Domnul [I Tes 4, 17] înseamnă viața veșnică“, p. 337.

viața creștină. Mediul unde au apărut aceste comentarii catehetice, ca loc al pluralismului etnic și confesional, ne ajută să înțelegem de ce era necesară explicarea credinței: pentru păstrarea identității creștine, nealterate. Sfântul Chiril nu și-a propus să înnoiască teologia creștină cu exprimări originale, ci să formeze în Biserică tot mai mulți drept-măriori creștini. Pentru istoria exegezei biblice, comentariile catehetice ale Sfântului Chiril sunt importante, întrucât ne ajută să observăm maniera îmbinării metodei alegorice cu cea literal-istorică, și mai ales a dezvoltării teologiei din interpretările Sfintei Scripturi, ea însăși fiind și conținând teologia Bisericii.

Din sevele tari ale sicomorelor [*cf. Amos 7, 14*]<sup>122</sup> spirituale adunate de Sfântul Chiril al Ierusalimului au gustat aproape toți autorii comentariilor catehetice la Simbolurile de credință, în spațiul latin, cel mai influențat fiind presbiterul Rufin din Aquileea (345-411), un important exeget al Crezului apostolic. Ideile teologice ale ierarhului ierusalimitean ajung în Apus, prin demersul explicării drepte credințe, într-o perioadă când teologii de limbă greacă și latină erau convivii aceleiași cine de taină, în Biserica lui Hristos cea nedespărțită.

*b) Sfântul Ioan Casian (360/5 - 435)*  
 – *Scythia Minor; Marsilia, Galia*

Sfântul Ioan Casian a fost un remarcabil teolog daco-roman, ale cărui scrieri au avut un mare impact în spiritualitatea teologică răsăriteană și apuseană<sup>123</sup>. S-a născut în Schythia Minor (Dobrogea), în anul 360/5, însușindu-și o bogată cultură la Școala literară de la Tomis<sup>124</sup>, unde s-au format

---

122. O profundă și inedită interpretare a sensului duhovnicesc al sicomorelor, a se vedea la † Daniil Stoenescu, Episcop-Loctiitor al Daciei Felix, *Atotprezență și parusie*, Editura Episcopiei Daciei Felix, Vârșeț, 2009, p. 314-315; 496.

123. Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese, PSB 57*, trad. rom. prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1990. Lucrările Sfântului Ioan Casian sunt: *Despre așezămintele mănăstirești de obște și despre tămăduirile celor opt păcate principale*, în anul 420, *Convorbiri cu Părinții*, scrisă între 420-429, și *Despre întruparea Domnului, contra lui Nestorie*, p. 429-430.

124. Mihail Diaconescu, *Istoria Literaturii Dacoromane*, Editura Alcor Edimpex, București, 1999, p. 517-520; 545; Pr. prof. Ioan G. Coman, *Sciții Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediterană*, în rev. „Studii teologice“, an. XXVII (1975), nr., 3-4, p. 189-195.

intelectual mai multe personalități din acea zonă. Călătoriile l-au ajutat să cunoască multe personalități ale vieții duhovnicești, în Țara Sfântă, Egipt, Constantinopol – unde l-a întâlnit pe Sfântul Ioan Gură de Aur, care l-a și hirotonit diacon, la Roma – unde s-a împrietenit cu arhidiaconul Leon, viitorul Leon cel Mare (440-461) și în Galia. La Marsilia a fondat două mănăstiri, plecând din viața aceasta în anul 435.

Sfântul Ioan Casian a scris un comentariu la Simbolul antiohian, încorporat în tratatul dogmatic *Despre întruparea Domnului* [*De incarnatione Christi contra Nestorium ad Leonem Romanae urbis episcopum*, PL 50, 9-272], apărut în anul 429/430, la cererea arhidiaconului Leon, ca material pregătitor în vederea convocării conciliului de la Roma din anul 430, convocat de papa Celestin I (422-432), premergător Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes (431), în contextul apariției, la Constantinopol, a nestorianismului dioprosopist, care respingea înțelegerea Maicii Domnului ca Născătoare de Dumnezeu<sup>125</sup>.

125. Sunt nedrepte judecățile lui Aloys Grillmeier în privința tratatului hristologic al Sfântului Ioan Casian, mai ales când susține că acest mare om de spiritualitate „înțelege puțin teologia răsăriteană” pentru că, văzând în nestorianism o versiune a pelagianismului, n-ar fi pătruns suficient în gândirea lui Nestorie, întruparea nefiind bine explicată. Tot Grillmeier scrie că pe parcursul lucrării, autorul daco-roman descoperă formule tot mai bune, unele din ele anticipând deja Tomul către Flavian al lui Leon cel Mare [Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, trad. fr., soeur Jean-Marie, o.p.- et Monique Saint-Wakker, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973, p. 454-456].

Legătura văzută de Sfântul Ioan Casian între pelagianism și nestorianism este pusă pe seama faptului că Iulian de Elcanum și Celestius, discipolii lui Pelagiu, au căutat refugiu la Constantinopol, iar Nestorie, întrebând de ei, a creat suspiciunea asemănării celor două concepții teologice. Plagnieux sugerează că relația între pelagianism și hristologie a fost făcută de Fericitul Augustin, iar Casian ar fi preluat-o prin intermediul proaugustinianului Prosper din Aquitania. Cert este că au existat câteva premise care l-au determinat pe Sfântul Ioan Casian să facă conexiunea între pelagianism și nestorianism, încât ar fi incorect să fie acuzat de nereceptivitate a adevăratei mize a nestorianismului, cf., Columba Stewart, *Cassian monahul. Învățătura ascetico-mistică*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 58; a se vedea și nota 206, p. 243, în legătură cu opiniile lui Plagnieux.

Claudio Moreschini și Enrico Norelli au o percepție pozitivă asupra gândirii Sfântului Ioan Casian, din tratatul lui hristologic, plasându-l în contextul disputei pelagiene care agitase în secolul al V-lea întregul Apus, cf. C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II, tomul 2, trad. rom., H. Stănculescu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 87-88.

Pe lângă argumentele de ordin biblic și patristic aduse de Sfântul Ioan Casian în condamnarea nestorianismului, un important loc îl ocupă exegeza Simbolului de credință antiohian, mărturisit de Nestorie la primirea Botezului. Criteriile pentru discernământul teologic, autoritatea canonului biblic al Bisericii și Sfânta Tradiție, care l-au ajutat să respingă inovațiile doctrinare, se regăsesc sistematic exprimate și în *Commonitoriul* preotului gal, Vincențiu de Lerini (~ 450)<sup>126</sup>.

Crezul antiohian comentat de Sfântul Ioan Casian, în capitolul al VI-lea [PL 50, 135-196] din tratatul *De incarnatione Christi contra Nestorium*, este următorul<sup>127</sup>:

Credo in unum et solum verum Deum,	Cred într-Unul și singurul Dumnezeu adevărat,
Patrem omnipotentem, creatorem omnium	Tatăl Atotputernic, Făcătorul tuturor
visibilium et invisibilium creaturarum.	celor văzute și nevăzute
Et in Dominum nostrum Iesum Christum,	Și în Domnul nostru Iisus Hristos,
Filium eius unigenitum et primogenitum totius	Fiul Lui, Unul născut, cel dintâi născut din toate
creaturae, ex eo natumante omnia saecula,	mai înainte de toți vecii, din El născut
et non factum, Deum verum ex Deo vero,	și nu făcut, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat
homousion Patri, per quem et saecula	de o ființă cu Tatăl, prin Care s-au unit veacurile
compaginata sunt et omnia facta,	și toate s-au făcut,

126. Vincențiu de Lerini, *Commonitorium*, studiu analitic și traducere, pr. dr. Mircea Florin Cricovean, Editura Emia, Deva, 2006, p. 122-124.

127. Ionannis Cassiani, *De incarnatione Christi contra Nestorium ad Leonem Romanae urbis episcopum*, în PL 50, 9-272; trad. rom., *Despre întruparea Domnului*, în vol. „Scrieri alese“, col. PSB, vol. 57, cap. VI, 3, p. 836; cap. VI, 4, p. 837; Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, p. 35; Ferdinand Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Erster Band, *op. cit.*, p. 220-223; J.D.N. Kelly, profesor la Oxford, *Early Christian Creeds*, p. 184-186.

qui propter nos venit et natus est	Care pentru noi a venit și S-a născut
ex Maria virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato, et sepultus, et tertia die resurrexit secundum Scripturas,	din Fecioara Maria, și S-a răstignit sub Ponțiu Pilat și S-a îngropat. Și a înviat a treia zi, după Scripturi
et ascendit in caelos, et iterum veniet iudicare vivos et mortuos	și S-a urcat la ceruri și iarăși va veni să judece viii și morții
et reliqua [...].	și celelalte [...].

Explicat parțial de Sfântul Ioan Casian, Simbolul antiohian este unul baptismal care conține articole din Simbolul niceo-constantinopolitan, exprimând, prin urmare, ortodoxia credinței întregii Biserici<sup>128</sup>. Semnificative sunt considerațiile Sfântului Ioan Casian despre Simbolul de credință, pentru înțelegerea sensurilor lui teologice în conștiința Bisericii creștine. Fiind un cunoscător al comentariului scris de Rufin din Aquileea la Simbolul apostolic, după cum reiese din cap. VII. 27<sup>129</sup>, Sfântul Ioan Casian preia de la el sensul etimologic al cuvântului „simbol“, observațiile despre scurtimea lui pentru a putea fi mai ușor de memorat, și ideea că Simbolul credinței este un fidel și precis rezumat al întregii Scripturi. Vorbind același limbaj al dreptei credințe, prin Rufin, Sfântul Ioan Casian s-a întâlnit cu Sfântul Chiril al Ierusalimului, dezvoltând ideile despre Simbol:

„Simbolul credinței, după cum știi, are înțelesul de culegere prescurtată, căci în grecește se spune «symbolos» ceea ce în latinește este «collatio» (adunare, convorbire), iar «collatio» se zice pentru că, adunată fiind într-una de către apostolii Domnului credința întregii religii sobornicești, tot ce se revarsă într-o nesfârșită mulțime prin întregul corp al cărților dumnezeiești, totul se strânge în simbol, într-o scurtime desăvârșită (...)»<sup>130</sup>.

---

128. Ioannis Cassiani, *op. cit.*, VI. III, 2, PL 50, 144A-145A: „În simbol, în care vorbește credința tuturor Bisericilor, vreau să știu ce socotești că este mai bine de urmat: autoritatea oamenilor sau a lui Dumnezeu?“, p. 836.

129. PL 50, 258-260; trad. rom. p., 878.

130. PL 50, cap. VI. 3, col. 146-148; trad. rom., p. 836.

În exprimarea Sfântului Ioan Casian se simte ecoul legendei despre originea apostolică a unui Simbol cu autoritate dogmatică universală în Biserică. Spre deosebire de Rufin, Sfântul Ioan Casian acordă, în formularea Simbolului de credință, mai multă autoritate Domnului Iisus Hristos, în plan secund situând pe apostoli și pe teologi. Simbolul conține esența Sfintei Scripturi, fiind suficient în sine pentru mărturisirea drepte credințe:

„Vezi, deci, că în simbol este autoritatea lui Dumnezeu: Domnul a îndeplinit pe pământ cuvântul scurtat. Dar poate zici că este al oamenilor. Nici aceasta nu este departe de înțeles: căci Dumnezeu prin oameni l-a îndeplinit. După cum prin patriarhii și profeții Săi a întemeiat cea mare bogăție de cărți sfinte, la fel, prin apostolii și preoții Săi, a alcătuit simbolul credinței și, ceea ce s-a arătat acolo pe larg într-o mulțime mare și îmbelșugată de cărți, aceeași credință, prin dreptcredincioșii Săi, a inclus-o în cea mai deplină scurtime. Așadar, nu lipsește nimic în simbol. Căci acesta e alcătuit din scripturile lui Dumnezeu, prin apostolii lui Dumnezeu, are în sine totul, are ca putere a sa tot ce este, fie al oamenilor, fie al lui Dumnezeu, cu toate că ceea ce s-a făcut prin oameni trebuie socotit al lui Dumnezeu, fiindcă trebuie crezut că o lucrare nu este a celor prin care s-a făcut, ci a celui care a făcut-o”<sup>131</sup>.

Relația dintre *Simbolul credinței* – *Sfânta Scriptură* – *dreapta credință* este bine evidențiată. Hristologia Simbolului, identică cu cea a Sfintei Scripturi [„Vezi cum se potrivesc tainele simbolului cu Scripturile sfinte“, VI, 8; „(...) Scriptura însăși vorbește în simbol și din ea coboară simbolul însuși“, VI, 8]<sup>132</sup>, exprimă ortodoxia, înțeleasă ca autoritate, glas și simțire a lui Dumnezeu [VI, 5]<sup>133</sup>, mărturisită permanent de Biserică.

Opțiunea Sfântului Ioan Casian de a comenta Simbolul antiohian într-un mediu occidental ar putea părea una atipică, având în vedere că, încă din timpul șederii lui la Constantinopol, ca diacon hirotonit de Sfântul Ioan Gură de Aur, cunoștea Simbolul niceo-constantinopolitan, iar în sudul

131. *PL* 50, cap. VI. 4, col. 149; trad. rom., p. 837.

132. *PL* 50, cap. VI. 8, col. 159; trad. rom., p. 841.

133. *PL* 59, cap. VI. 5, col. 150: „Întemeiată de Hristos și încredințată apostolilor, dreapta credință ar trebui să nu fie socotită altceva decât glasul și autoritatea lui Dumnezeu [*aucltoritas*], care are în sine glasul și simțirea lui Dumnezeu [*voce et sensum Dei*]“, trad. rom., p. 837.

Galiei, unde se stabilise de mai mult timp, foarte popular era Simbolul apostolic. Monahul daco-roman comentează un Simbol de credință local pentru că era Crezul mărturisit de Nestorie, pe care îl combate în tratatul său hristologic. Simbolul nu este redat integral, ci parțial, explicațiile hristologice fiind replica dată ideilor greșite despre Fiul lui Dumnezeu întrupat, predicate de Nestorie. Explicația articolelor hristologice constituie miezul comentariului scris de Sfântul Ioan Casian, la Simbolul antiohian. Privit din perspectiva comentariului la Simbolul antiohian, tratatul dogmatic al teologului dobrogean *Despre întruparea Domnului* capătă o altă lumină. Credința Simbolului este pusă în paralel cu credința nestoriană, pentru că Sfântul Ioan Casian a vrut să-l facă pe Nestorie să înțeleagă că depărtarea lui de Simbol semnifică depărtarea de el însuși<sup>134</sup>.

Ideile teologice exprimate în comentariul Simbolului antiohian se regăsesc atât la teologii latini (Sfântul Ilarie de Pictavium, Sfântul Ambrozie, Fericitul Ieronim, Rufin, Fericitul Augustin) și greci (Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur), pe care îi citează în încheierea tratatului hristologic, cât și la unii necunoscuți lui, precum Sfântul Chiril al Alexandriei († 444), iar o parte din ideile lui hristologice anticipează definiția dogmatică a Sinodului al IV-lea de la Calcedon (451)<sup>135</sup>.

În exegeza lui Sfântul Ioan Casian a fost preocupat să marcheze următoarele idei teologice: dumnezeirea lui Iisus Hristos; dualitatea firilor, dumnezeiască și umană, unite ipostatic în Hristos; identificarea Fiului lui Dumnezeu cu Iisus Hristos; născându-L pe Fiul lui Dumnezeu, Maica Domnului e Născătoare de Dumnezeu.

Una dintre cele mai clare idei care exprimă existența celor două firi în Hristos este interpretarea numelui Domnului, prin întrebuițarea figurii retorice numite *synecdocă*, datorită căreia, prin întreg se înțelege partea și invers. Această manieră de a explica hristologia cu ajutorul figurilor stilistice denotă că teologul daco-roman cunoștea bine filologia clasică: „(...) numele Lui este o însemnare a ambelor firi, fiindcă și omul și Dumnezeu născut

134. *PL* 50, cap. VI. 9, col. 160; trad. rom., p. 842.

135. Hristologia Sfântului Ioan Casian din tratatul *Despre Întruparea Domnului* a fost analizată într-un consistent studiu de patrologul Ioan G. Coman, fără o referire directă la exegeza Simbolului antiohian, întreprinsă de Sfântul Ioan Casian, cf. pr. prof. Ioan G. Coman, „*Și Cuvântul S-a făcut trup*“, *Hristologie și mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 159-184.

astfel cuprinde în Sine toate, încât să se știe că în numele Lui nu lipsește nimic [*nomen illius significatio utriusque naturae: quia et homo et Deus natus*]<sup>136</sup>. O explicație asemănătoare, însă mult mai detaliată a dualității firilor în Hristos a fost dată și de teologul antiohian Teodor al Mopsuestiei, în comentariul lui la Simbolul niceo-constantinopolitan<sup>137</sup>.

Dintre toate aceste idei, dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos a fost cea pe care Sfântul Ioan Casian s-a străduit s-o facă mai explicită, considerând extrem de gravă părerea nestoriană că Cel născut din Preasfânta Fecioară Maria este om, și nu Dumnezeu. Din acest motiv a insistat mai mult asupra reliefării dumnezeirii lui Hristos și a unicității subiectului celor două firi, prin cuvântul „același“ [*idem*]<sup>138</sup>. Logica interioară a Simbolului de credință comentat și referința la nașterea Domnului din Fecioara Maria conduc la înțelegerea Maicii Domnului ca „Născătoare de Dumnezeu“. O altfel de interpretare, care presupune o credință contrară celor afirmate echivalează în viziunea autorului cu a dărâma „din temelie toată credința simbolului sobornicesc, toată credința tainei sobornicești“<sup>139</sup>. Spre deosebire de alți comentatori latini ai Simbolului apostolic, Sfântul Ioan Casian, deși a scris în limba latină, a întrebuițat forma greacă, transliterată, a termenului *de o ființă* [*homoousion*], fiind familiarizat cu teologia răsăriteană.

Comentariul parțial al Sfântului Ioan Casian la Simbolul antiohian se remarcă printr-o hermeneutică bazată pe valorificarea tradiției scripturistice și patristice. Autorul a fost nu doar un cunoscător trăitor de vocație al

136. *PL* 50, cap. VI, 22, col. 188; trad. rom., p. 853; cap. VI, 23, *PL* 50, 188; trad. rom.: „Deci când ai spus Domnul Iisus Hristos, spui tot. Căci și în Fiul lui Dumnezeu Îl vei numi pe Fiul omului și în Fiul omului pe Fiul lui Dumnezeu, folosind figura retorică numită sinecdocă, prin care partea are înțelesul totalului, iar totul capătă înțelesul de parte“, p. 853.

137. Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice, Omilia a III-a*, 4, p. 22-23; 6, p. 23-24; 10, p. 26; *Omilia a V-a*, 1, p. 39.

138. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Și Cuvântul trup S-a făcut*, p. 162. C. Moreschi, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II, tomul 2, trad. rom. H. Stănculescu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 88; Columba Stewart, *Cassian monahul...*, p. 57-60. Cunoscând doctrina nestoriană din documentele furnizate de curia romană, ar fi greșit ca acest teolog să fie acuzat de necunoașterea unei problematice noi pentru toți occidentalii, iar legătura pe care a văzut-o între nestorianism și pelagianism nu a fost una neinspirată, ci dimpotrivă, confirmată prin condamnarea celor două concepții, la cel de-al III-lea Sinod Ecumenic, de la Efes.

139. Ionannis Cassiani, *De incarnatione Christi*, cap. VI, 10, col. 167; trad. rom., p. 843.



spiritualității creștine, ci și un dogmatist redutabil, care a folosit împotriva opiniilor hristologice neconforme Revelației dumnezeiești unul din cele mai eficiente instrumente antieretice, de reafirmare a ortodoxiei: Simbolul de credință.

## **IV.2. Comentarii la Simbolurile sinodal-ecumenice**

### **– La Simbolul niceean**

#### *a) Sfântul Chiril, Patriarhul Alexandriei<sup>140</sup> († 444) – Egipt*

Epistola dogmatică [*Ep. XVII, PG 77, 105C-121D*] a Sfântului Chiril al Alexandriei, elaborată la Sinodul local de la Alexandria, din 3 noiembrie 430, conține un comentariu la Simbolul de credință niceean, autorul dorind să explice hristologia conform învățaturii acestui Simbol, eronat interpretat de Nestorie. În timp ce, în același an, Sfântul Ioan Casian comenta în Occident, împotriva aceleiași erezii, Simbolul antiohian în care fusese botezat Nestorie, Sfântul Chiril, în Africa de Nord, combătea nestorianismul prin exegeza altui Simbol de credință, invocat de Nestorie în sprijinul propriilor lui opinii hristologice.

Tradusă în limba latină de monahul străromân Sfântul Dionisie cel Mic / Exiguus (465/70-545/55), *Epistola dogmatică* a Sfântului Chiril al Alexandriei a fost cunoscută și de Cuviosul Ioan Maxențiu, unul dintre călugării sciți din veacul al VI-lea care, în *Mărturisirea sa de credință*, respingea

---

140. Sfântul Chiril a fost nepotul patriarhului Alexandriei, Teofil, după moartea căruia i-a urmat în scaunul Alexandriei (412). Influențat de unchiul lui, Chiril a refuzat să-l pomenască în diptice pe Sfântul Ioan Gură de Aur, revenind ulterior asupra acestei decizii. S-a remarcat ca un ierarh energic, apărător al ortodoxiei împotriva nestorianismului, pe care l-a respins prin multe scrieri dogmatice. A participat, în calitate de președinte, la cel de-al III-lea Sinod ecumenic de la Efes, care a condamnat doctrina greșită a lui Nestorie. Ca teolog, este un reprezentant important în ceea ce privește exegeza biblică și dogmatica. A scris lucrări de exegeză biblică [*Glafire, Comentariu la Isaia, Comentariu la cei 12 profeți mici, Comentariu la Evanghelia după Ioan*], dogmatică [*Despre Sfânta și cea deoștință Treime, Scolii despre întruparea Unuia-Născut, Despre dreapta credință, către împăratul Teodosie*], omiletică [*Omilii pascale*], rămânând de la el și o importantă colecție de epistole. A rămas în conștiința Bisericii ca Părintele care a introdus în teologia dogmatică numirea Maicii Domnului de „Născătoare de Dumnezeu“.

„tâlcuirea nelegiuită a Simbolului de credință”<sup>141</sup>, realizată de Nestorie, redând „înțelesul cel mai curat și clar al aceluiași sfânt Simbol”<sup>142</sup>.

Sfântul Chiril s-a simțit dator să restaureze înțelesurile sfinte ale adevărilor comprimate în Simbol, fiind adeptul unei morale a interpretării, în sensul că, față de documentele teologice ale Bisericii, se impune o atitudine onestă, de înțelegere și explicare a lor în spiritul tradiției în care au apărut. Învățătura principală, explicată de Sfântul Chiril pe baza Simbolului niceean, este cea despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Din articolul hrisologic despre Nașterea Domnului, al Simbolului niceean, lipsea referința la Sfânta Fecioară Maria, prezentă în schimb în Simbolul completat de la Constantinopol și în cel antiohian, explicat parțial de Sfântul Ioan Casian în cadrul aceleiași dispute. Ceea ce nu spunea Simbolul, a spus Sfântul Chiril, ca o prelungire nerostită a lui. Maica Domnului este Născătoare de Dumnezeu [Θεοτοκος], iar această realitate exprimă adevărul celor două firi unite ipostatic în Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru mântuirea lumii. Cele mai importante învățături dogmatice întâlnite în comentariul Sfântului Chiril al Alexandriei sunt:

– unicitatea Fiului lui Dumnezeu născut ființial din Tatăl, și după trup din Sfânta Fecioară Maria. Fiul lui Dumnezeu S-a adaptat prin întrupare condițiilor lumii create, nerenunțând la propria natură divină: „Nu a lepădat ceea ce a fost, deși s-a arătat luând trup și sânge, ci a rămas ceea ce a fost, adică Dumnezeu adevărat și natural”<sup>143</sup>;

– unirea ipostatică [ἐνωθεις καθὺ ποσταςιν]<sup>144</sup> a celor două firi, divină și umană, în persoana dumnezeiască a Fiului lui Dumnezeu întrupat este reală și nedespărțită, diferită de cea înțeleasă de nestorieni prin numele συναφεια<sup>145</sup>. Un exemplu imperfect pentru înțelegerea unirii celor două firi în Hristos este dat din antropologie, acesta referindu-se la unirea sufletului cu trupul<sup>146</sup>.

141. Cuviosul Ioan Maxențiu, daco-romanul din Schythia, *Mărturisire de credință*, trad. rom. pr. prof. Nic. Petrescu și prof. David Popescu, în vol. „Scrieri ale «Călugărilor Sciți» daco-romani din secolul al VI-lea”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006, p. 88.

142. *Ibidem*.

143. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Epistola a XVII-a*, în PG 77, 109C; trad. rom. diac. Nicolae I. Popoviciu, în „Începuturile nestorianismului”, Sibiu, 1933, p. 26.

144. PG 77, 109D; 112C; 117D; trad. rom., p. 26, 27, 32.

145. PG 77, 112C; trad. rom., p. 27.

146. PG 77, 112B; trad. rom., p. 27.

– Maica Domnului este numită Născătoare de Dumnezeu: „Deoarece Sfânta Fecioară a născut trupește pe Dumnezeu cel unit cu trupul în mod ipostatic, zicem că ea este Născătoare de Dumnezeu”<sup>147</sup>.

– ființial, nu după har, Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu Tatăl, încât n-ar trebui să se creadă că este simplu om doar pentru că Se adresează aceluiași Tată ceresc, ca și oamenii; aceasta pentru că, „pe lângă aceea că El a rămas Dumnezeu, S-a făcut și om sub Dumnezeu, după convenita lege a naturii umane”<sup>148</sup>.

– Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, fiind nepătimitor prin firea Sa divină, a devenit pătimitor prin natura umană, asumată de El<sup>149</sup>;

– Duhul Sfânt este Dumnezeu pentru că are aceeași fire cu a Fiului<sup>150</sup>. Sfântul Chiril nu insistă asupra pnevmatologiei, arătând, după cum se exprimă, că nu era străin de hotărârile dogmatice ale Bisericii cu privire la erezia inițiată de Macedonie și condamnată în 381.

– prin Sfânta Euharistie, Același Hristos mărturisit în Crez ființează sacramental în Sfânta Sa Biserică. Simbolul de credință ne determină să-L cunoaștem teoretic pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, în timp ce Euharistia ne ajută să-L experimentăm, în mod viu și sfințitor, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci. Împărtășirea euharistică este desăvârșirea împărtășirii lui prin cuvântul Simbolului de credință: „Și așa participăm la binecuvântările mistice [μυστικαὶ ὁς εὐλογίαις] și ne sfințim, părtași făcându-ne Sfântului Trup și Cinstului Sânge ale Mântuitorului nostru al tuturor, Iisus Hristos”<sup>151</sup>.

Dacă în Simbolurile baptismale Sfântul Botez era înțeles din perspectivă hristologică drept modalitate practică, spirituală, de trăire concretă a prezenței tainice a Domnului Hristos, în Simbolul niceean, comentat de Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfânta Taină a Euharistiei, centrul Sfintei Liturghii devine, prin excelență, Taina unirii mistice a omului cu Domnul întrupat. Ca și Sfântul Ioan Casian, Sfântul Chiril nu a intenționat să comenteze sistematic Crezul, ci a urmărit să-l prezinte, prin hermeneutica ortodoxă a Bisericii, pentru da un răspuns avizat, în lumina revelației dumnezeiești,

---

147. PG 77, 117D; trad. rom., p. 32.

148. PG 77, 112D; trad. rom., p. 27.

149. PG 77, 113AB; trad. rom., p. 28.

150. PG 77, 117BC; trad. rom., p. 31.

151. PG 77, 113C; trad. rom., p. 29.

în contextul polemicii cu nestorienii. Aspectele care-l particularizează pe Sfântul Chiril al Alexandriei, în ciuda dimensiunilor reduse ale comentariului său, sunt afirmația că Maica Domnului este Născătoare de Dumnezeu, preluată și de Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes (431), și înțelegerea Sfintei Euharistii, ca formă vie de a trăi hristologic, exprimată în reperatele ei esențiale. Toate adevărurile Simbolului niceean converg către Euharistie și către înțelegerea Maicii Domnului ca Născătoare de Dumnezeu. Sfântul Chiril a anticipat introducerea în Sfânta Liturghie a Simbolului de credință, pentru că se observă în comentariul lui ideea dublei împărtășiri cu Hristos: prin cuvânt și euharistic. După toate adăugirile tipiconale operate în structura Sfintei Liturghii, Crezul precede Euharistia, care, la rândul ei, este urmată de *cântarea* Maicii Domnului, aceeași structură fiind proprie și comentariului la Simbolul niceean, scris de Sfântul Chiril al Alexandriei.

Cele 12 *anatemisme* cu care se încheie *Epistola dogmatică XVII*, inspirate probabil din structura Simbolului niceean, finalizat cu o anatemă, continuă, în aceeași manieră profundă de înțelegere a dreptei credințe, conținutul scrisorii amintite<sup>152</sup>. Comentariul dogmatic al Sfântului Chiril, alcătuit pe baza Sfintei Scripturi și a Simbolului niceean, este important prin ideile conținute și confirmate de Biserică, la sinoadele ecumenice III (Efes, 431) și IV (Calcedon, 451). Dogmatica, spiritualitatea și liturgica se întrepătrund în comentariul Sfântului Chiril al Alexandriei, ca elemente definitorii ale Sfintei Tradiții a Bisericii drept-măritoare, fiecare luminând aceleași adevăruri veșnice, date nouă spre a fi trăite în sfințenie.

### – *La Simbolul niceo-constantinopolitan*

#### *a) Teodor, Episcop al Mopsuestiei (350-428) – Siria*

Teodor al Mopsuestiei a fost un reprezentant de seamă al Școlii teologice antiohiene, fiind coleg și prieten cu Sfântul Ioan Gură de Aur (340-407) și discipol al lui Diodor din Tars. Deși a avut merite incontestabile ca tâlcuitor al Sfintelor Scripturi, metoda istorico-gramaticală învățată la Școala anti-ohiană nu l-a ajutat să depășească viziunea interpretativă literală, reducționistă, pentru a se înălța mai mult în planul cugetării, rămânând tributarul

---

152. Vezi pr. dr. Olimp N. Căciulă, *Anatemismele Sf. Chiril al Alexandriei*, București, 1937.

unei concepții care i-a favorizat gustul speculativ, din cauza căruia a forțat chiar sensul prim, biblic, prin ipoteze subiective<sup>153</sup>.

Comentariul la Simbolul niceo-constantinopolitan rostit de Teodor al Mopsuestiei, în perioada Postului Mare, între anii 381-392 este o lucrare importantă sub aspectul conservării tradiției despre necesitatea cunoașterii drepte credințe, în timpul pregătirii catehumenale, a mărturiei clare despre elaborarea, la Sinodul al II-lea Ecumenic, a Simbolului de credință, și a cunoașterii manierei lui de teologhisire<sup>154</sup>. În zece omilii catehetice, episcopul sirian a explicat amănunțit fiecare articol al Crezului niceo-constantinopolitan, îmbinând căutarea sensurilor spirituale cu cercetarea literală, după cum fusese obișnuit să procedeze în explicarea Sfintei Scripturi. Educat în spiritul interpretării biblice istorico-gramaticale, acest antiohian și-a început comentariul catehetic la Crez ca un alexandrin, convins fiind că mărturisirea credinței creștine conține numeroase sensuri ascunse<sup>155</sup>, pe care, în calitate de teolog, trebuie să le dezvăluie prin explicații detaliate, spre a fi cât mai convingător pentru auditoriul său. Hermeneutica literală, ca și cea anagogică, nu este o metodă strict aplicabilă exegezei biblice, ea fiind deschisă și altor tipuri de texte teologice. Din felul cum a explicat Simbolul

153. În gândirea lui Teodor al Mopsuestiei au germinat semințele unor idei hristologice la a căror maturizare au contribuit discipolii lui, ce aveau să fie condamnați la două sinoade ecumenice. Fără a cunoaște vreo condamnare publică, în timpul vieții, pentru erezie, aceasta i s-a atribuit tot mai mult după Sinodul al II-lea Ecumenic (381), pentru ca la Sinodul al V-lea Ecumenic (553) să fie numărat printre ereziarhi. La decizia Sinodului al V-lea Ecumenic a contribuit nu doar analizarea unor pasaje hristologice, cu tendințe dioprosopiste extrase din operele lui, cât și faptul că a fost mentorul lui Nestorie, cf. *Hotărârile și definițiile dogmatice de credință...*, p. 35-38; Felix Thome/Hermann J. Vogt, *Theodoros v. Mopsuestia*, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, von F.W. Bautz, Herzberg, 1996, col. 1414-1415; Daniel Buda, *Hristologia antiohiană. De la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2004, p. 170-173.

154. Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, (reeditare), trad. rom. Ion V. Paraschiv, *Omilia a IX-a*, 16, p. 91-92. Din titlul comentariului, ar rezulta că Teodor ar fi comentat Simbolul niceean, însă din conținut se observă că l-a explicat pe cel niceo-constantinopolitan. Acest lucru se explică prin concepția existentă spre sfârșitul secolului al IV-lea, că Biserica avea un singur Crez, pe cel niceean, cel constantinopolitan nefiind decât versiunea lui modificată. Titlul complet, formulat de un copist, este următorul: *Explicarea Simbolului de credință al celor 318 Părinți de la Sinodul I Ecumenic pe care a făcut-o mar Teodor Interpretul*, p. 3.

155. *Omilia I*, 7, p. 6.

niceo-constantinopolitan, se poate spune că Teodor a fost un om cultivat, cu un fin simț al detaliului și o sinceră dorință de a transmite mesajul înalt al creștinismului celor deschiși învățăturilor lui.

Fiecare articol al Crezului constantinopolitan, explicat în omiliile catehetice, reprezintă lecții de predare a Simbolului, celor ce urmau să fie botezați.

**1. Credem într-un singur Dumnezeu, Tatăl atotputernic, Făcătorul tuturor celor văzute și celor nevăzute** / ΠΙΣΤΕΥΟΜΕΝ ΕΙΝΣ Ε[Ν]Α ΘΕΟ.Ν, ΠΑΤΕ.ΡΑ ΠΑΝΤΟΚΡΑ.ΤΟΡΑ, ΠΑ.ΝΤΩΝ ὀρατῶν τε και. ανορα,των ποιητη,ν<sup>156</sup>; [Omiliile I-II]

Primul articol al Simbolului de credință este înțeles în dimensiunea lui trinitară, ca sinteză a învățaturii despre *unicitatea lui Dumnezeu* [*un singur Dumnezeu*], atotexistent, transmisă în Vechiul Testament prin profeți, împotriva politeismului, și a celei despre *Ipostasurile divine* în care El ființează, revelată, prin Fiul, în Noul Testament<sup>157</sup>.

Nu întâmplător cuvântul „credem“ stă la începutul mărturisirii de credință, pentru că întreaga învățătură, concentrat cuprinsă în Simbol, se întemeiază pe acea credință prin care Îl putem cunoaște pe Dumnezeu și putem contempla, ca lucrări ale Lui, diversitatea lumii create, văzute și nevăzute<sup>158</sup>. Distingând între credința *sănătoasă* a Bisericii și cea *bolnavă*, prin care înțelege orice sistem religios necreștin și orice grupare creștină, constituită prin erori doctrinare, autorul polemizează elegant cu politeismul, iudaismul și ereziile, al căror element comun este „necredința“. Concluzia lui este că „(...) așa cum, când credința lipsește, abundă eroarea, tot așa când este prezentă credința adevărată, ea procură știința“<sup>159</sup>.

Primul articol de credință este o afirmare a Revelației divine progresive, împlinite desăvârșit prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, pentru ca lumea să-și cunoască Creatorul. Expresia „un singur Dumnezeu“ transmite adevărul despre existența din veșnicie, necauzată, a lui Dumnezeu, prin care

156. În dreptul fiecărui articol am redat și versiunea reconstituită după catehezele si-riene, iar micile diferențe față de textul Simbolului constantinopolitan vor fi subliniate, cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, p. 35-36.

157. *Omilia I*, 14, p. 9; *Omilia a II-a*, 2-5, p. 13-14.

158. *Ibidem*: „Credința face ca sufletul să vadă și să cunoască cele invizibile și inefabile“, p. 7.

159. *Ibidem*, 12, p. 8-9.

se înțelege „o singură fire dumnezeiască, cunoscută în trei Ipostasuri: al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh“<sup>160</sup>. Numele „Tată“ revelează existența Fiului, arătând indirect împreună lor ființare din veșnicie<sup>161</sup> și, prin urmare, caracterul necreat al Fiului, împotriva tuturor contestatarilor divinității Lui [iudei și arieni], în timp ce atributul de „Făcător“ se aplică lui Dumnezeu Tatăl numai în raport cu creația, prin cele două numiri marcându-se diferența ontologică dintre Fiul necreat și făpturile aduse la existență din nimic, prin voința Tatălui<sup>162</sup>. În fața frumuseții și măreției creației materiale și spirituale, lauda Creatorului suplinește orice altă explicație despre aducerea la existență a celor ce sunt.

**2. Și într-unul singur Domnul Iisus Hristos, Fiul unic al lui Dumnezeu și Cel Întâi-Născut a toată zidirea, Care S-a născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, și nu a fost făcut, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, de o ființă cu Tatăl Său, Cel prin care au fost alcătuite lumile și prin care au fost create toate lucrurile /** *Και. εις ε[να Κυ,ριον VIησουδν Χριστο.ν το.νυι`ο.ν τουδ Θεουδ, το.ν μονογενηδ, το.ν πρωτο,τοκον πα,σης κτι,σεως το.ν εκ τουδ πατρο.ζ αυν τουδ γεννηθε,ντα προ.πα,ντων τωδν αιω,νων, ουν ποιηθε,ντα, Θεο.να νληθινο.ν εκ Θεουδ ανληθινουδ, ο`μοου,σιον τωδ] Πατρι,αυν τουδ, δι Νου-οι` αιωδωνεζ κατηγορι,σθησαν και. τα. πα,ντα εν γε,νετο; [Omiliile III-IV]*

Teodor al Mopsuestiei nu comentează fiecare expresie din acest articol hristologic, ci se axează pe acele formulări dogmatice care i-au servit scopului său antiarian, antiapolinarist și antidochetist. Nu este comentată expresia: „Lumină din Lumină“, iar enunțul: „prin Care toate s-au făcut“ este transmis într-o formă mai dezvoltată.

Numele Fiului lui Dumnezeu întrupat e plin de semnificații teologice, trinitare și iconomice, descoperind atât interrelaționarea Lui cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, cât și cele două firi ale Lui, divină și umană<sup>163</sup>. Dumnezeirea Fi-

160. *Omilia a II-a*, 3, p. 13.

161. *Ibidem*, 7-8, p. 15-16.

162. *Ibidem*, 10, p. 16; 15, 18-19; 11: „Dar la acest «Făcător» s-a adăugat «al tuturor lucrurilor văzute și nevăzute» ca să se indice și prin aceasta diferența care există între Fiul și creaturi: Dumnezeu este «Tată» numai al Fiului, în timp ce «Făcător» este al oricărui lucru, fie că este văzut, fie că este nevăzut, întrucât toate au fost create din nimic“, p. 17.

163. *Omilia a III-a*, 4, p. 22-23; 6, p. 23-24; 10, p. 26; *Omilia a V-a*, 1, p. 39. O interpretare asemănătoare a numelui Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos, se regăsește în tratatul *De incarnatione Christi* VI., 22-23, al Sfântului Ioan Casian, comentatorul Simbolului de credință antiohian.

ului este evidențiată și prin explicarea nașterii Lui din veșnicie, din Dumnezeu Tatăl, comparată cu exemplul sufletului rațional, generator al cuvintelor<sup>164</sup>, întrebuițat de Sfântul Chiril al Ierusalimului și Fericitul Augustin, întrucât, deși imperfect, poate crea o imagine despre relația nematerială a celor două persoane dumnezeiești. Formularea: „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat“ semnifică adevărul despre deoființimea Fiului cu Tatăl, împotriva arienilor care l-au distorsionat prin afirmații precum: „Fiul este Dumnezeu adevărat, spun ei, dar El nu este ca Dumnezeu Tatăl Său“<sup>165</sup>. El apără unicitatea firii divine a celor două persoane dumnezeiești și mai ales termenul detestat de arieni „de o ființă [ο`μοου,σίου]“, de a cărui biblicitate, chiar dacă acesta nu se află în Sfânta Scriptură, e pe deplin conștient, căci „deși litera însăși nu este scrisă, dar ideea este înscrisă în Sfintele Scripturi“<sup>166</sup>.

Deosebirea ontologică dintre Fiul lui Dumnezeu și creație este exprimată și prin implicarea Fiului în actul creator (*In* 1, 3; *Evr* 1, 2), alături de Tatăl, Creatorul neputând fi de aceeași natură cu creația Sa<sup>167</sup>. Deși a interpretat numele Fiului lui Dumnezeu ca semnificând și dualitatea firilor Lui, Teodor accentuează în explicația acestui articol dumnezeirea Sa, pentru a nu fi considerat, în sens simplist, arian, un simplu om, datorită chenozei Sale.

În exegeza lui Teodor al Mopsuestiei se remarcă idei ale Școlii antiohiene profesate de înaintașii lui, Eustațiu al Antiohiei și Diodor din Tars. Hristologia „asumării“ sau a „îmbrăcării“ de către Fiul lui Dumnezeu a naturii umane și cea a locuirii lui Dumnezeu în firea umană impropriată sunt dezvoltate după schema hermeneutică *Logos – anthropos*, care a înlocuit-o pe cea care accentua relația *Logos – sarx*<sup>168</sup>. Fără a se ridica la o înțelegere

164. *Ibidem*, 14, p. 28-29.

165. *Omilia a IV-a*, 11, p. 34.

166. *Ibidem*, 13, p. 35. Alt pasaj unde apare formularea ideii de biblicitate a termenului nebiblic „de o ființă“ este cel în care Teodor observă că Sfântul Apostol Pavel a folosit expresii nerevelate din cultura clasică greacă în epistolele lui, pentru a respinge ereziile, această „metodă“ fiind aplicată și de Părinții Sinodului I Ecumenic, în respingerea arianismului, cf., 17, p. 37. Cuvântul „de o ființă“ a fost unicul termen pe care arienii nu l-au putut contraface, el arătând fără echivoc dumnezeirea sau, altfel spus, egalitatea ființială (deoființimea) a Fiului cu Tatăl.

167. *Ibidem*, 18-19, p. 37.

168. *Omilia a III-a*, 4-5, p. 22-23. A se vedea despre cele două scheme hristologice, comentariile lui Aloys Grillemeier din cartea *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, trad. fr. soeur Jean-Marie, o.p.- et Monique Saint-Wakker, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973, p. 395-398.



deplină a relației persoană/ipostas – firi în Hristos, clarificată la Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451), este meritorie preocuparea lui Teodor de evidențiere a diferenței celor două firi, divină și umană, ale Cuvântului întrupat, despre care spune că sunt unite în mod deplin sau absolut<sup>169</sup>.

**3. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a coborât din cer și S-a întrupat și S-a făcut om / το.ν διV η`μαός του.ς ανθρωπουςκαι.δια.τη.νη`μετε.ρανσωτηρι.ανκατελθο,νταενκτωδνου.ρανωδν, και. σαρκωθε,ντα και. α[νθρωπον γενο,μενον; [Omilia a V-a].**

Acest articol hristologic are ca temă iconomia sau planul divin al mântuirii, prin intervenția Sfintei Treimi în desfășurarea vieții umane degradate din cauza căderii omului din relația sfințitoare cu Creatorul lui. După explicațiile despre dumnezeirea Tatălui și Fiului, despre cele două firi din Hristos, era important să se discute scopul întrupării, deoarece și în legătură cu acesta au existat diverse opinii, care promovau fie concepția dochetistă, despre un trup aparent al lui Hristos [marcionii, maniheii], fie asumarea de către El a firii umane imperfecte [arieni, apolinariștii]<sup>170</sup>.

Iconomia Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru ridicarea lumii din păcat l-a determinat pe Teodor al Mopsuestiei să explice nu doar învățătura hristologică, ci să se extindă și la antropologie, pentru a evidenția relația dintre firea divină și cea umană, integral asumată de Fiul lui Dumnezeu, prin întrupare. Fără a exclude sensul propriu, „coborârea“ din cer a Fiului este interpretată în sens spiritual, ca act iconomic, de salvare a oamenilor și de redare a libertății lor în duh, prin eliberea de rău, echivalentă cu „bunăvoința lui Dumnezeu“ [Ps 17, 9]<sup>171</sup>. Catabaza Fiului n-a însemnat separarea Lui de Tatăl, ci înfăptuirea de către El, sub asistența Tatălui și a Duhului Sfânt, a restaurării lumii<sup>172</sup>. Scopul întrupării Domnului este eliminarea păcatului

169. *Ibidem*, 4, p. 23; 6., p. 24.

170. *Omilia a V-a*, 1, p. 39; 8, p. 43; Teodor precizează că explicația articolelor anterioare a avut rolul de a curăți conștiința de opiniile eretice vehiculate la acea dată despre Dumnezeu Tatăl și Fiul. Întruparea deplină a Domnului, care reprezintă alt punct contestat de erezii ca arianismul, apolinarismul și maniheismul, necesitând o hermeneutică specială, este explicată pornind de la concluziile comentariilor anterioare, conform cărora Hristos este Fiul lui Dumnezeu, existent din veci împreună cu Tatăl și de o ființă cu El. Întruparea este acceptarea Fiului lui Dumnezeu de a deveni om, pentru mântuirea lumii.

171. *Ibidem*, 6, p. 41; 19, p. 49.

172. *Ibidem*, 6: „El nu S-a despărțit de firea omenească nici în timpul răstignirii Sale și nici în moarte nu S-a îndepărtat de ea. Ci a rămas în ea până ce, prin puterea Sa, a rupt

și a morții din firea umană căzută și infuzarea harului dumnezeiesc în ea, lucru posibil numai prin unirea deplină în Persoana Fiului lui Dumnezeu a firilor divină și umană. Datorită „forme” smerite, chenoțice, de om, în care S-a înfățișat lumii, Domnul Hristos nu trebuie considerat nici simplu om, nici om aparent, ci Dumnezeu întrupat înomenit.

Tema hristologică antiohiană, predilectă, dezvoltată pornind de la exegeza versetelor *Fil* 2, 6-8; *Rom* 8, 3 și *1 Tim* 3, 16, despre cele două „forme” ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, „forma lui Dumnezeu” [μορφηῶ| Θεουῶ] și „forma de rob” [μορφη.ν δου,λου], l-a ajutat pe Teodor să explice întruparea prin termenii „asumare” și „îmbrăcare” de către Dumnezeu a firii umane, din dorința de a accentua diferența dintre cele două firi în Hristos, precum și unicitatea subiectului lor<sup>173</sup>. Expresia „S-a întrupat” semnifică faptul că Iisus Hristos a devenit om desăvârșit, iar „S-a făcut om” arată împlinirea economiei în scop mântuitor, respectând legile firii umane, împroriate, prin care a lucrat dumnezeiește<sup>174</sup>, cum va spune mai târziu și Maxim Mărturisitorul.

Teodor respinge ideea apolinaristă de asumare nedeplină a firii umane de către Hristos, iar raționamentul prin care răstoarnă acea idee este de ordin soteriologic, așa cum l-a gândit și Sfântul Grigorie Teologul<sup>175</sup>. Era vital ca sufletul să fie complet, pentru că greșeala care a dus la moarte s-a produs mai întâi în suflet, iar acesta, ca sediu al capacității de înțelegere și ascultare, trebuia mai întâi vindecat de tendințele spre necunoaștere și neascultare a Creatorului, acumulate din cauza păcatelor<sup>176</sup>. Numai prin

---

legăturile morții și a eliberat sufletul Său din legăturile de nedeșlegat; și a înviat din morți și a trecut într-o viață care nu mai moare; a făcut-o nemuritoare, nestricăcioasă și neschimbătoare și a urcat-o la cer (...)”, p. 42.

173. *Ibidem*, 4, p. 41. Din punct de vedere terminologic, Teodor are și formulări ambigue, care ar favoriza interpretări hristologice de tip dioprosopist. Înțelese din perspectiva dorinței lui de a evidenția doar cele două naturi ale lui Iisus Hristos, pasajele echivoce pot fi ușor salvate de suspiciunile de erezie.

174. *Ibidem*, 7, p. 42-43.

175. Sfântul Grigorie Teologul, *Scrisoarea către Cledoniu*, 101 [PG 37, 175-194] și 102 [PG 37, 194-202], [Împotriva rătăcirii hristologice apolinariste]: „Căci ceea ce nu s-a primit, este nevindecat; iar ceea ce s-a unit cu Dumnezeu, aceea se mântuiește” [Ep. 101], trad. rom. prof. dr. Nicolae Cotos, în rev. „Mitropolia Ardealului”, an. II (1957), nr., 3-4, p. 245.

176. Teodor al Mopsuestiei, *Omilia a V-a*, 10: „Așadar, Fiul nu trebuia să-și însușească numai un trup, ci și un suflet nemuritor și rațional. Și nu moartea trupului era cea pe care trebuia s-o desființeze El, ci mai degrabă moartea sufletului, care este păcatul”, p. 44.

unirea celor două firi în Hristos, divină și umană, a putut fi vindecată natura omenească de cuplul *păcat-moarte* și tot datorită aceleiași uniri, trupul mort al Domnului a fost străbătut de harul divin, prin care a și înviat, această interpretare amintind de o explicație similară a Sfântului Chiril al Ierusalimului<sup>177</sup>. Actele iconomice ale Fiului lui Dumnezeu întrupat sunt forme dumnezeiești de eliberare a lumii din subordonarea față de păcat și expresii ale promisiunii Lui că dacă-L va urma omul va cunoaște, nemurirea și incoruptibilitatea veșnică<sup>178</sup>.

**4. Care S-a născut din Fecioara Maria și a fost răstignit în vremea lui Ponțiu Pilat** / γεννηθε,ντα ενκ Μαρ,ιας τηδς παρθε,νου, και. σταυρωθε,ντα ενπι. Ποντι,ου Πιλα,του; [Omiliile VI-VII].

Acest articol hristologic comprimă viața pământească a Fiului lui Dumnezeu întrupat între două repere fundamentale: nașterea și moartea ca om, subliniindu-se realitatea firii umane asumate și existența Sa concretă, în istorie. Referitor la nașterea din Fecioara Maria, Teodor contracarează anticipat viitoarele critici nestoriene, care vedeau în Theotokos o expresie a nașterii de către ea a „firii dumnezeiești a Fiului”<sup>179</sup>. Cele două nașteri ale Fiului, din Tatăl, după dumnezeire, și din Fecioara Maria, temporală, după omenitate, sunt în conformitate cu cele două firi și cu statutul Persoanei Lui divine. Respectând legile vieții omenești și venind în lume prin nașterea din Fecioara Maria, zămisirea și nașterea Fiului lui Dumnezeu sunt unice și înnoitoare, pentru că s-au petrecut prin lucrarea Duhului Sfânt.

Întruparea ca expresie a chenozei este prezentată conform gândirii antiohiene axate pe paralelismul „chipul lui Dumnezeu” – „chipul robului”, integrat în concepția hristologică a *îmbrăcării și asumării*, de către Fiul lui Dumnezeu, a „omului” în maniera unui „templu”, pentru a evidenția cele două firi în Hristos, în legătură cu care este amintită „comunicarea însușirilor” lor<sup>180</sup>. Ca Dumnezeu, Iisus Hristos a putut fi mai greu cunoscut de

177. *Ibidem*, 5-6, p. 41-42.

178. *Ibidem*, 17-21, p. 48-50.

179. *Omilia a VI-a*, 3., p. 52.

180. *Ibidem*, 3, p. 53; 4, p. 54; 6, p. 55. Tehnic vorbind, din exegeza lui Teodor nu lipsesc impreciziile terminologice. Deși înțelege bine dualitatea firilor – divină și umană – în Hristos, precum și comunicarea însușirilor lor, nu același lucru se poate spune despre modul cum exprimă noțiunea de persoană și unirea ipostatică. În context, însă, explicațiile lui controversate pot fi înțelese ortodox. Textul de unde decurge că Teodor nu înțelegea sufi-



Acest articol hristologic este o completare a celui precedent, punctând cele mai importante momente ale iconomiei mântuirii: Patimile, moartea, Învierea, Înălțarea, șederea lângă Tatăl, în cer, și cea de-a doua Sa venire. Toate actele iconomice ale Mântuitorului Iisus Hristos sunt explicate în sensul dovedirii că Și-a asumat real firea umană, prin care le-a trăit, pentru a-i determina pe oameni să perceapă sensul spiritual al lumii și să-i vindece, prin eliminarea din fire, a păcatului și morții. Învierea, cel mai sublim act săvârșit de Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea lumii, este „desăvârșirea întregii iconomii”<sup>185</sup> sau „bunul cel mai mare din întreaga iconomie a lui Hristos în trup”<sup>186</sup>, pentru că înseamnă restaurarea firii umane, conform intenției divine originare despre sensul existenței umane. Hristos „S-a îmbrăcat” cu umanitatea, pentru ca omul, prin El, să se „dezbrace” de mortalitatea pătrunsă în ea. Învierea Domnului, înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui sunt acte de redare, din partea lui Dumnezeu, a demnității firii umane și promisiuni în același timp, adresate tuturor celor ce doresc nemurirea în sfințenie, că vor urma același traseu al învierii și înveșnicirii prin Hristos. Credința în înviere și în cea de-a doua venire în slavă a Domnului deschide perspectiva unirii eshatologice, de după Judecata universală, a fapturilor finite cu Creatorul infinit, fiind cea mai desăvârșită unire sau mistica absolută, de care veșnic se vor bucura cei ce vor fi trăit în sfințenie.

*Omilia a VIII-a* este un rezumat al tuturor articolelor hristologice ale Simbolului credinței, nota dominantă fiind dată insistența asupra asumării firii umane, în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. Scopul hristologiei asumării<sup>187</sup> este de a arăta distincția și unirea celor două firi, divină și umană, în ipostasul unic al lui Hristos<sup>188</sup>, conform cărora El poate fi numit Dumnezeu și Om, precum și de a reliefa consecințele „asocierii” oamenilor la Dumnezeu, datorită întrupării Fiului: revărsarea asupra oamenilor a harului sfințitor, schimbarea vieții creștinilor, în dimensiunea cosmosului

185. *Omilia a VII-a*, 4, p. 64.

186. *Ibidem*, 5, p. 65.

187. *Omilia a VIII-a*, 5, p. 74.

188. *Ibidem*, 13: „Desigur, deosebirea de firi nu desființează unirea deplină între firi și nici unirea deplină dintre firi nu desființează deosebirea de firi. Or, aceste firi deosebite sălășluiesc în «ousia» lor, iar unirea lor rămâne permanent necesară, pentru că cel ce a fost asumat este asociat cu Cel ce a asumat în cinste și în mărire, întrucât pentru aceasta Dumnezeu a voit să-l asume”, p. 79.

creat prin împărtășirea euharistică<sup>189</sup>, iar în cea eshatologică, prin primirea nemuririi. Vorbind unor catehumeni despre Taina Sfintei Euharistii, Teodor, care a și explicat-o detaliat în Omiliile XV-VI, pare să fi ignorat deliberat avertismentele disciplinei arcașe din dorința de a transmite și începătorilor, anticipat, o rază din măreția iubirii lui Dumnezeu pentru umanitate, trezindu-le astfel gustul pentru viețuirea creștină înaltă.

Reprezentative pentru hristologia lui Teodor explicată în comentariul al Simbolul de credință sunt:

– schema *Logos – anthropos* [Logos-om] prevalează asupra gândirii de tip *logos – sarx* [Logos-trup]: „De fapt, Dumnezeu nu devine trup și nici nu este Dumnezeu din linia (seminției) lui David, ci omul care a fost asumat pentru noi este cel pe care Fericitul Pavel îl numește Fiu”<sup>190</sup>;

– nepătimirea dumnezeirii<sup>191</sup> în timpul suferințelor în trup ale Domnului, oficializată la Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol, din anul 553, în soluționarea căruia un rol important l-au avut și călugării sciți;

– precizarea că existența celor două firi în Hristos nu implică existența a două persoane este o exprimare corectă, antidioprosopistă. Textul revelator în acest caz este: „Dar, întrucât noi zicem «două firi», noi nu suntem obligați să zicem «doi Domni sau doi fii», ceea ce ar constitui o naivitate fără margini, căci pe toți cei ce sunt în ceva doi și în altceva unul, unirea dintre ei care-i face una nu desființează deosebirea de firi, nici deosebirea de firi nu se opune ca ei să fie una”<sup>192</sup>;

– în raportul dintre firea umană a lui Hristos și cea a oamenilor, firea Lui fără păcat, omenească, este considerată „cu mult mai presus de firea noastră“, datorită unirii ei cu firea dumnezeiască<sup>193</sup>.

189. *Ibidem*, 11: „Iar când spune despre trupul Său că acesta poate acorda viața cea nemuritoare celor ce îl vor mânca (lucru ce era de necrezut pentru cei ce-l auzeau), El a vrut să-i convingă că tot ceea ce atunci părea de necrezut, va fi mai târziu crezut întocmai“, p. 77.

190. *Ibidem*, 16, p. 80; Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, p. 412-413.

191. *Ibidem*, 9: „Și ca să ne indice că Dumnezeirea este deosebită de cel care suferea în încercarea morții – deoarece Dumnezeirea nu putea să guste încercarea morții – fără a se îndepărta de El prin providența Sa, ci fiind cu totul aproape de cel ce suferea, Dumnezeirea a lucrat ceea ce era necesar și ceea ce se cuvenea firii Celui pe care Îl asumase“, p. 76.

192. *Ibidem*, 14, p. 79.

193. *Ibidem*, 12, p. 78.

Pregătindu-ne pentru explicarea învățaturii despre Sfântul Duh, autorul sirian punctează bine ideea nedespărțirii celor trei Persoane dumnezeiești, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, afirmând cu claritate că fiecare trebuie numită Dumnezeu, întrucât sunt unite prin aceeași fire divină.

**6. Și întru unul Duhul Sfânt, Care de la Tatăl purcede, Duhul de viață făcător**/Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα Ἅγιον, τὸ ἐκ τοῦ Ὁ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, πνεῦμα ζωοποιόν; [Omiliile IX-X]

Explicarea articolului pnevmatologic este precedată de observația că Simbolul constantinopolitan a întregit prin comentariu învățătura despre Sfântul Duh, exprimată în Simbolul niceean<sup>194</sup>. Deși chiar formularea concentrată a părinților niceeni din articolul pnevmatologic al Simbolului de credință exprimă indirect dumnezeirea Sfântului Duh, s-a impus precizarea ei la al II-lea Sinod Ecumenic, din cauza ereziei pnevmatomahe. Teodor relaționează ambele Simboluri ecumenice, contextualizându-le, pentru a evidenția unicitatea credinței cuprinse și transmise de către ele<sup>195</sup>.

În viziunea lui Teodor, structura trinitară a Simbolurilor de credință ecumenice este identică cu cea a îndemnului Mântuitorului Iisus Hristos de a predica și Boteza lumea în numele Sfintei Treimi [Mt 28, 19-20]<sup>196</sup>. Dacă formula trinitară transmisă de Fiul lui Dumnezeu întrupat, coroborată cu alte texte dogmatice din cuvântările Lui, ar fi trebuit să-i convingă pe toți creștinii că cele trei Persoane invocate au aceeași fire dumnezeiască, pentru că transmit aceleași daruri spirituale și sfințenie transformatoare a firii umane, același efect ar fi trebuit să-l aibă și Simbolurile ecumenice, propovăduitoare ale învățaturii despre aceleași Persoane dumnezeiești. Hermeneuticile eretice de tip arian și pnevmatomah au determinat Biserica să recurgă la noi clarificări, concretizate prin reformularea triadologiei în Simbolurile de credință. Adjectivul „Sfânt“ a fost adăugat la „Duhul“, dar acest lucru s-a dovedit insuficient în viziunea pnevmatomahilor, pentru transmiterea – fără echivoc – a adevărului despre egalitatea ontologică a Duhului cu Tatăl și cu Fiul, precum și despre dumnezeirea acestei Persoane. Acest adevăr se subînțelege, dar, a fost necesar ca în Simbolul de credință să se introducă explicații suplimentare, preluate din Sfânta Scriptură, din

194. *Omilia a IX-a*, 1-3, p. 83-85.

195. *Ibidem*, 16, p. 91.

196. *Ibidem*, 3, p. 84-85.

care să reiasă realitatea punctelor contestate, prin punerea în lumină a rolului iconic, sfințitor și regenerator al Sfântului Duh, față de lumea chemată la mântuire<sup>197</sup>. Teodor avea convingerea că dacă Părinții primului Sinod Ecumenic ar fi intuit că vor exista suspiciuni legate de natura Duhului Sfânt, ar fi introdus în Simbolul de credință, la articolul pnevmatologic, vocabula incontestabilă „de o ființă / ο`μοου,σιον“, prin analogie cu precizarea hristologică despre Fiul *de o ființă* cu Tatăl.

Botezul pe care se pregăteau să-l primească catehumenii audienți este o Taină primită în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, Persoane dumnezeiești de aceeași fire necreată și desăvârșită în raport cu cea creată, pe care, prin transmiterea harului, o îmbunătățesc ontologic<sup>198</sup>. Cele trei persoane divine nu ar fi fost numite împreună dacă nu ar fi avut aceeași fire divină<sup>199</sup>. Argumentele revelate din Vechiul [Is 6, 3; Ps 110, 9] și Noul Testament [In 3, 14-17; 4, 14; 15, 26; 7, 38-39; Ro 1, 4; 8, 11; I Co 2, 11; 12, 4-6, 12-13; 15, 45; Ef 3, 21; 4, 3-6] sunt comentate pentru evidențierea atributelor și lucrărilor sfințitoare ale Duhului Sfânt, din care I se recunoaște dumnezeirea. Adaosurile dogmatice din Simbolul constantinopolitan: „care din Tatăl purcede“ [In 15, 26]<sup>200</sup> și „Duhul de viață făcător“<sup>201</sup>, precum și numirile Duhului Sfânt din Noul Testament, *Mângâietorul* [In 14, 16, 26; 15, 26; 16, 7] și *Duhul adevărului* [In 14, 17; 16, 13], semnifică firea Sa dumnezeiască, necreată și veșnică, comună Tatălui și Fiului<sup>202</sup>, adică deofințimea celor trei Persoane divine, în baza căreia Duhul Sfânt este Dumnezeu cu aceeași putere și lucrare sfințitoare, comune Tatălui și Fiului<sup>203</sup>.

197. *Ibidem*, 3, p. 85.

198. *Ibidem*, 4-5, p. 85-86.

199. *Ibidem*, 5: „Este de la sine înțeles că El nu ar fi numit pe Duhul Sfânt împreună cu Tatăl și cu Fiul, dacă Ei nu erau toți dintr-o singură fire, firea dumnezeiască ce există din toată veșnicia și este cauza a toate și singura căreia convine numele de Domn și Dumnezeu, și prin care, de asemenea, noi avem parte de bunuri viitoare“, p. 86; „Este, însă, evident că el nu ar fi numit «unică» credința, dacă nu era convins că firea acestor nume: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh este unică – ceea ce constituie obiectul catehezei noastre. Și el nici n-ar fi spus că unic este Botezul, adică el nu știa că acestor nume invocate la Botez le este unică puterea, voința și lucrarea prin care s-a desăvârșit harul celei de a doua nașteri“, 18, p. 93-94.

200. *Omilia a X-a*, 7, p. 98-99.

201. *Ibidem*, 11-12, p. 101-102.

202. *Ibidem*, 3-10, p. 96-100.

203. *Ibidem*, 8, p. 99; 11, p. 101; 12, p. 101-102.



**7. Mărturisesc un Botez, o sfântă Biserică universală, iertarea păcatelor, învierea trupului și viața veșnică** / ~Ομολογουόμεν ε[ν βαπτισμα, μι,αν ἀγι,αν ενκκλησι,αν καθολικη,ν, αφεσιν ἀμαρτιων, αναστασιν σαρκος, και. ζωη.ν αιων,νιον; [Omilia a X-a]

În comentariul lui Teodor, articolele baptismal, eclesiologic și eshatologice sunt prescurtate, fără a se schimba însă sensul credinței transmise.

**Botezul** este Taina prin care omul intră în Biserică [Ef 4, 4], săvârșită în și prin lucrarea sfințitoare a Bisericii. Botezul și Biserica transmit diferențiat, spre formare duhovnicească și înțelegere ortodoxă a credinței creștine, învățătura despre Sfânta Treime și pe purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de întreaga creație<sup>204</sup>.

**Biserica** este înțeleasă și definită în dubla ei funcționalitate, a vieții prezente și a celei viitoare. Biserica este „trupul lui Hristos“, constituit din cei botezați în dreapta credință, prin lucrarea Sfintei Treimi, care-i pregătește pe membrii ei pentru nemurirea eshatologică, unde vor gusta cea mai deplină comuniune cu Dumnezeu<sup>205</sup>. Iconomia Duhului Sfânt o continuă pe cea a Fiului, prin rolul de constituire și menținere la un loc a trupului viu al Bisericii, alcătuit din mărturisitorii aceleiași drepte-credințe, în orice timp și loc<sup>206</sup>. Biserica este definită în sens evanghelic, drept unitate a mărturisitorilor aceleiași drepte credințe în care Dumnezeu este predicat și slujit ortodox, în orice spațiu și timp îndreptat spre Parusie<sup>207</sup>. Biserica, înțeleasă în constituția ei hristologică și antropologică, este prezentată din perspectiva unei duble ipostaze: a funcționalității ei terestre, chenotice și a celei eshatologice, transitorice, în plinătatea slavei dumnezeiești. Dimensiunea eshatologică a eclesiologiei ne prezintă ideea unei realități așteptate, unde Biserica terestră va cunoaște, prin membrii ei transfigurați, propria transformare, devenind o adunare a drept-mărtitorilor creștini, nemuritori,

204. *Ibidem*, 14, p. 102-103.

205. *Ibidem*, 15, p. 103.

206. *Ibidem*, 15, p. 103; 16, 104; 19, p. 105.

207. *Ibidem*, 15: „(...) întreaga adunare a credincioșilor care slujesc pe Dumnezeu în chip ortodox, adică cei care după venirea lui Hristos au crezut în El în tot locul și vor crede în El până la sfârșitul lumii și până la venirea Domnului nostru pe Care noi Îl așteptăm din cer, întrucât Domnul nostru, după ce a zis, de asemenea, către fericiții Săi Apostoli: «Drept aceea, mergând și 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», a adăugat: «Și iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin» [Mt 28, 19-20]“, p. 103.

stabili în bine și preschimbați după asemănarea slavei Fiului înviat și înălțat la cer<sup>208</sup>. Biserica nu are o valabilitate limitată la condițiile lumii temporale, create, ci continuă să existe și în planul superior al veșniciei trinitare, după cea de-a doua venire a lui Hristos, împărtășindu-se din slava propriului Trup transfigurat.

Din cele patru adjective proprii Bisericii drept-măritoare, stabilite în Simbolul constantinopolitan, Teodor nu-l comentează pe cel ce-i exprimă apostolicitatea. „Unicitatea“ [μικρον] Bisericii este dată de totalitatea credincioșilor adunați în numele Sfintei Treimi, așteptând viața viitoare<sup>209</sup>. Acest atribut exprimă opinia patristică despre existența unei singure Biserici adevărate, posesoare a dreptei-credințe, a sfințeniei și a vocației ei universale și eshatologice. „Sfințenia“ [αγιον] este un atribut cu trimitere eshatologică, înțelegându-se prin el „sfințenia și nesticăciunea pe care ea o va primi de la Duhul Sfânt“<sup>210</sup>. Sfințenia Bisericii din viața pământească va crește în viața ce va veni, odată cu transfigurarea membrilor ei, prin slava Trupului lui Hristos. „Universalitatea“ [καθολικη] semnifică totalitatea celor ce au crezut în orice loc și timp<sup>211</sup>.

**Iertarea păcatelor** este „câștigul“ mărturisirii Simbolului de credință, obținut prin primirea Botezului, aceeași capacitate de a ierta păcatele având și Sfânta Taină a Euharistiei, din care se cuminecă cei botezați [Mt 26, 26, 28]<sup>212</sup>. În cele două Sfinte Taine Iisus Hristos este iertătorul păcatelor și, cu toate că iertarea dată este deplină, doar în viața veșnică se poate vorbi de o iertare absolută, pentru că numai atunci oamenii, aflați într-o nouă condiție nemuritoare și incoruptibilă, nu vor mai avea nevoie de repetarea pocăinței, urmată de reprimirea iertării<sup>213</sup>. Se observă în această explicație

208. *Ibidem*, 17: „Biserica aceasta o numește Apostolul «Trupul lui Hristos»: în lumea aceasta, prin a doua naștere a Botezului, ea dobândește comuniunea cu El în chip; însă în lumea viitoare, când «trupul nostru de umilire va fi preschimbat și va deveni după asemănarea trupului slavei Sale» (Filipeni 3, 21), această comuniune va fi adevărată. Pentru că așa cum în lumea aceasta noi suntem după asemănarea trupului lui Adam (având același trup ca el), tot așa noi purtăm numele «trupului lui Hristos, Domnul nostru», încât trebuie să primim mărirea asemănării Sale, când trupul nostru de umilire va fi preschimbat“, p. 104.

209. *Ibidem*, 18, p. 105; 19, p. 106.

210. *Ibidem*, 18-19, p. 105.

211. *Ibidem*.

212. *Ibidem*, 20-21, p. 106.

213. *Ibidem*.

că iertarea este privită, ca și Biserica, în funcție de cele două etape fundamentale, caracteristice lumii create: terestră – parțială, a repetabilității, și eshatologică – a deplinătății.

**Învierea universală și viața veșnică** sunt adevăruri de credință eshatologice promise de Domnul Iisus Hristos și bunuri veșnice aducătoare de bucurie fără sfârșit. Învierea și veșnicia sunt înțelese ca dimensiuni spirituale ale sfințeniei și nestrucăciunii absolute, dobândite prin dreapta credință în Sfânta Treime și prin trăirea în Biserica lui Hristos. Toate desăvârșirile lumii prezente sunt nedesăvârșite, comparativ cu viața veșnică. Iertarea păcatelor, împărtășirea cu Hristos și Sfânta Biserică sunt realități a căror supradesăvârșire aparține dimensiunii eshatologice<sup>214</sup>, care reprezintă restaurarea deplină a lumii, conform planului veșnic gândit de Dumnezeu la crearea ei.

Comentariul Simbolului niceo-constantinopolitan al lui Teodor al Mopsuestiei este unul analitic și complex, îmbinând reflecția teologică cu exegeza biblică, în scop catehetic. Temele hristologiei antiohiene sunt prezente și în această scriere, intenția autorului fiind de a respecta cât mai fidel teologia Bisericii, pentru a-și educa credincioșii în spiritul ei. Anumite exprimări ale lui Teodor sunt ambigue, putându-se preta și altor înțelesuri decât cele ortodoxe, dar dacă sunt analizate din perspectiva viziunii lui de ansamblu, se poate ușor depăși acest inconvenient. Terminologic, Teodor nu este foarte precis. Cuvântul *fire /natură* este înțeles și ca *ființă* și ca *persoană*, iar în Hristos, *persoana* apare ca un rezultat al fuziunii celor două firi ale Lui. Manneria în care înțelegea sensul cuvântului *fire*, ca realitate concretă, apropiată de înțelesul cuvântului *persoană*, precum și alte formule teologice sunt în măsură să genereze confuzie<sup>215</sup>. Remarcabilă este însă stăruința autorului în explicarea diofizitismului și a unirii celor două naturi în Hristos, precum și informația despre alcătuirea, la Sinodul al II-lea Ecumenic, a Simbolului niceo-constantinopolitan. Comentariul lui Teodor continuă tradiția exegetică a Bisericii, transmisă prin cuvintele Simbolului constantinopolitan, care în viziunea sa sunt „o explicare și o interpretare a cuvintelor tradiției, căreia i-a pus început Domnul nostru”<sup>216</sup>.

214. *Ibidem*, 21., p. 106.

215. John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 12-13.

216. Teodor al Mopsuestiei, *Omilia a X-a*, 13, p. 102.

*b) Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1429), Bizanț*

Sfântul Simeon al Tesalonicului este un important reprezentant al sin-tezei liturgice bizantine din veacul al XV-lea, despre viața căruia nu s-au păstrat prea multe date. Se știe că a fost un călugăr dedicat, succesorul mitropolitului Gabriel pe tronul ierarhic al Tesalonicului, începând cu anul 1410, după alți istorici, din 1418. A scris opere teologice cu conținut dog-matico-liturgic datorită cărora a fost considerat „doctor prin excelență al simbolismului liturgic”<sup>217</sup>, lăsând și lucrări apologetice și poetice.

Sfântul Simeon a scris într-un context istoric și teologic marcat de schisma dintre Apus și Răsărit. El reia argumentele patristice despre funda-mentele credinței creștine, le regândește și le aplică în opera sa ca formă de fidelitate față de tradiția teologică răsăriteană. Este rezervat față de teologia occidentală, atacând cu fermitate teze teologice declarate erori doctrinare, precum primatul papal, Filioque [purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul] și alte elemente și acte liturgice nespecifice tradiției răsăritene, dar cu relevanță dogmatică, susceptibile de neînțelegerea corectă a Revelației dumnezeiești. Ca teolog, Sfântul Simeon al Tesalonicului valorifică tradiția dogmatică și liturgică patristică, așa cum se regăsește ea în operele Sfinților Părinți capadocieni, a Sfântului Dionisie Areopagitul [sec. V] și a Sfântului Maxim Mărturisitorul [† 662], iar ca polemist reia argumentele patriarhului Fotie al Constantinopolului [820-897/8] și ale Sfântului Grigorie Palama [1296- 1359], împotriva conceptului de primat papal, a lui Filioque și a punctelor liturgice cu implicații doctrinare.

Despre Simbolul niceo-constantinopolitan, Sfântul Simeon a scris trei lucrări complementare: „Scurtă explicare a dumnezeiescului și sfințitului Simbol al credinței noastre dreptslăvitoare” [PG 155, col. 751-802], „De unde s-au adunat și împotriva cui sunt puse cuvintele din Sfântul Simbol [PG 155, col. 803-818]” și „12 capete ce cuprind legea noastră creștinească, pe care le-au numit unii începuturile credinței. [...] Ele cuprind dumnezeies-

---

217. Opera teologică a Sfântului Simeon al Tesalonicului a fost editată de abatele francez J.P. Migne, în PG 155, după ediția îngrijită la Iași de către Patriarhul Ierusalimului Dositei, în anul 1683. A scris multe lucrări de liturgică și istoria dogmelor, cu accente pole-mice, îndreptate mai ales împotriva concepțiilor catilice legate de purcederea Duhului Sfânt și primatul papal. cf. M. Jugie, *Syméon de Thessalonique*, în DTC, t. 14, p. a II-a, Paris -VI, 1941, col. 2979.

cul Simbol și alte bunătați“ [PG 155, 820-829]<sup>218</sup>. În primul tratat exegetic despre Simbolul niceo-constantinopolitan<sup>219</sup>, Sfântul Simeon comentează detaliat fiecare articol și fiecare expresie teologică a Simbolului, pentru a fi cât mai explicit și a răspunde pe această cale noilor provocări ale veacului lui. Sunt vizați atei, oamenii cu mentalitate idolatră și latinii, în special în privința pnevmatologiei.

Asemenea comentatorilor anteriori ai Simbolurilor de credință, Sfântul Simeon explică sensul și importanța Crezului, pentru a-i pune în valoare bogatul conținut teologic. Simbolul credinței niceo-constantinopolitane este „semnul credinței“ [σημειῶν τῆς πίστεως] alcătuit de Sfinții Părinți<sup>220</sup> adunați la cele două Sinoade ecumenice. Definiția dată Simbolului de credință de către arhiepiscopul Tesalonicului, vizează calitatea credinței transmise, aceasta putând fi considerată una apologetică, de afirmare a identității creștine, apostolice, prin glasul Sfintei Tradiții a Bisericii: „Acest Simbol este temelia Bisericii și mărturisirea dreptslăvitorilor creștini, semnul adevăratei și dreptslăvitoare credințe, stâlp și hotărâre întărită și neclintită“<sup>221</sup>. Definiția dată Simbolului de credință este de ordin apologetic și de afirmare a identității creștine, vizând preponderent calitatea credinței transmise.

Sfântul Simeon explică cu minuțiozitate Simbolul credinței, dezvoltându-i teologia prin profunde exegeze biblice și prelucrări ale gândirii patristice din primul mileniu creștin.

**1. Cred în unul Dumnezeu, Tatăl Atotțitorul / Πιστεῖν εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα;** [PG 155, 753C-757A].

Pentru Sfântul Simeon al Tesalonicului, primul articol al Crezului susține, împotriva necreștinilor, monoteismul tripersonal, discret prezentat în Vechiul Testament, dar desăvârșit în Noul Testament. Cuvântul de început al Simbolului credinței [*cred*] exprimă adeziunea la adevărurile supranaționale

218. Cele trei scrieri exegetice despre *Simbolul credinței* au fost traduse în limba română în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, în 1765, retipărit în 1865 de Toma Teodorescu, republicat și foarte puțin diortosit în anul 2003 de protos. Grichentie Natu.

219. Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Scurtă explicare a dumnezeiescului și sfințitului Simbol al credinței noastre dreptslăvitoare*, în PG 155, 751-802; trad. rom. în *Tratat ...*, p. 155-182.

220. *Ibidem*, PG 155, 752B; trad. rom., p. 155.

221. *Ibidem*, PG 155, 753A; trad. rom., p. 156.

ce urmează a fi mărturisite, fiind un răspuns din partea omului la revelația transmisă de către Dumnezeu cu privire la sensul existenței lui și al lumii în care trăiește [cf. *Rom* 10, 10]<sup>222</sup>.

„Unicitatea“ lui Dumnezeu este un atribut ce exprimă atotexistența Lui treimică, fiind îndreptat, atunci când Crezul a fost formulat, împotriva politeiștilor. Însușirea Tatălui de „Atotfiitor“ exprimă înțelegerea Lui monarhică, intratrinitară, ca „izvor al celor dintr-Însul, al Fiului și al Duhului [πηγη. τῶν ἐνεξουτου, Υἱου, οὐ τε καὶ. Πνευματος]“<sup>223</sup>, adică împreună-existență veșnică a celor trei Persoane dumnezeiești, și pe cea iconomică, referitoare la creația din afara Lui, din neființă [ἐξ οὐκ ο[υ]], susținută prin Pronia Lui atotcuprinzătoare<sup>224</sup>. Vorbind despre Providența dumnezeiască, Sfântul Simeon respinge opiniile despre destin și întâmplare [hazard], susținute de astrologie, dorind să-și orienteze cititorii către Părintele ceresc care, în calitate de Creator, nu este indiferent față de propria creație, ci îi poartă de grijă cu iubire.

La Sfântul Simeon se observă că numele de „Tată“ nu implică doar existența Fiului, ci și a Sfântului Duh, înțelegând primul articol de credință în mod trinitar conform principiului: „Dacă ar fi Dumnezeu fără Cuvânt și fără Duh, n-ar fi desăvârșit, și dacă n-ar fi desăvârșit, n-ar fi adevărat“<sup>225</sup>. Tatăl se raportează ca Părinte în mod diferit la Fiul lui veșnic, născut atemporal, și la oameni, generați în timp. Față de Fiul Lui de aceeași ființă divină, necreată, Tatăl este în mod propriu numit, adică „după fire“ [κατα. φύσιν], în timp ce de oameni este numit astfel „după har“ [κατα. χάριν]<sup>226</sup>. Chiar și atunci când dorește să evidențieze relația veșnică dintre Tatăl și Fiul, Sfântul Simeon se exprimă trinitar: „Drept aceea, de vreme ce Dumnezeu este cu totul desăvârșit, este pururea Părintele Celui de o ființă cu Dânsul, viu și împreună fără început Cuvântului și de viață făcătorului Duh“<sup>227</sup>. Fiind

222. *PG* 155, 753C; trad. rom., p. 156.

223. *PG* 155, 753C; trad. rom., p. 156.

224. *PG* 155, 757A: Πα,ντα ου-ν διακρατειῶ, και. καλωδς διακυβερνωδν, συνε,χει ω`ς βου,λεται; trad. rom. p. 158.

225. *PG* 155, 756B: Εἰν γα.ρ δι,χα λο,γου και. Πνευματος ο` Θεο.ς, αντελη.ς α[ρα και. ει` αντελη.ς, ουκ ανληθη.ς; trad. rom., p. 157.

226. *PG* 155, 756D; trad. rom., p. 158.

227. *PG* 155, 756D-757A: {Οθεν ενπειδη. παντε,λειος ο` Θεο.ς Πατη,ρα ει. τουδ συμφουοδς αυνωδ} και. ζωδντος συνανα,ρχοθ Λο,γου και. τουδ ζωοποιουδ Πνευματος; trad. rom., p. 158.

destul de dificil ca prin cuvântul „Atotțiitor“ să explice comuniunea sau interacțiunea veșnică a Persoanelor Sfintei Treimi, Sfântul Simeon intervine cu argumentul psihologic al existenței în ființele raționale [λογικοις], îngeri și oameni, a trei elemente ce reflectă structura Sfintei Treimi: minte, cuvânt [λογος] și duh [πνευσμα] cu deosebirea că, dacă în ființele raționale create, cuvântul și duhul sunt neipostatice, în Dumnezeu Tatăl, Logosul și Sfântul Duh sunt ipostatice, adică existențe personale, deofință<sup>228</sup>. Dimensiunea trinitară a antropologiei creștine a fost dezvoltată în perioada bizantină de Sfântul Simeon Noul Teolog (†1022) și Sfântul Grigorie Palama, arhiepiscopul Tesalonicului (1296-1359), avându-și temeiul în gândirea patristică a primului mileniu creștin.

În sinteza dogmatică a Sfântului Simeon se simte și ecoul iconologiei patristice, atunci când omul este numit „icoana cea zidită“ [ἡ δημιουργηθειῶσα εἰκὼν.v] a Sfintei Treimi, mărturisind „chipul său cel dintâi [το πρωτοτυπον], adică pe Dumnezeu și Făcătorul“<sup>229</sup>. Sfântul Simeon reafirmă cu argumente biblice și din Tradiția patristică, răsăriteană, veșnicia existenței Persoanelor Sfintei Treimi de aceeași ființă dumnezeiască, față de temporalitatea și caracterul trecător al ființelor create, diferite ontologic de Cel ce le-a creat.

**2. Făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor**/ποιητη,βουβρανουδ και.γηδς ο`ρατωδν τε πα,ντων και.ανορα,των; [PG 155, 758-760]

Articolul cosmologic al Crezului redă concepția biblică, creaționistă, despre lumea văzută și nevăzută, fiind o îmbinare a două texte din Vechiul [Fac 1, 1] și Noul Testament [Col 1, 16] care exprimă aceeași idee, împotriva susținătorilor veșniciei materiei, ai însuflețirii astrelor și ai îndumnezeirii naturii<sup>230</sup>. Prin explicațiile date, Sfântul Simeon dorește să convingă că unicul Creator al cosmosului sensibil și inteligibil este Dumnezeu treimic, desăvârșit și desăvârșitor. Pentru a fi cât mai explicit în privința diferenței dintre Creator și făpturi, Sfântul Simeon nu vorbește doar de nedesăvârșirea celor văzute, față de Dumnezeu, ci și de nedesăvârșirea celor nevăzute față de El, cu referire specială la îngeri, care, deși își primesc lumina și slava de la Dumnezeu, totuși niciodată nu-și vor primi desăvârșirea, pentru că

228. PG 155, 756BC; trad. rom., p. 157.

229. PG 155, 756C; trad. rom., p. 157.

230. PG 155, 760AB; trad. rom., p. 158.

Cel ce le-o dă nu poate fi circumscris<sup>231</sup>, epectaza fiind proprie nu doar omului, ci și îngerilor. Inspirat din opera Sfântului Dionisie Areopagitul, arhiepiscopul Tesalonicului dezvoltă dimensiunea angelologică implicită a Simbolului de credință.

Capitolul cosmologic se încheie cu reafirmarea lumii ca operă a Sfintei Treimi și cu enumerarea atributelor lui Dumnezeu Tatăl pentru a reda cât mai pregnant contrastul dintre firea Sa necreată și veșnică și cea a făpturilor. Dumnezeu Tatăl, „Făcătorul“ [ποιητη.ν] lumii și Părintele Cuvântului viu [του. Πατε,ρα τουδ ζωδντος Λο,γου] este nenăscut [αγγε,ννητον], necauzat [ανναι,τιον], fără început [προα,ναρχον], fără sfârșit [ατελευ,τητον], pre-aveșnic [το.ν αινω,νιον], a toate cauzator [πανται,τιον], pururea fiitor [απει.ο;ντα], singur prin fire Bun [το.ν φυ,σει μο,νον ανγαθο.ν]<sup>232</sup>. Tatăl L-a născut pe Fiul mai înainte de veci, nematerial și nepătimitor [ανπαθωδς], fiind „de o ființă, de o fire“ [το.ν συμφυηδ και. ο'μοου,σιον] cu El. Amintind că Fiul și Duhul Sfânt sunt copărtașii Tatălui la creație, Sfântul Simeon încheie explicațiile despre geneza lumii în lumina Sfintei Treimi, începutul și sfârșitul celor ce sunt.

**3. Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul născut** / Και. εις ε[να Κυ,ριον Ιησουδν Χριστο.ν το.ν Υι' ο.ν τουδ Θεουδ το.ν μονογενηδ; [PG 155, 760A-761AB]

Primul articol hristologic al Crezului își are fundamentarea biblică în *I Co* 8, 6: „Totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El“<sup>233</sup>. Pornind de la această precizare, Sfântul Simeon explică numirile Fiului lui Dumnezeu, din care ni se descoperă în dualitatea firilor Lui, ca Dumnezeu și om.

231. PG 155, 757D; trad. rom., p. 158-159.

232. Am putea vedea prin afirmația că Dumnezeu este „singurul prin fire Bun“ o corecție din perspectivă creștină a ideii de Bine analizată de Platon în scrierile lui. Prin definiția dată, Sfântul Simeon se aseamănă cu scolasticii care-L considerau pe Dumnezeu „summum bonum“ [supremul bine].

233. Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Scurtă explicare a dumnezeiescului și sfințitului Simbol* (...), în PG 155, 760A; trad. rom., p. 159. Versetul biblic, paulin, *I Co* 8, 6, este adus ca mărturie scripturistică de Sfântul Simeon al Tesalonicului și în a doua scriere exegetică despre Simbolul credinței, *De unde s-au adunat și împotriva cui sunt puse cuvintele din Sfântul Simbol*, în PG 155, 805BC; trad. rom., p. 184.



„Unul Domn“, „Fiul lui Dumnezeu“ și „Unul născut“ semnifică unicitatea Fiului în raport cu Tatăl, după firea divină, în timp ce „Iisus Hristos“ este un nume iconomic, primit de Fiul la întrupare<sup>234</sup>. Alăturarea acestor nume indică aceeași Persoană dumnezeiască, care prin întrupare a devenit om. Pentru evidențierea celor două firi în Hristos, împotriva concepțiilor greșite avansate de politeiști, iudei și arieni, Sfântul Simeon accentuează fie relația Lui ființială cu Tatăl și Duhul Sfânt [firea divină], abordând hristologia din perspectivă trinitară, fie realitatea întrupării din Sfânta Fecioară Maria [firea umană]. Pe lângă argumentele biblice în favoarea acestor explicații, Sfântul Simeon aduce și două mărturii patristice din Sfinții Chiril al Alexandriei († 444) și Dionisie Areopagitul (sec. V), aprofundând astfel hristologia și triadologia patristică.

**4. Cela ce din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii** [το.ν ενκ τουō Πατρο.ς γεννηθε,ντα προ. πα,ντων τουōν αιων,ων]; [PG 155, 761C]

Sfântul Simeon respinge teza ariană despre crearea Fiului în timp, afirmând că nașterea Lui din Tatăl este dumnezeiască, nepătimitoare [μη. κατα. πα,θος] și atemporală. Fiul născut din Dumnezeu Tatăl este și El Dumnezeu, supraveșnicia coexistenței și conlocuirii lor neadmițând absența Fiului și apariția Lui într-un anumit „moment“, noțiune de altfel specifică lumii create. Precizarea că nașterea dumnezeiască este „mai înainte de toți vecii“ are ca scop detașarea totală a înțeleșului nașterii Fiului din Tatăl de orice conotații pământești, pornind de la exprimarea însăși, „mai înainte“, semnificând supraveșnicia divină, transcendentă „veacului“ creat<sup>235</sup>.

**5. Lumină din Lumină [Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut]**; [φωδς ενκ φωτο,ς, Θεο.ν ανληθινο.ν ενκ Θεουō ανληθινουō, γεννηθε,ντα ουν ποιηθε,ντα]; [PG 155, 761D]

Expresia „Lumină din Lumină“, analogă cu exprimarea neotestamentară „strălucirea slavei“ [ανπαυ,γασμα τηōς δο,ξης, *Evr* 1, 3]“, semnifică nașterea atemporală și ființială, „fără despărțire și fără patimă“ [ανχωρι,στως και. ανπαθωōς] a Fiului din Dumnezeu Tatăl, fiind un răspuns împotriva înțelegerilor ariene și necreștine<sup>236</sup>. Aceeași idee este accentuată și în următoarele

234. PG 155, 761A; trad. rom., p. 160.

235. PG 155, 761C; trad. rom., p. 161.

236. PG 155, 761D; trad. rom., p. 161.

două exprimări: „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat“ și „născut, nu făcut“, aceasta din urmă fiind concluzia articolului ce marchează diferența ontologică dintre Fiul, „născut“ [γενε,νηται] din Tatăl și de o ființă cu El [αυτη,ουσι,αν, PG 155, 761D; συμφοη,ς, PG 155, 764A; ο`μοου,σιον, PG 155, 764B], și creaturile „făcute“ [ποιητη,ς] din nimic. Spunând că Fiul are aceeași ființă, slavă, putere, voință și lucrare cu Tatăl, autorul a arătat că cele două Persoane sunt egale ontologic, Fiul existând dintotdeauna în Tatăl.

**6. Cel de o ființă cu Tatăl** [ο`μοου,σιον τω|ō Πατρι,]; [PG 155, 764B]

Deoființimea Fiului cu Tatăl e demonstrată prin argumentul Sfântului Atanasie cel Mare († 373), conform căruia nașterea e un act de transmitere a aceiași firi, de la născător la născut. Tatăl, născându-L atemporal pe Fiul, acesta e din aceeași ființă cu a Lui și, prin urmare, e Dumnezeu ca și El<sup>237</sup>. După felul cum a înțeles termenul „de o ființă“ [ο`μοου,σιον], ca un „unic grai“ ce distruge toată păgânătatea și hula ariană<sup>238</sup>, Sfântul Simeon i-a receptat în duh patristic valoarea teologică, prin care s-a clarificat definitiv raportul ontologic, dumnezeiesc, dintre Tatăl și Fiul<sup>239</sup>.

**7. Prin Care toate s-au făcut** / διV ου- τα. πα,ντα ενγε,νετο; [PG 155, 764CD]

Era necesar ca înaintea explicării iconomiei mântuirii, Fiul să fie prezentat în relația Lui ființială cu Tatăl [deoființimea] și în calitate de împreună-creator cu Tatăl, al lumii, punându-I-Se în lumină plinătatea dumnezeirii, pentru a nu fi disprețuit pentru întruparea Sa și înțeles ca făptură<sup>240</sup>.

**8. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire a coborât dinceruri** / το.ν διV η` μαōς του.ζαννθρω,πους και. δια. τη.νη` μετε,ρανσωτηρι,αν κατελθο,ντα ενκ τωōν ουνρανωōν; [PG 155, 765-768]

În spiritul Sfântului Grigorie Teologul, nașterea temporală a Domnului este văzută ca o „taină minunată“ [μυστη,ριον θαυμαστο.ν], datorită unici-

237. PG 155, 763B; trad. rom., p. 161.

238. PG 155, 764A; trad. rom., p. 161.

239. Din punct de vedere terminologic, în explicația acestui articol hristologic, termenii: „ο` ποστα,σεως η` ουσι,ας“ [substantia aut essentia, PG 155, 736B] sunt sinonimi, amintind mai mult de terminologia anterioară Sinodului din anul 362 din Alexandria, perioadă când nu erau bine precizați.

240. PG 155, 764C; trad. rom., p. 162.

tății și nerepetabilității ei, fiind lucrarea atotputerniciei divine și a sfatului veșnic, trinitar<sup>241</sup>. Pentru Dumnezeu, întruparea, având un scop înalt, soteriologic, n-a fost o înjosire, ci modalitatea cea mai directă de ridicare și înnoire spirituală a firii umane căzute. Firea umană fără păcat, asumată de Mântuitorul Iisus Hristos, a devenit „Biserica“ și sălașul lui<sup>242</sup>, întruparea Creatorului fiind vitală pentru recuperarea făpturii<sup>243</sup>.

Unirea firii divine cu cea umană în Hristos a contribuit la sfințirea și îndumnezeirea Trupului Domnului, devenit sursă de sfințire și îndumnezeire pentru toți oamenii deschiși lui Dumnezeu: „Prin Sfântul Său Trup pe care l-a luat, ca dintr-un izvor, cu darurile și cu lucrurile dumnezeirii Sale, sfințește toate“<sup>244</sup>. Numai în Hristos, ca urmare a întrupării, firile dumnezeiască și umană s-au unit nedespărțit [αὐδιαίρετον], Dumnezeu putând fi cunoscut de întreaga creație inteligibilă. De lucrarea soteriologică a lui Iisus Hristos au beneficiat nu doar oamenii, ci într-o oarecare proporție și îngerii care, datorită întrupării, L-au putut vedea pe Cel nevăzut<sup>245</sup>.

Catabaza Fiului lui Dumnezeu nu are conotații spațiale, ci spirituale, ea fiind o coborâre voluntară, chenotică<sup>246</sup>. El a coborât „nu dintr-un loc, ci din plecarea voii“ [οὐν το,πω]; το. βουληθηθῶναι οὐ-ν και. θεληθῶσαι λε,γει κατα,βασιν]<sup>247</sup>, întruparea fiind un act voluntar, asumat din iubire de Fiul lui Dumnezeu. Hristos S-a dezvoltat în întrupare, ca Dumnezeu și om, prin lucrările specifice naturilor divine și umane diferite ontologic și unite în persoana Sa. Firea Sa umană a putut fi îndumnezeită pentru că, fiind fără păcat, s-a supus întru totul celei divine, Hristos dându-ne astfel din Sine un permanent exemplu de ascultare față de Dumnezeu, pentru a ne curăți și sfinți personal în relație cu El.

### 9. Și S-a întrupat / και. σαρκωθε,ντα; [PG 155, 768D]

Hristologia Sfântului Simeon este dezvoltată, la aceasta contribuind în bună măsură și perioada în care a scris. Teologia capadociană, calcedoniană și cea a Sinodului al VI-lea Ecumenic (Constantinopol, 681) se regăsesc

241. PG 155, 765A; trad. rom., p. 162.

242. PG 155, 765B; trad. rom., p. 162.

243. PG 15, 768C; trad. rom., p. 164.

244. PG 155, 765CD; trad. rom., p. 163.

245. *Ibidem*.

246. PG 155, 768CD; trad. rom., p. 164.

247. *Ibidem*.

sintetizate în comentariul arhiepiscopului Tesalonicului<sup>248</sup>. Întruparea, petrecută real, este un act analogic creării primilor oameni, pentru a se pune în lumină relația dintre vechiul și noul Adam<sup>249</sup>. Dintre consecințele zămislirii dumnezeiești a trupului lui Hristos sunt amintite îndumnezeirea firii umane asumate și pururea fecioria Maicii Domnului<sup>250</sup>. Precizarea că toate faptele Domnului Hristos au un sens soteriologic, iubirea și smerenia fiind stările care au determinat începutul și desfășurarea iconomiei Lui, amintesc de Sfântul Chiril al Ierusalimului. Întruparea Domnului nu se explică doar prin *asumarea* de către El a firii umane complete, fără păcat, ci și prin *dăruire*, ceea ce Și-a împroriat, dăruind îmbunătățit, datorită dumnezeirii Lui, oamenilor chemați la mântuire, rămânând în același timp Dumnezeu și om adevărat<sup>251</sup>.

**10. De la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om / ενκ Πνευματος ~ Αγιου και. Μαρίας τηδς παρθενου και. εννανθρωπησαντα; [PG 155, 769C-772A]**

Prezența Duhului Sfânt în acest articol hristologic contribuie la înțelegerea întrupării Domnului ca un act trinitar: „Că Părintele a binevoit și împreună a lucrat Trup Cuvântului Său, iar Duhul Sfânt a slujit împreună, că una este puterea și lucrarea celor trei”<sup>252</sup>. Nașterea Fiului „de la Duhul“, pe lângă aspectul trinitar pe care-l implică, mai semnifică și diferența dintre modul divin, incoruptibil de a constitui un trup de aceeași fire cu noi [ομοφυε.ς] și cel uman, coruptibil. Chiar simpla numire – *întrupare* –, marchează diferența dintre modul cum Fiul lui Dumnezeu a devenit om, și felul cum apar ființele umane, acest termen nefiindu-le propriu.

Dimensiunea mariologică a Simbolului de credință subliniază caracterul real al întrupării Fiului lui Dumnezeu, firea umană asumată [trup și suflet rațional] din Sfânta Fecioara Maria fiind asemenea și de o fire cu noi [ομοιου

248. PG 155, 769B: (...) και. ανθρωπος ωρθη δι ημαδς ανληθινο.ς ενν μιαδ| υ` ποστα.σει, διπλωδςταιιδςφου,σεσινο` αυντο.ς, και. τοιδςφουσικοιδςπαδσι τηδςθεο, τητος και. τη|δς ανθρωπο. τητος γνωριζο,μενος, διπλωδς τε θε,λων και. εννργωδν (...); trad. rom., p. 164.

249. PG 155, 768D; trad. rom., p. 164.

250. PG 155, 769A; trad. rom., p. 164.

251. PG, 155, 769B. Despre dăruirea propriului Trup asumat pentru mântuirea lumii, Sfântul Simeon vorbește în temeni legați de jertfa mântuitoare de pe cruce și de moarte, fără vreă conotație liturgică, pe care însă o putem deduce, cf. *ibidem*, p. 165.

252. PG 155, 769C; trad. rom., p. 165.

η`μι;ν και. ο`μοφωε.ς]<sup>253</sup>. Împotriva înțelegerii întrupării Domnului, în sens apolinarist, Sfântul Simeon reafirmă, în spiritul teologiei patristice, înomenirea Lui completă, conform structurii sintetice a omului, care avea nevoie de refacere ontologică integrală, pentru că păcatul îl afectase integral<sup>254</sup>.

**11. Și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat /**

σταυρωθε,ντα τε υ`πε.ρη`μωδ̄ν ενπι.Ποντι,ου Πιλα,του; [PG 155, 772C-775A]

Articolul sacrificial al Crezului este un motiv pentru Sfântul Simeon al Tesalonicului să vorbească despre cruce ca modalitate de dezidolatrizare, încetare a „minciunilor filosofilor”<sup>255</sup> și a necredinței iudeilor, prezentând răstignirea nu ca pe un semn al slăbiciunii, ci al puterii și măririi dumnezeiești, datorită căreia duhurile rele, păcatul și moartea au fost învinse, iar cosmosul creat a fost reunit, în Persoana Fiului cu Dumnezeu. Suferințele și moartea de bună voie ale Fiului lui Dumnezeu întrupat sunt văzute ca o „taină mare” și greu de înțeles pentru cei ce nu concep ca firea divină să treacă prin pătimiri și moarte, însă în Hristos ele au fost posibile, fiind suportate în firea Lui umană, nu în cea divină. Nu lipsesc din comentariul la jertfa mântuitoare considerațiile hristologice de tip calcedonian, sfințirea firii umane asumate de Domnul Hristos fiind una din consecințele unirii ipostatice, datorită căreia sfințenia a devenit o realitate în istoria străbătută tainic de Hristos, în timp și de dincolo de timp. Hristos Dumnezeu moare ca om, pentru a nimici în Sine păcatele lumii și efectele lor negative, înrădăcinate în natura umană post-edenică; dar și în moarte, ca Dumnezeu este dătător de viață. Apa și Sângele care au curs din coasta Lui, atunci când a fost împuns pe cruce, reprezintă două Sfinte Taine aducătoare de regenerare spirituală și viață veșnică: *Botezul* îl „preface [ανναπλα,ττει] pe cel ce vine la El”, și *Euharistia*, îl învie interior [ζωοποιειō]<sup>256</sup>.

**12. Și a pățimit / και. παθο,ντα; [PG 155, 776A]**

Pățimirea și răstignirea Domnului au avut loc în trupul [ε;παθε γα.ρ ανληθωδ̄ς τη|ō σαρκι.]<sup>257</sup>, nu în dumnezeirea Lui. Sfântul Simeon face o scurtă

253. PG 155, 772A; trad. rom., p. 165.

254. PG 155, 772C; trad. rom., p. 166.

255. PG 155, 773A; trad. rom., p. 166-167.

256. PG 155, 775-776; trad. rom., p. 167. Aceeași interpretare, la Sfântul Chiril al Ierusalimului.

257. PG 155, 776A; trad. rom., p. 167.

referință la teoria răscumpărării oamenilor prin jertfa Domnului Iisus Hristos, sub forma achitării Tatălui, din partea Sa, a datoriei umane, universale, survenite în urma căderii prin păcat<sup>258</sup>.

**13. Și S-a îngropat** / και. ταφε,ντα; [PG 155, 776B]

Moartea Domnului Iisus Hristos are un caracter paradoxal, ea însemnând separarea trupului de suflet, nu însă și de dumnezeire, care l-a menținut incoruptibil<sup>259</sup>, atunci când cu sufletul a coborât la iad, pentru a-l „surpa“ și „a pierde“ moartea, recuperând astfel viața încătușată de puterile anihilante ale întinericului.

**14. Și a înviat** [και. ανναστα,ντα]; [PG 155, 776BC]

Învierea Domnului are implicații universale, soteriologice și eshatologice. Scopul întrupării stă în „învierea și ridicarea firii noastre și împărtășirea cu Dumnezeu [μετα. του ὁ Θεου ὁ κοινωνι,α, 776B]“<sup>260</sup>, oamenii fiind creați nu spre moarte, ci spre a fi și a rămâne în viață fără sfârșit, după modelul Celui veșnic<sup>261</sup>. Învierea este taina vieții lui Hristos și a veșniciei, spre care se îndreaptă oamenii, eficacitatea ei manifestându-se nu numai în temporalitate, ci și în plan eshatologic, anticipând învierea și nemurirea oamenilor prin eliberarea lor de coruptibilitate și moarte.

**15. A treia zi** / τη|ὸ τρι,τη| η`με,ρα; [PG 155, 776CD]

Învierea Domnului a treia zi are multiple semnificații, ea descoperind în același timp „taina Treimii“, cele trei daruri făcute de Fiul lui Dumnezeu oamenilor, învierea pentru noi, arătarea și dăruirea păcii Lui, precum și a harului Duhului Sfânt. Un alt înțeles al zilei a treia se referă la structura întreită a lumii, alcătuită din fapte *cugetătoare* [νοητο,ς], *sensibile* [αινσθητο,ς] și *oameni*, omul fiind sinteza primelor două<sup>262</sup>.

**16. După Scripturi** [κατα. τα,ς γραφα,ς]; [PG 155, 777A]

Dimensiunea biblică a Simbolului credinței subliniază caracterul revelat al tuturor informațiilor pe care le deținem despre Sfânta Treime, hristologie<sup>263</sup> și sensul teologic al existenței umane. Așa cum va demonstra într-o altă

258. PG 155, 776A; trad. rom., p. 168.

259. PG 155, 776 AB; trad. rom., p. 168.

260. PG 155, 776B; trad. rom., p. 168

261. *Ibidem*.

262. PG 155, 777A; trad. rom., p. 169.

263. *Ibidem*.

scriere [De unde s-au adunat și împotriva cui sunt puse cuvintele din Sfântul Simbol, PG 155, 803A-818C], Sfântul Simeon vrea să spună că Simbolul credinței este o compoziție teologică a Bisericii, fiecare articol al lui reprezentând adevăruri biblice, revelate, necesare propovăduirii și descoperirii dreptei credințe, ca soluții la înțelegerile deformate ale eterodocșilor.

**17. Și S-a înălțat la ceruri** / και. αννεληθο,ντα εις του.ς ουρανου,ς; [PG 155, 777BC]

Înălțarea Domnului la cer confirmă valabilitatea veșnică a întrupării Lui, cu menținerea neschimbată a unirii ipostatice și nemodificarea structurii ontologice a Sfintei Treimi. Fiul a arătat că cinstește firea umană asumată, ridicând-o la nivelul absolut al existenței, unde nu s-ar fi putut afla niciodată prin sine.

**18. Și stă de-a dreapta Tatălui** / και. καθεζο,μενον εν δεξιαο̅ του̅ Πατρο,ς; [PG 155, 777C]

Sfântul Simeon nu este interesat de explicarea semnificației poziționării Fiului în cer alături de Dumnezeu Tatăl, ci de confirmarea adevărului că șederea Lui lângă Tatăl nu a modificat structura trinitară veșnică, prin înălțarea Lui lângă Tatăl, împreună cu firea umană, impropriată prin întrupare<sup>264</sup>.

**19. Și iarăși va să vină cu slavă să judece viii și morții** / και. πα,λιν ενρχο,μενον μετα. δο,ξης κριθ̅ναι ζωοντας και. νεκρου,ς; [PG 155, 777CD-780A]

Sfântul Simeon își concentrează explicația asupra cuvântului „slavă“, ca element de gnoseologie hristologică și realitate sfințitoare, împărtășibilă<sup>265</sup>, pe care Fiul lui Dumnezeu o ascunde la întrupare, dar o descoperă intermitent în decursul vieții pământești, pentru a o revela deplin la cea de-a doua Lui venire. Învierea lui Hristos este sursa învierii eshatologice a tuturor oamenilor, fiind anterioară Judecării Universale.

**20. A Cărui Împărăție nu va avea sfârșit** / ου- τη̅ς βασιλει,ας ουκ ε,σται τελος; [PG 155, 780CD-781A]

Sfântul Simeon analizează două semnificații ale demnității împărătești a Fiului lui Dumnezeu: prima, preeshatologică, se referă la modul cum Și-a

264. PG 155, 777C; trad. rom., p. 169.

265. PG 155, 777D; trad. rom: „Pe dreptate va să vie, dară, cu slavă, pentru că este Domn al slavei, ca să se slăvească toți de la slava Lui, după cum a și făcut și i-a chemat“, p. 170.

manifestat puterea dumnezeiască asupra firii umane, restaurând-o ontologic în Sine, prin desființarea păcatului, a morții și a cauzatorilor lor, duhurile ființial negative<sup>266</sup>, iar cea de-a doua, eshatologică, are în vedere faptul de a împărăți „numai în cei ce-L cunosc pe El și-I slujesc”<sup>267</sup>, nu asupra tuturor oamenilor, pentru că nu toți au crezut sau L-au ascultat pe Dumnezeu. Împărăția fără sfârșit a lui Dumnezeu este descrisă ca fiind sinonimă cu Hristos Însuși, la care vor participa îngerii și sfinții: „Numai Lumina cea adevărată, Hristos, împreună cu îngerii și cu sfinții va fi, făcându-se viață veșnică”<sup>268</sup>.

**21. Și în Duhul Sfânt** / Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον; [PG 155, 781A-784A]

Prin menționarea Duhului Sfânt în Crez se afirmă credința în Sfânta Treime. Articolul pnevmatologic al Crezului constantinopolitan este dezvoltarea din rațiuni apologetice, antipnevmatomahe, a formei lui simplificate din Simbolul niceean. Autorul menționează că pentru Biserică, Crezul este ca un „hotar al credinței” [ὄριον / regulis veritatem, PG 155, 782D] prin care Părinții alcătuitori au întărit adevărul teologic<sup>269</sup>, motiv pentru care îi apără integritatea.

**22. Domnul (și)** / τὸ Κυριὸν καὶ; [PG 155, 784B]

Numele „Domn” [Κυριός] atribuit Duhului Sfânt evidențiază egalitatea Lui ontologică cu Dumnezeu Tatăl și cu Fiul. Argumentele biblice întăresc învățătura despre Sfânta Treime, îndeosebi despre dumnezeirea și egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul. În Vechiul Testament, Duhul Sfânt, ca și Fiul au fost anunțați de profeți, iar în Noul Testament, Domnul Iisus Hristos, predând Sfinților Apostoli formula trinitară pentru Taina Sfântului Botez, i-a învățat că Duhul Sfânt este o Persoană dumnezeiască, egală ființial cu Tatăl și Fiul, împreună cu care este numit<sup>270</sup>.

**23. De viață Făcătorul** / ζωοποιος; [PG 155, 784BC]

Calitatea de „Făcător de viață” atribuită Duhului Sfânt aparține și Tatălui și Fiului, însă, după unele formulări de genul: „de la Duhul avem viața și

266. PG 155, 780C; trad. rom., p. 171.

267. *Ibidem*.

268. PG 155, 780D; trad. rom., p. 171.

269. PG 155, 784A; trad. rom., p. 172.

270. *Ibidem*.



mișcarea“, „îngerii sunt duhuri viețuitoare de la Sfântul Duh“, „sufletele printr-Însul sunt duhuri vii“ sau după interpretarea „suflării de viață“ de la Dumnezeu în fața lui Adam, ca acțiune prin Duhul Sfânt<sup>271</sup>, acest atribuit apare ca o particularitate a Duhului Sfânt, întărind adevărul egalității și deofințimii Lui cu Tatăl și cu Fiul.

**24. Care de la Tatăl purcede** / το. ενκ του ὁ Πατρο.ς ενκορευο,μενον; [PG 155, 784C-793C]

La articolul pnevmatologic explicarea purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl deține o proporție apreciabilă în comentariul la Simbolul constantinopolitan, alcătuit de Sfântul Simeon al Tesalonicului, având un puternic caracter antilatin, orientat împotriva adaosului „și de la Fiul“ [*Filioque*]. Întreaga demonstrație a Sfântului Simeon este o sinteză a teologiei patristice și bizantine, inspirată din teologia Sfinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin († 749). În maniera Sfântului Fotie<sup>272</sup>, iar mai târziu a Sfântului Grigorie Palama<sup>273</sup> și a lui Iosif Briennios (sec. XV)<sup>274</sup>, arhiepiscopul Tesalonicului distinge două tipuri de „ieșiri“ ale Duhului Sfânt: una ființială, veșnică și, prin urmare, fără început, și alta în scop iconomic, prin darurile sau lucrările spirituale revărsate asupra credincioșilor Bisericii, începând cu Sfânta Taină a Botezului și continuând pe parcursul întregii vieți, în funcție de statutul lor moral<sup>275</sup>. Un text revelator

271. PG 155, BC; trad. rom., p. 172-173.

272. Fotie, Περι. τηῶς του ὁ ~Αγι,ον Πνευ,ματος μυσταγωγι,ας, J.P. Migne, PG 102, 279-400.

273. Sfântul Grigorie Palama, *Două cuvinte doveditoare pentru purcederea Prea Sfântului Duh*, trad. rom. Grigorie Dascălul, Buzău, 1832.

274. Iosif Briennios, *21 de cuvinte pentru purcederea Prea Sfântului Duh*, trad. rom. Grigorie Dascălul, Buzău, 1832.

275. Teologul catolic M. Jugie își exprimă dezacordul față de explicațiile date de Sfântul Simeon al Tesalonicului în legătură cu purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl, în care nu vede decât apărarea „ereziei fotiene“ și explicarea ei în funcție de învățătura despre purcedere a Sfântului Grigorie Palama. Este regretabil că un asemenea teolog nu a dorit să aprofundeze mai mult teologia răsăriteană despre acest subiect, care în fond este unul biblic, exegezele bizantine nefăcând altceva decât să dezvolte revelația dumnezeiască accesibilizată prin Fiul lui Dumnezeu întrupat. Ca toți înaintașii lui, Jugie nu distinge ieșirea ființială a Duhului Sfânt „din“ Tatăl, de cea iconomică „prin“ Fiul, astfel încât, de câte ori întâlnește vreun pasaj referitor la cea de-a doua, îi cataloghează pe Părinții răsăriteni, adepți ai conceptului nerevelat, *Filioque*. Aceasta este o interpretare tendențioasă și nerealistă care contestă chiar cuvintele

în acest sens, din care putem observa modul gândirii Sfântului Simeon, este următorul: «Deci dacă este Duhul împreună fără început întru Părintele și este din Părintele, unit cu Fiul și nu se desparte de El, căci Treimea este nedespărțită, purcederea Lui, dar, este fără început. Iar cuvântul ce zice: „Lua-va dintr-al Meu“ și „Duhul lui Hristos“ și „Trimis-au Domnul Duhul Fiului Său“ și „a suflat“ și „a însuflețit“ și „varsă“ și „izvorăște“ și celelalte, acestea se zic pentru trimiterea Duhului care se face mai pe urmă, după vremi și pentru noi»<sup>276</sup>.

Ca și nașterea ființială a Fiului din Tatăl, purcederea e un act ființial<sup>277</sup>, veșnic, propriu Duhului Sfânt. Aparținând Mântuitorului Iisus Hristos [*In* 15, 26], afirmația din Simbol despre „purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl“ [*In* 15, 26] este explicată prin exegeză biblică, pentru a fi cât mai convingător îndemnul de a crede și mărturisi cuvintele Fiului lui Dumnezeu întrupat, nu deducțiile umane, nerevelate. Din acest motiv, Sfântul Simeon întreabă pe un posibil interlocutor apusean, cum poate îndrăzni să inventeze altceva decât a spus Hristos despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl [*PG* 155, 784D-785A]. Logica ierarhului grec este apreciabilă prin frumusețea stilistică a redării ideilor teologice: «Din Tatăl, adică, așa Părinții dumnezeiește cuvântează, precum a zis Dumnezeu Cuvântul, nefiind îndrăzneți sau semeți și înălțați la cuget, căci nu ziceau cele ale lor, ci câte au învățat de la Dascălul lor, căci Cuvântul cel din Tatăl zice: „Nu din Mine purcede Duhul, ci din Tatăl“. Iar tu, cela ce izvodești, cutezi a zice aceasta pe care El pentru Sine n-o zice? Și oare cine ar cunoaște mai bine purcederea cea fără început a Dumnezeiescului Duh: tu sau El? (...) Iar neurmând Mântuitorului, te arăți împotrivor și zici că nu grăiește adevărul Cel ce este Adevărul, și te faci alt explicător cuvintelor Lui, mai nou decât Părinții»<sup>278</sup>.

Mântuitorului Iisus Hristos despre relația ființială dintre Tatăl și Duhul Sfânt. Cf., M. Jugie, *Syméon de Thessalonique*, în *DTC* t. 14, p. a II-a, Paris-VI, 1941, col. 2980-2981.

276. Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Scurtă explicare a dumnezeiescului și sfințitului Simbol*, p. 175.

277. În sprijinul acestei afirmații, Sfântul Simeon recurge la opera Sfântului Ioan Damaschin, care-L teologhisește pe Tatăl în sens monarhic, atât Fiul, cât și Duhul Sfânt primindu-și ființa de la El. Sfântul Simeon este convins că dacă Duhul ar purcede ființial și nu doar iconomic din Fiul, acest aspect ar fi fost făcut cunoscut de către El și n-ar fi păstrat tăcerea, cf. Sfântului Simeon al Tesalonicului, *Scurtă explicare...*, p. 176.

278. Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Scurtă explicare...*, *PG* 155, 784D; trad. rom., p. 173.

Sfântul Simeon nu explică doar ieșirea ființială a Duhului Sfânt din Tatăl [In 1, 16; 16, 14; 20, 22], ci și relațiile Lui iconomice, în sens palamit, după dar sau lucrare, cu Biserica și membrii ei, pentru a-i sfinți: „Duhul era mai înainte, iar noi am fost făcuți, am fost zidiți din nou și am primit mai pe urmă; și luând Duhul, n-am luat ipostasul Duhului, nici firea Dumnezeirii, ci darul și hărăzirea”<sup>279</sup>. Din exegezele scripturistice ale arhiepiscopului Tesalonicului se observă că toate expresiile în care se vorbește despre „trimiterea” Duhului Sfânt de către Fiul lui Dumnezeu întrupat nu au nuanță Filioque-istă, fiind de ordin iconomic și energetic. Demonstrațiile clare despre cele două „ieșiri” ale Duhului Sfânt, din Tatăl, ființială, și din Fiul, către lume, după lucrare, se încheie cu un îndemn la recursul către Părinții drept-teologhisitori și cu un emoționant apel la mult dorita pace și la unitate doctrinară a Bisericii divizate.

**25. Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat** / το. συ.ν Πατρι. και. Υι̅ ω̅] συμποσκυνο,μενον; [PG 155, 793C]

„Împreună-închinarea” Duhului cu Tatăl și cu Fiul este fundamentată pe comuniunea ființială [ο̅μοφυε,ς, PG 155, 792BC] a celor trei persoane dumnezeiești, arătând „nedespărțirea Treimii, o voie și o putere” [το. αν̅διαι,ρετον̅τη̅ς̅ Τρια,δος, και. το. ο̅μοβο̅θλε,ς̅ τε και. ο̅μο̅δυ,να̅μον]<sup>280</sup>. Aceste explicații sunt însoțite de îndemnul de a nu „inova” teologia transmisă de Cuvântul întrupat, pentru a nu o transforma în necinstire a lui Dumnezeu.

**26. Și slăvit** [και. συν̅δοξα̅ζο,μενον]; [PG 155, 793C]

„Împreună-slăvirea” Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul este explicată în sensul expresiei anterioare de „împreună-închinare”, ambele acte fiind expresii ale recunoștinței omului față de Pronia dumnezeiască. Atributele care-L particularizează pe Duhul Sfânt, Pronia și faptul că dă viață, sunt în măsură de a-I conferi aceeași slăvire ca și Tatălui și Fiului. Sfântul Simeon nu folosește termenul „de o ființă” în explicația articolului pnevmatologic al Simbolului de credință, expresiile „împreună-mărit și slăvit” fiind percepute ca echivalentele lui semantice.

279. *Ibidem*, p. 177.

280. Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Scurtă explicare...*, PG 155, 792C; trad. rom., p. 177.

**27. Care a grăit prin prooroci. Întru una sfântă, universală și apostolică Biserică** / το. λαληῶσαν δια. τῶν προφητῶν \ Εινς μι,αν ἀ γι,αν καθολικη.ν και. ανποστολικη.ν ενκκλησι,αν; [PG 155, 793C-796B]

Articolul eclesiologic al Crezului este dispus în comentariul Sfântului Simeon, în continuarea ultimei precizări pnevmatologice, pentru a face mai vizibilă relația dintre Sfântul Duh și Biserică. „Grăirea“ Duhului Sfânt prin prooroci reprezintă lucrarea Duhului prin sfinții din Vechiul și Noul Testament. Relația dintre prooroci și Biserică este stabilită de profetiile mesianice, acestea fiind lucrări ale Aceluiași Duh Sfânt, prezent în toate timpurile, pentru a-i aduna și sfinți pe mărturisitorii aceleiași drepte credințe.

Cele patru atribute eclesiologice sunt explicate în sens tradițional patristic, Sfântul Simeon nuanțând idei existente și la comentatorii anteriori. Fără a dezvolta raportul dintre Biserica universală și bisericile locale, *unicitatea* eclezială este dată de existența unui singur Dumnezeu, al Vechiului și Noului Testament, propovăduit de ea, datorită căruia toate ființele inteligibile, îngeri și oameni, alcătuiesc Biserica. Unicitatea Bisericii corespunde unicității Întemeietorului ei Iisus Hristos, temelia ființei Bisericii<sup>281</sup> și a dreptei lui credințe. *Sfințenia* Bisericii provine de la Duhul Sfânt și de la unirea cu Hristos, prin Sfintele Taine<sup>282</sup>. *Universalitatea* Bisericii este atributul cel mai larg explicat, Sfântul Simeon definind-o ca adunare a credincioșilor de pretutindeni, având totodată și „cunoștința cea adevărată“ [αυληθηῶ γωῶσιν]<sup>283</sup>, adică dreapta credință [ἡ τῶν ορθοδοξῶν ὁμολογου,ντων τη.ν πιστιν, PG 155, 796D], criteriul și exigența ei fundamentală constitutivă.

281. PG 155, 796B; trad. rom., p. 178. Despre raportul dintre Biserica universală și Bisericile locale, un subiect, de altfel actual, Sfântul Simeon a vorbit mai detaliat în altă scriere, unde afirmă că universalitatea nu se circumscrie rigid unei anumite Biserici locale și nu e condiționată obligatoriu de contextele istorice în care s-au format și au activat, ea fiind definită după criterii spirituale ce țin de fidelitatea față de învățătura adevărată și sfântă a Mântuitorului Iisus Hristos, transmisă prin Apostoli urmașilor lor: „Deci Soborniceasca Biserică nu este Roma și Ierusalimul, nici Constantinopolul, Antiohia și Alexandria, ci Soborniceasca și Una; ci aceasta este Sfântă și Apostolică, având adică sfințenie de la Duhul Sfânt, și Apostolică din propovăduirea Apostolilor. Deci aceea care îndreptează cuvântul adevărului, întărește cuvintele cele apostolicești și are sfințenia Duhului, aceasta este Una, Sfântă și Apostolească Biserică; mai cu seamă a lui Iisus Hristos, Cel ce a ales pe Apostoli și i-a întărit cu Duhul Sfânt“, în comentariul la Sinodul al II-lea ecumenic [Cap. 25], trad. rom., *Tratat asupra tuturor dogmelor...*, vol. I, p. 64.

282. PG 155, 796B; trad. rom., p. 179.

283. PG 15, 796BC; trad. rom., p. 179.

Pe linia predecesorilor, „mărturisirea“ [Mt 16, 16] lui Petru este înțeleasă ca temelia sfintei credințe pe care Dumnezeu a zidit Biserica<sup>284</sup>, excluzând astfel orice aluzie la primatul papal. *Apostolicitatea* este atributul conferit Bisericii universale datorită misiunii Sfinților Apostoli, prin care aceștia au edificat-o în diferite spații geografice și culturale, calitatea credinței și modul slujirii lui Dumnezeu întregind sensul teologic al eclezialității: „(...) Biserica adevărată este adunarea drept slăvitorilor din toată lumea“ [αλληθης,ς VEκκλησια,α η ενν ο[λω] τω[ō] κο,σμω] τω[ō]ν ευνσεβου,ντων συννα,θροισις]<sup>285</sup>.

**28. Mărturisesc un Botez întru iertarea păcatelor** / ~Ομολοφου[ο]μεν εν βα,πτισμα εις α;φεσιν α`μαρτιω[ο]ν; [PG 155, 796D-800A]

Sfânta Taină a Botezului este un dar al jertfei Domnului Iisus Hristos pe Cruce, pentru toți oamenii. Continuând gândirea teologică a Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Simeon valorifică latura mistică a Botezului, considerat ca „renaștere“ [ανναγε,ννησις], „rezidire“ [αννα,πλασις]<sup>286</sup> și „îmbrăcare“ cu Hristos, făcându-l pe primitor să ia „chipul curăției, al nepătimirii și al luminării cel din Trupul lui Hristos“<sup>287</sup>, și să fie haric înfiat de Dumnezeu [υι`οι. Θεου[ο] κατα. χα,ριν]<sup>288</sup>. Din punct de vedere al administrării, Botezul se săvârșește prin întreită afundare în apă sfințită, însoțită de epicleza [ενπικλη,σει] „atotlucrătoarei“ Treimi<sup>289</sup>.

Conexiunea dintre Botez și Euharistie, simbolizate prin apa și sângele care au curs din coasta Domnului, pe Cruce, desăvârșește concepția patristică despre mistica misterioasă. Pe lângă cele două Taine prin care se obține și iertarea păcatelor, mai sunt menționate două căi: *pocăința* [μετανοι,ας], ca botez ascetic săvârșit în baia atotluminătoare a lacrimilor însoțite de spovedanie și smerenie, mântuirea și mucenicia [ο`μολογι,ας και. μαρτυρι,ας Χριστου[ο] pentru Hristos sau botezul sângelui<sup>290</sup>.

284. Aceeași interpretare se regăsește și în comentariul Sfântului Simeon al Tesalonicului la Sinodul al II-lea Ecumenic [*Capitolul 25*], trad. rom., *Tratat asupra tuturor dogmelor...*, vol. I, p. 64.

285. PG 155, 796CD; trad. rom., p., 179.

286. PG 155, 797A, 800A; trad. rom., p. 179, 180.

287. PG 155, 797B; trad. rom., p. 180.

288. PG 155, 797A; trad. rom., p. 179.

289. PG 155, 797A; 797B; trad. rom., p. 179, 180.

290. PG 155, 800A; trad. rom., p. 180.

**29. Aștept învierea morților** / Προσδοκῶμεν ἀννα, στασιν νεκρῶν;  
[PG 155, 800AC]

Fundamentul învierii eshatologice a morților, ca restaurare a fiecărei persoane în constituția ei psiho-fizică în care a existat pe acest pământ este Învierea lui Hristos, acest articol fiind interpretat prin argumente biblice cu aceeași tenacitate întâlnită la apologetii din primele secole creștine, ca o replică dată scepticilor și contestatarilor sensului împlinitor al existenței umane.

**30. Și viața veacului ce va să fie** / καὶ ζῶν.ν τοῦ ἡμελλόντος αἰωνῶνος.  
VAμη,ν; [PG 155, 800D-801D]

Ultimul articol de credință dezvăluie realitatea eshatologică ultimă spre care se îndreaptă umanitatea, încheindu-se cu precizarea că, fiind așezat ultimul, se aseamănă unei peceti care păzește vistieria credinței mărturisite, aspect care impune păstrarea în integralitatea lui originală<sup>291</sup>.

Comentariul Sfântului Simeon al Tesalonicului, scris în prima jumătate a secolului al XV-lea, este o lucrare de hermeneutică tradițional-răsăriteană, complexă și bogată în trimiteri și explicații biblice. Este orientată apologetic și polemic, împotriva teologilor latini, care, introducând Filioque în Simbolul niceo-constantinopolitan, și perpetuând apoi acea tradiție, au încălcat principiul păstrării în integritatea lui originală. Autorul a fost un bun cunoscător, interpret și continuator al teologiei biblice și patristice, explicațiile lui fiind împlinite cu raze de lumină din catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului. A fost un ierarh implicat în problematica teologică a timpului său, dorind să contribuie la clarificarea credinței creștin-ortodoxe printr-o nouă exegeză făcută Simbolului niceo-constantinopolitan, adresată contemporanilor lui. Din observațiile Sfântului Simeon legate de sensul teologic al Simbolului de credință, rezultă că această mărturisire dogmatică esențializată a Bisericii este valabilă în orice context istorico-teologic, fiecare comentariu descoperind nuanțe teologice noi, care contribuie la înțelegerea tot mai adâncă a Revelației dumnezeiești.

---

291. PG 155, 801BC; trad. rom., p. 182.

*De unde s-au adunat și împotriva cui sunt puse cuvintele din Sfântul Simbol [PG 155, 804A-818C]<sup>292</sup>.*

În cea de-a doua lucrare de exegeză a Simbolului niceo-constantinopolitan, intitulată: *De unde s-au adunat și împotriva cui sunt puse cuvintele din Sfântul Simbol*, Sfântul Simeon al Tesalonicului determină sursele biblice și doctrinele eretice împotriva cărora au fost alcătuite articolele Crezului.

Fiecare comentator a fost conștient de relația profundă dintre Sfânta Scriptură și Simbolul credinței, acest aspect fiind vizibil din bogatele referințe biblice întâlnite în cele mai multe exegeze la Simbolurile de credință. Nici un autor însă, până la Sfântul Simeon, n-a alcătuit o scriere distinctă despre sursele biblice ale Simbolului mărturisit de Biserică. Dorința prezentării riguroase a rădăcinilor biblice ale Crezului apropie această lucrare, din punct de vedere al concepției, de cercetările teologice moderne, ea putând fi văzută și ca un concentrat comentariu biblico-teologic. Simbolul apare ca o sinteză a teologiei biblice, revelate, dispusă într-o ordine cerută de necesitățile spiritual-liturgice și apologetice ale Bisericii timpurii.

Scrierea Sfântului Simeon despre sursele biblice ale Simbolului de credință eate un comentariu alcătuit din versete biblice, corespunzătoare fiecărui articol al lui. Deși a intenționat să ne pună în față doar locurile biblice și expresiile din care s-ar fi inspirat alcătuitoarea lui, indicând pentru cuvintele și ideile Simbolului mai multe trimiteri scripturistice, autorul realizează o exegeză indirectă, pe care probabil nu și-a propus s-o facă. Ar putea părea lipsită de originalitate întreprinderea sa, având în vedere că mai scrisese un comentariu dezvoltat la Simbolul credinței niceo-constantinopolitane, de unde nu lipsesc trimiterile biblice și referințele la eterodocși, cărora li se expun adevăratele înțelegeri ale Revelației dumnezeiești. Această scriere, însă, este importantă pentru că ne descoperă Simbolul din Scriptură într-o gamă de versete diferite, vechi și neo-testamentare, complementare, îmbo-

---

292. Titlul complet al scrierii Sfântului Simeon al Tesalonicului este: *De unde s-au adunat și împotriva cui sunt puse cuvintele din Sfântul Simbol. Arătare foarte trebuincioasă făcută tot de acest Sfânt Părinte*, în „Tratat“, vol. II, p. 182-191. Această scriere a mai fost publicată separat, după ediția operei complete a Sfântului Simeon al Tesalonicului din 1865, fiind reprodusă, cu importante rectificări de către arhiereul Meletie, în rev. „Biserica Ortodoxă Română“, an. XXXIX (1916), nr. 10, p. 1028-1038. Arhiereul Meletie a verificat și corectat trimiterile biblice inexacte sau inexistente din ediția J.P. Migne (PG 155, Paris, 1866), adăugând în textul românesc, în dreptul fiecărui pasaj biblic, datele exacte.

gățind viziunea teologică despre învățăturile pe care le cuprinde succint. Disponerea citatelor biblice-sursă după fiecare cuvânt al Simbolului de credință este, practic comentariul alcătuit din învățăturile revelate din Sfânta Scriptură, meritul Sfântului Simeon constând în ordonarea lor tematică. Fiecare cuvânt, expresie și articol din Simbolul de credință seamănă cu niște concluzii ale versetelor biblice, deși sunt așezate înaintea lor. Din această perspectivă, Simbolul credinței, ca sumă a celor mai importante învățături creștine, este el însuși un comentariu biblic, consacrat de Sfânta Tradiție ca document oficial al Sfintei Biserici în materie de credință.

Lucrarea Sfântului Simeon urmărește două scopuri: arătarea caracterului biblic al Simbolului de credință și, prin urmare, a importanței lui date de alcătuirea lui din învățăturile revelate de Dumnezeu, precum și oferirea unor răspunsuri incontestabile, eterodoxilor<sup>293</sup>. Sfântul Simeon surprinde un aspect esențial legat de Simbolul de credință: perenitatea lui diacronică. După felul cum înțelege articolele Simbolului, ca răspunsuri anticipative pentru concepțiile eterodoxe de după anul 381, se poate vorbi de o dimensiune universală a Simbolului de credință, prin care își dovedește valabilitatea în orice context istorico-teologic.

Prezentarea relației dintre articolele de credință și versetele corespunzătoare, împreună cu trimiterile la grupările eterodoxe vizate<sup>294</sup>, permite mai buna observare a compoziției teologice simeoniene.

**Art. 1: „Cred“:** *In* 9. 35; *FAp* 16. 31; **„Întru unul Dumnezeu“:** *In* 17. 3; *Iacov* 2. 19; *1 Co* 8. 6; **„Tatăl“:** *Ioan* 20. 17; 17. 25; 14. 12; 14. 16; 16. 26; *Mt* 26. 53; *2 Co* 1. 3; 11. 31; **„Atotțiitorul“:** *Zah* 3. 7; 9; 14, 17, 21; *1 Regi* 1. 11; *Is* 6. 3; *Mt* 11. 25; *Ps* 94. 4; *Apoc* 1. 8; 4. 8; 11. 17; **„Făcătorul cerului și al pământului“:** *Fac* 1. 1; *Mt* 11. 25; **„Văzutelor și nevăzutelor“:** *Col* 1. 16; *Ps* 32. 9.

Referințe polemice: **„Atotțiitorul“:** împotriva elinilor care negau creația divină din nimic și Providența<sup>295</sup>.

293. *PG* 155, 805D-817BC; trad. rom., p. 184-191.

294. Ordinea citatelor biblice este menționată așa cum se găsește în lucrarea Sfântului Simeon al Tesalonicului. În ediția lui J.P. Migne, trimiterile biblice fiind incomplete, le-am preluat corect stabilite de arhiepiscopul Meletie, din studiul: „Izvoarele biblice ale Simbolului Credinței, adunate de fericitul Simeon, Arhiepiscop al Tesalonicului“, în rev. „Biserica Ortodoxă Română“, an. XXXIX (1916), nr. 10, p. 1028-1038.

295. *PG* 155, 804AB-805B; trad. rom., p. 183.



**Art. 2:** „Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, unul născut“: *1 Co* 8. 6; *In* 17. 3; *Mt* 16. 16; *In* 1. 34; 9. 35; 20. 31; 1. 18; 3. 16; *In* 1, 14 „Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii“: *In* 16. 27-28; *I In* 5. 1; *In* 17. 5; 1. 1; 1. 18; 1. 2; *Evr* 1. 2; *Pilde* 8. 23; 25; „Lumină din Lumină“: *In* 1. 8, 9; *Ps* 35. 9; *Evrei* 1. 3; „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat“: *I In* 5. 20; *In* 14. 6; *Tit* 2. 13; „Născut“: *Pilde* 8. 25; *In* 18. 37; *I In* 5. 1; „Iar nu făcut“: *Evr* 1. 2; *Înțel. lui Solomon*: 9. 1; „Cel de o ființă cu Tatăl“: *In* 10. 30; 14. 10; *Evr* 1. 3; *Fil* 2. 6-7; „Prin care toate s-au făcut“: *Evr* 1. 2; *Col* 1. 16-17; *In* 1. 3; *Pilde* 8. 23; 22; *Pilde* 3.19; *Ps* 103. 25; *Înțel. lui Sol.* 9. 1; *Pilde* 8. 22.

Referințe polemice: „Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, unul născut“: împotriva elinilor și iudeilor care nu-L acceptă ca Dumnezeu pe Iisus Hristos.

„Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii“: împotriva lui Arie, care nega divinitatea Mântuitorului Iisus Hristos.

„Lumină din Lumină“: împotriva celor ce nu acceptă nașterea nepătimășă și atemporală a lui Iisus Hristos din Tatăl. Sunt vizați arienii.

„Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat născut“: împotriva arianismului.

„Iar nu făcut“: împotriva arianismului.

„Cel de o ființă cu Tatăl“: împotriva arianismului<sup>296</sup>, deoființimea Fiului cu Tatăl semnifică caracterul Lui necreat și egalitatea lui în dumnezeire cu Tatăl.

**Art. 3:** „Care pentru noi oamenii“: *2 Co* 4. 15; *Rom* 8. 31; 32; *Evr* 2. 14; „Și pentru a noastră mântuire“: *Is* 63. 9; *I Pt* 1. 10; *In* 12. 47; 3. 17; 4. 22; 4. 42; „S-a coborât din ceruri“: *Ef* 4. 10; *In* 6. 38; *Rom* 8. 3; „Și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioară“: *Is* 7. 14; *Lc* 1. 34; *Lc* 1. 30, 31, 35; *Mt* 1. 20, 25; *Gal* 4, 4; *In* 1. 14; „Și S-a făcut om“: *Fil* 2. 6, 7; *I Tim* 2. 5; *In* 5. 27-28; *Mt* 19. 28.

Referințe polemice: „Care pentru noi oamenii“: împotriva maniheilor și a celor ce nu acceptă întruparea lui Dumnezeu-Cuvântul.

„S-a coborât din ceruri“: e o afirmație împotriva lui Nestorie și a celor ce spun că întruparea Logosului divin a fost ireală.

296. PG 155, 805BC-808D; trad. rom., p. 184-186.

„**Și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara**“: împotriva celor ce spun că Logosul nu Și-a asumat un trup omenesc real. Sunt vizați gnosticii dochetiști.

„**Și S-a făcut om**“: precizarea că Fiul lui Dumnezeu, întrupându-se, Și-a asumat firea umană completă [trup, suflet rațional, voință și lucrare naturală, fără păcat] este făcută împotriva lui Apolinarie, Eutihie, Dioscor și Sever al Antiohiei [monofiziți], a lui Pyrus de Phasis [monotelit] și a susținătorilor lor<sup>297</sup>.

**Art. 4: „Și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat, și a pățimit și S-a îngropat**“: *1 Tim 6. 13; Mt 28. 5; 1 Co 15. 4.*

Referințe polemice: împotriva contestatarilor pătimirii Domnului cu trupul [dochetiști], care susțineau că acest lucru s-a petrecut în mod iluzoriu<sup>298</sup>.

**Art. 5: „Și a înviat a treia zi după Scripturi**“: *Mc: 16. 9; Lc 24. 21, 36, 6-7.*

Referințe polemice: contra iudeilor, elinilor și a tuturor celor ce neagă învierea în general și a Domnului în particular<sup>299</sup>.

**Art. 6: „Și S-a urcat la ceruri și stă de-a dreapta Tatălui**“: *Mc 16. 19; Lc 24. 51, FAp 1. 9*<sup>300</sup>.

**Art. 7: „Și iarăși va veni cu slavă să judece viii și morții**“: *FAp 1. 11; Mc 14. 62; Mt 25. 31-32; FAp 10. 41-42; Daniil 7, 8, 9, 13; „A cărui Împărăție nu va avea sfârșit“: *Daniil 7. 14; Lc 1, 33*<sup>301</sup>.*

**Art. 8: „Și în Duhul Sfânt**“: *Mt 28. 19; In 15. 26; 14. 26; Ps 50. 12; „Domnul“: *2 Co 3. 17; FAp 5. 3, 4; „De viață Făcătorul“: *In 6. 63; Ps 103. 31; Fac 2. 7; Iez 37. 9-10; „Care de la Tatăl purcede“: *In 15. 26; Mc 1.10; 1 Co 2. 12; Ps 32. 6; „Cel ce împreună cu Tatăl este închinat și slăvit“: *Mt 28 19; 1 Co 2. 11; Is 6. 3; „Care a grăit prin prooroci“: *Lc: 1. 70-71, 55; FAp 10. 43; 3. 21; Mc 12. 36; FAp 4. 31; Numeri 11. 26.******

Referințe polemice: „**Și în Duhul Sfânt**“: împotriva lui Macedonie și a pnevmatomahilor, care negau dumnezeirea Sfântului Duh.

297. *PG 155, 809B-812AB*; trad. rom., p. 186-187.

298. *PG 155, 812B*; trad. rom., p. 187.

299. *PG 155, 812C*; trad. rom., p. 187.

300. *PG 155, 812C*; trad. rom., p. 188.

301. *PG 155, 812D.813AB*; trad. rom., p. 188.

„*Care de la Tatăl purcede*“: e o prorocie împotriva latinilor [a adaosului *Filoque*].

„*Cel ce împreună cu Tatăl este închinat și slăvit*“: arată o singură slavă și închinare adusă Sfintei Treimi, ca argument pentru dumnezeirea Sfântului Duh.

„*Care a grăit prin proroci*“: împotriva celor ce nu acceptă Legea și Proorocii; sunt vizați marcioniții, gnosticii și iudeii<sup>302</sup> care negau profețiile mesianice, vechi-testamentare.

**Art. 9:** „*Într-una sfântă, sobornicească și apostolică Biserică*“: *Ef* 2. 14; 4. 5; *Evr* 3. 1; *Ef* 2. 20; *1 Co* 12. 27, 28; 14. 12; *2 Co* 6. 16; *Ef* 4. 12; *Ef* 2. 20, 22; *Col* 1. 18.

Referințe polemice: împotriva celor ce nu acceptă acordul dintre Vechiul și Noul Testament [marcioniții] și a celor ce resping profețiile vechi-testamentare<sup>303</sup>.

**Art. 10:** „*Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor*“: *1 Tim* 6. 12; *Rom* 10. 10; *Ef* 4. 5; *Lc* 3. 3; *Mt* 28. 19.

Referințe polemice: împotriva bogomililor și a celor ce nu acceptă Sfânta Taină a Botezului considerându-l inutil<sup>304</sup>.

**Art. 11:** „*Aștept învierea morților*“: *FAp* 23. 6; *Is* 26, 19; *Rom* 8. 19; *In* 5. 25

Referințe polemice: împotriva elinilor și a origeniștilor, care nu acceptau Învierea Domnului Iisus Hristos și pe cea eshatologică, a morților<sup>305</sup>.

**Art. 12:** „*Și viața veacului ce va veni. Amin*“: *In* 12. 25; *FAp* 24. 25; *Is* 9. 6; *In* 6. 58 [51]; 11. 25; *Mt* 25. 46<sup>306</sup>.

Din structura acestui comentariu se desprinde intenția autorului de fundamentare biblică a articolelor Simbolului niceo-constantinopolitan, nu pentru a-l considera similar valoric cu Sfânta Scriptură, ci pentru a-l înțelege și accepta ca expresie concentrată a mesajului ei revelat, formulat de Biserică în scopul afirmării și apărării dreptei credințe. Referințele polemice

302. *PG* 155, 813B-816C; trad. rom. p. 188-190.

303. *PG* 155, 816CD; trad. rom., p. 190.

304. *PG* 155, 817A; trad. rom., p. 190.

305. *PG* 155, 817AB; trad. rom., p. 191.

306. *PG* 155, 817BC; trad. rom., p. 191.

confirmă sensul apologetic, tradițional al Simbolului, iar înțelegerea unor articole de credință ca și când ar fi anticipat ereziile posterioare Sinodului al II-lea Ecumenic îi conferă o valoare transistorică, asigurându-i actualitatea și necesitatea explicării lui pentru fixarea drepte credințe în conștiința tuturor generațiilor de creștini ai Bisericii universale, drept-măritoare.

*III. 12 capete ce cuprind legea noastră creștină,  
pe care le-au numit unii începuturile credinței [PG 155, 820A-829B]*

Cea de-a treia lucrare exegetică despre Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, *12 capete ce cuprind legea noastră creștină, pe care le-au numit unii începuturile credinței*<sup>307</sup>, este o reluare parțială a comentariului Simbolului în 12 capitole, corespunzătoare numărului Sfinților Apostoli și articolelor de credință. Sfântul Simeon este singurul comentator răsăritean al Simbolului de credință care asociază numărul Sfinților Apostoli cu articolele lui, fără a le atribui lor, deosebindu-se astfel de comentarii latini ai Simbolului apostolic care au susținut paternitatea apostolică a articolelor de credință. Comentariul Sfântului Simeon cuprinde două perspective complementare, care sunt de fapt parafraze sau reformulări ale articolelor Simbolului constantinopolitan, numite „începături“ [αρχαί.] și „temelii ale credinței“<sup>308</sup>, având trei semnificații: una *filosofică*, alta *spiritual – filocalică*, și ultima, *morală*.

I. După prima lectură, Simbolul cuprinde „capete ale filosofiei lui Hristos după cunoștință“ [κατα. Χριστο.ν ο[ντα ενν θεωρι,α] φιλοσοφιας]<sup>309</sup>. Teologia Simbolului este văzută ca o filosofie completă, oferind omului posibilitatea desăvârșirii spirituale în relație cu Hristos, cunoașterea spre care ne deschide sufletul nefiind o simplă teorie umană, ci un profund îndemn la întruparea lui în viața personală a fiecărui creștin care-l rostește, a învățării mântuitoare despre Dumnezeu. Cele două dimensiuni ale concepției

307. Titlul complet al acestui opuscul, așa cum se găsește în *Tratatul asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Lui* [Tratat, vol. II], este următorul: *12 capete ce cuprind legea noastră creștină, pe care le-au numit unii începuturile credinței. Acestea s-au adunat mai cu înțelegere de Prea Fericitul Arhiepiscop al Tesalonicului, Simeon. Ele cuprind dumnezeiescul Simbol și alte bunătăți*, p. 192-196.

308. PG 155, 820A; *Ibidem*, p. 192.

filosofico-duhovnicești a Simbolului niceo-constantinopolitan corespund celor două mari etape ale anabazei spirituale a omului către Dumnezeu, *theoria* [contemplația] și *practica* [făptuirea].

Numind învățătura creștină „filosofia lui Hristos“, Sfântul Simeon a dat o subtilă replică filosofilor necreștine, întărind ideea că probabilitatea gnoseologică și etică promovate în cadrul lor sunt depășite de certitudinile degajate din Simbolul credinței, despre cunoașterea fundamentelor și sensurilor înalte ale existenței. Certitudinile creștinismului nu presupun epuizarea cunoașterii lor, ci, pornind de la acceptarea lor, ele deschid celui ce tinde către Cel ce este orizonturi tot mai înalte, gnoseologia teologică fiind, din perspectiva trăirii sau a experierii duhovnicești, o consecință a spiritualității. Creștinismul are astfel un caracter „științific“, pentru că teoria lui a fost și este verificată personal, rezultatul în timp al experierilor lui măsurându-se cu un nesfârșit număr de sfinți. Conținutul filosofiei creștine este viața în Hristos, iar scopul ei, de ordin metaistoric, este de a face educație în timp, pentru eshaton.

**II.** A doua lectură a Simbolului de credință, în cheie spiritual – filocalică, vizează raportul dintre înțelegerea duhovnicească a Simbolului de credință și efectul ei catarctic față de cele trei părți ale sufletului: *cunoscătoare* [το. λογιστικο.ν], *irascibilă* [το. θυμοειδε.ς] și *poftitoare* [το. επιθυμητικο.ν]<sup>310</sup>. Sufletul tripartit se curăță prin meditații adânci la articolele Crezului, în felul următor:

– *partea cuvântătoare*, prin mărturisirea dreptei învățături despre Sfânta Treime [Art. 1]; întruparea Cuvântului [Art. 3] și rânduiala Sfintei Taine a Botezului [Art. 10]. Minte, fiind hrănită cu o cunoaștere adevărată, se dezvoltă conform scopului pentru care a fost creată, acela de a ajunge la cea mai înaltă cunoaștere, adică la Dumnezeu.

– *partea irascibilă* se liniștește prin amintirea vieții Fiului lui Dumnezeu întrupat [Art. 3, 4, 5, 6, 7]. Orientată către suferințele Domnului, ea își convertește puterea în blândețe și răbdare, virtuți aducătoare de mult folos spiritual în viața personală și în societate.

– *partea poftitoare*, se purifică datorită reflecției asupra Învierii Domnului nostru Iisus Hristos [Art. 5], a celei de-a doua Lui veniri, a Judecării universale [Art. 7] și a vieții veșnice [Art. 12]<sup>311</sup>. Pofa direcționată către

309. PG 155, 825D-828A; *Ibidem*, p.195.

310. PG 155, 828AB; *Ibidem*, p. 195.

311. PG 155, 828 B; *Ibidem*.

înălțimile de taină ale vieții lui Hristos se transformă în iubire curată și profundă, evitându-se printr-o astfel de cugetare posibilele căderi cauzate de neatenție și de neocuparea sufletului cu un conținut spiritual bogat și înnoitor.

Interpretarea spiritual – filocalică are sensul de a-l implica mai mult pe cel ce rostește Simbolul credinței, în relația cu Dumnezeu, pentru ca rostirea lui să nu devină una formală, ci o hrană sufletească reală, adânc meditată și interiorizată.

**III.** A treia lectură a Simbolului credinței pune în valoare raportul dintre șapte virtuți esențiale vieții creștine și articolele hristologice ale Simbolului de credință, virtuțile nefiind altele decât remediile duhovnicești ale patimilor întâlnite la marii asceți răsăriteni, Evagrie Ponticul († 390), Sfântul Ioan Casian († 435) și Sfântul Ioan Damaschin († 749)<sup>312</sup>, într-o ordine ușor modificată. Această viziune fascinantă constituie partea cea mai frumoasă a comentariului Sfântului Simeon, amintind de explicările multiple, construite de Sfântul Maxim Mărturisitorul în comentariile lui la anumite aporii biblice și patristice<sup>313</sup>.

Cea de-a treia interpretare morală urmărește motivarea mai adâncă a creștinului, în direcția despățimirii prin meditare la articolele teologice ale Simbolului niceo-constantinopolitan, numit „dumnezeiesc” [θειῶν Συμβολον, *PG* 155, 825D] și „sfânt Simbol” [ἁγίου Συμβολον, *PG* 155, 828C], pentru a ajunge la nepățimire și, în final, la unirea mistică cu

312. Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în „Filocalia”, vol. I, trad. rom. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 48-70; Idem, *Tratatul practic. Gnosticul*, trad. rom. C. Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 59-74; Idem, *Cele opt gânduri ale răutății și remediile lor*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2007; Sfântul Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, în „Filocalia”, vol. I, trad. rom. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 97-123; Idem, *Scrieri alese*, în col. *PSB*, vol. 57, *Despre așezămintele mănăstirești și despre tămăduirea celor opt păcate principale*, V-XII, p. 163-265; *Convorbiri duhovnicești*, V, p. 377-396; Sfântul Ioan Damaschin, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, trad. rom. Nicolae Corneanu, în vol. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 426-432.

313. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie 1-65*, [*PG* 90, 243-786]; trad. rom. D. Stăniloae, în „Filocalia”, vol. III, Editura Humanitas, București, 1999; Idem, *Multe și felurite locuri greu de înțeles din Sfinții Dionisie și Grigorie Teologul* [*PG* 91, 1031-1418], în col. *PSB*, vol. 80, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1983.

Dumnezeu. Complexitatea acestei interpretări constă în maniera în care suntem determinați să dobândim virtuțile, după o prealabilă reflecție asupra conținutului hristologic al articolelor Simbolului, el însuși fiind o sursă nebănuită pentru despățimire. Sfântul Simeon nu prezintă simplu patima înlăturată prin virtutea opusă, ci și înlănțuirea determinată de păcatele ce decurg din răul prim, care trebuie eliminat din minte.

Astfel,

(1) *smerenia* [ταπεινωσις] înlătură *mândria* [ὕπερηφάνια] și patimile ce decurg din ea, *necredința* și *hulirea*, prin reflectarea la Întruparea Fiului lui Dumnezeu [Art. 3]. Starea de smerenie a Domnului este un îndemn discret adresat credincioșilor la renunțarea la egoism și la a deveni chenotici prin golirea de slava inconsistentă insuflată de mândrie, pentru a primi slava netrecătoare a sfințeniei de la Dumnezeu.

(2) *simplicitatea* sau *neslava deșartă* [αυκενοδοξία] înlătură *mărirea deșartă* [κενοδοξία] și consecințele ei, *nebunia*, *invidia* și *uciderea*, prin meditații asupra chenozei Domnului Iisus Hristos [Art. 3].

(3) *neagoniseala* [αυκτημοσυνη] elimină *iubirea de bani* [φιλαργυρία] și urmările ei: *furtul*, *viclenia*, *minciuna*, *necredința* și *trădarea*, prin lepădarea de sine, după modelul Domnului Hristos, care îndemna la detașarea de materialitatea lumii [Art. 3];

(4) *postul* [νηστεία] elimină *lăcomia* [γαστριμαργία] și consecințele ei: *beția*, *curvia*, *netocmirea* și *toată patima vicleană*, amintindu-se de sfințenia absolută a Domnului Hristos [Art. 3];

(5) *curăția* [αγνεία] alungă *desfrânarea* [πορνεία] și efectele ei: *spurcăciunea* și *depărtarea de Dumnezeu*, gândindu-ne la înomenirea Fiului lui Dumnezeu, la postul, fecioria, cumpătarea și smerenia Lui nespusă [Art. 3];

(6) *răbdarea* [ὕπομονη.] înlătură *lenea* [αυκηδία] și efectele ei: *deznadejdea*, *nemulțumirea*, *întunecarea minții*, cugetând la blândețea și la faptul că, în orice situație, Domnul nostru Iisus Hristos era smerit cu inima [Art. 4];

(7) *îndelungă-răbdarea* [μακροθυμία] scoate din suflet *mânia/nebunia* [ὀργιλοτης] însoțită de consecințele ei: *cearta*, *ura*, *uciderea*, *necredința* și *deznădejdea*, datorită meditării la sfintele pătimiri ale Domnului pentru întreaga lume: vinderea de către un apostol apropiat, răstignirea pe cruce,

în timpul căreia se ruga pentru cei ce-I făceau rău, moartea și îngroparea [Art. 4]<sup>314</sup>, prin care „a stârpit toată răutatea”<sup>315</sup>.

Obținerea nepătimirii, ca urmare a meditării și trăirii efective în Hristos, are ca rezultat ultim îndumnezeirea. Sfântul Simeon dă impresia că se ferește să vorbească mai mult despre latura mistică a vieții creștine, preferând să insiste asupra procesului de despătimire, sugerând subtil, ultimul grad spiritual la care poate ajunge omul, cu ajutorul lui Dumnezeu, atunci când spune că cele trei virtuți teologice, *credința*, *nădejdea* și *dragostea* îl unesc pe cel ce le are cu Sfânta Treime, făcându-l „dumnezeu după har” [Θεο.ν κατα. χα.ριν]<sup>316</sup>.

Cele trei interpretări ale Crezului ortodox converg către necesitatea curățirii interioare, centrate pe o spiritualitate hristocentrică. În final, autorul revine asupra curățirii celor trei părți ale sufletului, de această dată nemai-vorbind de relaționarea lor cu sensurile teologice ale articolelor Simbolului de credință, ci cu credința dreaptă și virtuți ca bărbăția, curăția, dreptatea și înțelepciunea<sup>317</sup>. Enumerarea dreptei credințe alături de virtuțile curățitoare ale sufletului este o apreciere nu doar de ordin teologic, ci și psihologic, mintea cerând, prin structura ei, adevărul, spre buna ei funcționare, lumina și echilibrul interior.

Din perspectiva lecturii morale, Simbolul niceo-constantinopolitan, datorită drepte credințe pe care o conține și o transmite, devine un important instrument în procesul despătimirii sufletului și al fortificării lui cu puterile virtuților, prin care, de fapt, ni-L interiorizăm pe Hristos, fiecare virtute din cele amintite de Sfântul Simeon nefiind un simplu nume, ci o putere experimentată deja de către El. Îndemnurile finale la iubirea și cunoașterea lui Hristos, la devenirea noastră în sfințenie asemenea unor biserici în care să liturghisim Domnului cu toată ființa, pentru a ființa și în veșnicie împreună cu El, ni se adresează după o prealabilă și inspirată precizare: „toți să viețuim precum ne învață Hristos [ο[λοι ζωόμεν κατα. Χριστο.ν], purtând întru noi credința adevărată și viața lui Hristos”<sup>318</sup>.

314. Sfântul Simeon al Tesalonicului, *12 capete ce cuprind legea noastră creștină, pe care le-au numit unii începuturile credinței*, în PG 155, 828BC; p. 185-196.

315. PG 155, 828D; *Ibidem*.

316. PG 155, 829A; *Ibidem*, p. 196.

317. PG 155, 829A; *Ibidem*.

318. *Ibidem*.



Deși a fost contrazisă de-a lungul timpului, relația dintre modul cum credem și trăirea credinței este de o importanță maximă în gândirea Sfântului Simeon. Continuându-și predecesorii, el a înțeles că e necesar să vorbească, pe lângă dreaptă credință, și de o dreaptă trăire în Hristos. Captivantul opuscul al Sfântului Simeon, prezentând Simbolul de credință din perspectiva spiritualității, determină la o mai atentă rostire a sa, spre îmbunătățire interioară și apropiere de Dumnezeu.

*Două comentarii încorporate  
în Mărturisiri de credință*

În anumite momente istorice ale Bisericii au apărut mărturisirile de credință, personale și colective, ca expresii ale adevărului semnatărilor lor la credința eclezial-apostolică. Scurte și numeroase mărturisiri de credință se găsesc în Noul Testament, devenite ulterior „canonul credinței“ [ο κανων τηῶς πιστεως / regula fidei] sinonim cu „canonul adevărului“ [ο κανων τηῶς αληθειας / regula veritatis], propovăduite de Biserică în activitatea misionară<sup>319</sup>.

În primul mileniu creștin, mărturisirile de credință au fost scrise de mari teologi, pentru a-și exprima dezaprobarea față de erezii, identitatea ortodoxă și apartenența la Sfânta Tradiție și credință a Bisericii lui Hristos, iar în cel de-al doilea mileniu creștin, ele au avut același rol de a reitera identitatea ortodoxă a Bisericii drept-măritoare, în raport cu catolicismul și diferitele culte protestante. Importanța mărturisirilor de credință constă în dezvoltarea dimensiunii dogmatice a credinței creștine, acestea fiind așezate de unii teologi, alături de Simbolul de credință și hotărârile Sinoadelor ecumenice, ca elemente ale Sfintei Tradiții<sup>320</sup>.

Analiza a două comentarii la Simbolul niceo-constantinopolitan încorporate în două mărturisiri de credință, compuse în contexte teologice deosebite, ne va arăta cum a fost receptată teologia Bisericii de către autorii lor, și cum i-au îmbogățit expresia dogmatică cu noi precizări.

---

319. Diac. lect. Ioan I. Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică și ecumenică* [Teză de doctorat], în rev. „Mitropolia Ardealului“, an. XVIII (1973), nr. 3-4, p. 217.

320. *Ibidem*, p. 219.

c) *Filotei Kokkinos, Patriarhul Constantinopolului*

Filotei Kokkinos (1300-1377), discipolul Sfântului Grigorie Palama (1296-1359) și patriarh al Constantinopolului (1364-1376) într-o perioadă de mari dispute teologice între ortodocși și latini, dublată de tulburări socio-politice, a fost un consecvent susținător al învățaturii isihast-spirituale și teologice a Sfântului Grigorie Palama, alături de împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino (1295-1383), devenit ulterior monahul Ioasaf. Patriarhul Filotei a scris un comentariu parțial al Simbolului niceo-constantinopolitan, încorporat într-o Mărturisire de credință, din anul 1351<sup>321</sup>, dependent într-o oarecare măsură de gândirea palamită<sup>322</sup>. Comentariul lui este important sub raportul istoriei exegezelor Simbolului de credință, fiind situat într-o perioadă de sinteză a teologiei bizantine și de mari dispute confesionale.

Motivația determinantă a Patriarhului Filotei în ceea ce privește alcătuirea comentariului la Simbolul niceo-constantinopolitan a fost dată de dorința de a-și exprima clar convingerile teologice, așa cum se regăsesc în teologia apostolică și patristică, pentru a nu fi suspectat de alt partizanat confesional<sup>323</sup>. În viziunea sa, Simbolul niceo-constantinopolitan este un implicit al dreptei-credințe creștine, pe care se simte dator să-l dezvolte într-un cadru teologic adoptat de Biserică, conform „normei” Duhului Sfânt<sup>324</sup>. Ortodoxia apare ca având o „graniță”, sau mai bine zis un tipar teologic insuflat de Duhul Sfânt, care e deodată gândire dreaptă și trăire sfințitoare, prin care se particularizează și se diferențiază în același timp de orice eterodoxie. Ceea ce contrazice tiparul acestei gândiri și trăiri determinate de lucrarea Duhului nu e decât o insuficientă apreciere și înțelegere a revelației dumnezeiești.

321. Filotei Kokkinos, *Mărturisirea de credință întocmită de mitropolitul Heracleei, Filote[Kokkinos][octombrie, 1351]*, trad. rom. diac. Ioan. I. Ică jr, în p. 341-357, în vol. Grigorie Palama, „Tomosuri dogmatice. Viața. Slujba”, Scrieri I, Editura Deisis, Sibiu, 2009.

322. Sfântul Grigorie Palama, *Mărturisire a credinței ortodoxe expusă de presfințitul mitropolit al Tesalonicului, Grigorie Palama*, p. 333-339, trad. rom. diac. Ioan. I. Ică jr, în vol. Grigorie Palama, op.cit..

323. În preluatul comentariului la *Simbolul* niceo-constantinopolitan, Filotei descrie duplicitatea confesională existentă în timpul lui, care-i făcea pe unii să rostească formal *Simbolul* niceo-constantinopolitan, pentru a fi declarați drept-credincioși, dar să profeseze alte învățături, contrare celor din *Simbol*. Cf. Filotei Kokkinos, *Mărturisire de credință*, p. 342.

324. *Ibidem*.

Din această cauză, Simbolul credinței, ca matrice a Ortodoxiei, necesită comentarii pentru a clarifica ceea ce în diferite momente ale istoriei n-a mai fost receptat conform semanticii lui intrinsece. Prin urmare, a te situa „înăuntrul canoanelor și hotarelor Duhului”<sup>325</sup> nu înseamnă autosuficiență dogmatică, ci rămânere în gândurile inepuizabile ale lui Dumnezeu, generatoare de noi interpretări în interiorul aceleiași Sfinte Tradiții a Bisericii universale, pentru a fi cât mai bine puse în lumină.

Patriarhul Filotei explică Simbolul constantinopolitan, după expunerea lui integrală, la începutul Mărturisirii de credință. În legătură cu unicitatea și numirea de creator a lui Dumnezeu Tatăl, corespunzătoare primului articol al Simbolului, Filotei exprimă concentrat triadologia patristică, polemizând cu gândirea de tip sabelian, afirmând, ca și Sfântul Maxim Mărturisitorul, identitatea dintre „unime” și „treime”, „unimea” fiind expresia unicității ființiale, dumnezeiești, iar „treimea”, a diversității ipostatice<sup>326</sup>.

Articolele hristologice sunt explicate în conformitate cu hotărârile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice și cu teologia patristică și contemporană, bizantină. Pe lângă precizările înregistrate după Sinodul al II-lea Ecumenic, comentariul hristologic al lui Filotei adaugă noi înțelegeri teologice acumulate de Biserică în timp, precum: învățătura despre pururea-fecioria Maicii Domnului și calitatea ei de Theotokos (Sinodul al III-a Ecumenic, Efes, 341), raportul celor două firi în Hristos, modul unirii lor ipostatice și proprietățile fiecăreia (Sinodul al IV-lea Ecumenic, Calcedon, 451), condamnarea ideilor origeniste despre preexistența sufletelor, metempsihoză, apocatastază și negarea învierii universale (Sinodul al V-lea, Constantinopol, 553), învățătura diotelită și dioenergistă (Sinodul al VI-lea Ecumenic, Constantinopol, 680-681)<sup>327</sup>. Accentul pus pe monarhia Tatălui în raport veșnic, ființial, cu Fiul și cu Duhul Sfânt, însușirile ipostatice și concepția apofatică despre cunoașterea trinitară<sup>328</sup> amintesc de teologia Sfinților Părinți capadocieni și de reflecțiile Sfinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama.

---

325. *Ibidem*.

326. *Ibidem*, p. 343.

327. *Ibidem*, 344-347.

328. *Ibidem*.

O notă de actualitate a comentariului filotean, din care transpare problematica teologică ridicată în cursul disputei din secolul al XIV-lea este respingerea teoriei latine despre harul creat, susținută de Varlaam de Calabria și adepții lui antipalamiți, prin valorificarea concepției patristice despre energiile necreate purtătoare de lumină. Este meritoriu pentru Filotei că a reușit să integreze palamismul în comentariul la Simbolul de credință, îmbogățind teologia cu noi reflecții despre Revelația divină. El a insistat asupra consecințelor nonspiritualității concepției lui Varlaam despre grația creată și vederea lui Dumnezeu și a spiritualității teologiei răsăritene, promovate de Sfântul Grigorie Palama, unde îndumnezeirea firii umane din Hristos constituie baza teologică a sfințirii oamenilor, prin prezența tainică a energiilor necreate.

Pneumatologia nu are o pondere deosebită în comentariul lui Filotei, autorul vorbind despre Duhul Sfânt în exegeza primului articol al Crezului, ca Persoană dumnezeiască cu atribute diferite, în plan trinitar, veșnic. Amintește de purcederea ființială a Duhului din Tatăl și de deofințimea Lui dumnezeiască, cu Tatăl și cu Fiul<sup>329</sup>, fără a polemiza cu teologia apuseană pe tema Filioque.

Ultimele articole ale Crezului sunt explicate în sensul hristologiei Sinodului al V-lea Ecumenic, care a respins ideile-ipoteze ale lui Origen despre preexistența și metempsihoza sufletelor, apocatastaza și infirmarea învierii morților<sup>330</sup>. Pe baze biblice și patristice, Filotei susține învierea eshatologică a fiecărei persoane, în identitatea ei temporală, urmând a primi, după Judecata Universală, în funcție de modul existenței, stabilitatea și neschimbabilitatea veșnică, în fericirea dumnezeiască sau în opusul ei.

După explicarea articolului eshatologic, Filotei continuă cu mărturisirea învățăturilor despre cinstirea sfințelor icoane, a sfintei cruci și a sfințelor moaște<sup>331</sup> (Sinodul al VII-lea, Niceea, 787), ele nefăcând parte din comentariul Simbolului, ci numai din Mărturisirea de credință. Spre finalul Mărturisirii revine asupra articolului baptismal<sup>332</sup> al Crezului, pe care îl comentează în spiritul exegeților anteriori, mistic, nu procedural. Mărturisirea de credință

---

329. *Ibidem*, p. 343-345

330. *Ibidem*, p. 348.

331. *Ibidem*.

332. *Ibidem*, 355-356.

a lui Filotei se încheie cu câteva considerații eclesiologice, din cele patru atribute ale Bisericii fiind analizat numai cel referitor la apostolicitatea ei, care în sine le cuprinde și pe celelalte trei. Autorul își exprimă astfel convingerea în existența unei singure Biserici a lui Hristos, Apostolice, „mama și hrănitoarea comună a credincioșilor”<sup>333</sup>, simțindu-se profund înrădăcinat în viața și tradiția ei teologică. Comentariul Patriarhului Filotei Kokkinos din secolul al XIV-lea, de mici dimensiuni, analitic și bogat în conținut teologic reprezintă o etapă hermeneutică avansată în seria comentariilor la Simbolul niceo-constantinopolitan.

*d) Sfântul Petru Movilă, Mitropolitul Kievului (1596-1646)*

Sfântul Petru Movilă, fiul domnitorului Simion Movilă al Țării Românești (1601-1602) și ulterior al Moldovei (1607-1608), și-a făcut studiile în Polonia, la Școala Frăției Ortodoxe din Lwow, pentru ca mai târziu, în anul 1633, să fie sfințit mitropolit al Kievului, unde a desfășurat o bogată activitate pastorală, în centrul căreia s-a aflat înființarea vestitei Academii ortodoxe din Kiev, care a funcționat după o programă de studii inspirată din învățământul superior din Occident<sup>334</sup>.

În *Mărturisirea ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale*, alcătuită în anul 1640 și aprobată de toată Biserica Răsăriteană la Sinodul panortodox de la Iași, din anul 1642, Mitropolitul Petru Movilă a comentat integral Simbolul niceo-constantinopolitan, în prima parte<sup>335</sup>, destinată expunerii credinței ortodoxe. El este continuatorul tradiției

333. *Ibidem*, p. 357.

334. Traian Diaconescu, *Petru Movilă. Un precursor al spiritului ecumenic modern*, în Petru Movilă, „Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Ortodoxe”, trad. rom. din limba latină de Traian Diaconescu, Editura Institutul European, Iași, 2001, p. 4.

335. *Mărturisirea credinței ortodoxe a Sfântului Petru Movilă* este structurată în trei părți, după cele trei virtuți teologice: credința, speranța și dragostea. Deși s-a avansat ideea că Pentru Movilă ar fi avut ca model structural lucrarea Fericitului Augustin, *Enchiridionul sau Despre credință, speranță și iubire* [trad. rom. Vasile Sav, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002], între cele două scrieri există diferențe apreciable, chiar și sub aspect formal, scopul vizat de Mitropolitul Kievului nefiind explicarea propriu-zisă a celor trei virtuți teologice ci, pornind de la semnificațiile lor spirituale, să așeze, în mod concentrat, sub semnul lor, întreaga învățătură dogmatică, liturgică, morală și duhovnicească a Bisericii Răsăritene.

teologice a Sfinților Părinți răsăriteni, aspect vizibil din abundența citatelor patristice și post-bizantine din lucrarea lui. În suprapunerea explicării Crezului constantinopolitan cu partea destinată credinței, se poate citi intenția autorului de a identifica credința Bisericii cu conținutul primei părți dogmatice a Mărturisirii lui, care nu este altceva decât amplul comentariu catehetic făcut Simbolului niceo-constantinopolitan. Petru Movilă nu a căutat originalitatea, ci fidelitatea scrierii lui față de tradiția dogmatică a Bisericii, pe care a dorit s-o exprime cât mai clar. Se pot recunoaște la el influențele comentatorilor anteriori, exegeza lui prezentându-se ca o sinteză a învățăturilor și practicilor liturgice ale Bisericii ortodoxe.

Merită făcute câteva observații asupra formei și fondului comentariului alcătuit de Sfântul Petru Movilă la Crezul constantinopolitan. În primul rând, este primul comentariu la Simbolul niceo-constantinopolitan realizat în Răsărit, în limba latină. Scris sub forma unui catehism, cu întrebări și răspunsuri, autorul nu explică consecutiv fiecare articol al Simbolului, ci, pornind de la acestea, se lansează în numeroase ramificații de alte întrebări și răspunsuri, pe teme colaterale, în strânsă legătură cu ele. Din punct de vedere ecleziologic, prin preferința pentru numirea de *Biserică ortodoxocatică*, pentru Biserica Ortodoxă, mitropolitul Kievului își exprimă convingerea că aceasta este exponenta adevăratei catolicități /universalități, confirmată de rectitudinea credinței ei, în sensul articolului eclesiologic al Crezului niceo-constantinopolitan.

Comentariul mitropolitului Petru Movilă la Simbolul de credință niceo-constantinopolitan este o lucrare de sinteză teologică din care transpar și accente personale, arătându-ne că Ortodoxia nu se limitează geografic, ea putând fi transmisă prin orice limbă, în orice context social, istoric și cultural.

### ***IV.3. Comentarii ai Simbolului apostolic***

În limba latină s-au păstrat mai multe comentarii ale diferitelor versiuni locale ale Simbolului apostolic, cele mai importante aparținând unor scriitori ca: Sfântul Ambrozie al Milanului (339/340-397), Rufin din Aquileea (345-411), Sfântul Niceta al Remesianei (338-420), Fericitul Augustin (354-430) și Sfântul Petru Hrisologul († 450/8).

Pe lângă exegezele acestor remarcabili teologi creștini, în limba latină s-au mai păstrat câteva comentarii la Simbolul apostolic, pe care nu le-am analizat din două considerente: fie nu aduc nimic deosebit în planul ideilor teologice față de predecesorii lor, așa cum este cazul episcopului de Poitiers, Venanțiu Fortunat († 600), fie pentru că au o autenticitate discutabilă, așa cum este cazul a trei omilii pseudo-augustinene, puse pe seama lui Quodvultdeus (380/90-454)<sup>336</sup>, diacon și ulterior episcop al Cartaginei (437-453), apropiat suflutește de Fericitul Augustin.

Trăsătura cea mai importantă, caracteristică tuturor comentariilor la Simbolul apostolic e că autorii lor, deși au trăit după primele două Sinoade Ecumenice la care s-a formulat Simbolul niceo-constantinopolitan, aprobat ca normă teologică a mărturisirii credinței ortodoxe a Bisericii creștine, apostolice, nu amintesc de acest Simbol, acoperindu-l cu tăcere. Se poate găsi o explicație, în conservatorismul tradiției baptismale apusene. Simbolul Apostolic era atât de generalizat, încât figura în unele formulare baptismale chiar și spre sfârșitul secolul al VI-lea. Câteva exemple sunt suficiente pentru a constata că, după aproape trei secole de la Sinodul al II-lea Ecumenic (Constantinopol, 381), Simbolul apostolic triumfase în Apus asupra mărturisirii oficiale a întregii Biserici creștine: Sfântul Maxim de Turin (sec. V)<sup>337</sup> vorbește în *Omiliile baptismale* despre integrarea baptismală a Simbolului apostolic, Sfântul Martinus de Bracara (sec. VI)<sup>338</sup> amintește în opusculul *De conversione rusticorum* [15] de același Simbol apostolic, iar Venanțiu Fortunat (530-600) redă într-o formă simplificată comentariul lui Rufin din Aquileea la Simbolul apostolic.

---

336. Lipsindu-mi ediția critică a predicilor lui Quodvultdeus, n-am reușit să-mi formez un punct de vedere despre explicațiile lui la Simbolul de credință decât din surse colaterale. Liuwe H. Westra a făcut o prezentare sumară a celor trei predici ale lui Quodvultdeus, în *The Apostles? Creed...*, p. 169-178, insistând mai mult asupra versiunii textuale comentate, decât asupra conținutului teologic al predicilor.

337. Sfântul Maxim de Tours, *Omiliile baptismale ale Sfântului Maxim de Turin*, în rev. „Studii teologice“, an. XXIV (1972), nr. 1-2, p. 103-113.

338. Simbolul de credință în legătură cu care este întrebat candidatul la primirea Sfintei Taine a Botezului, în scrierea arhiepiscopului de Bracara [Spania] este cel apostolic, nu cel niceo-constantinopolitan, după cum a afirmat în studiul introductiv dl profesor Gh. I. Șerban, traducătorul în limba română a operei ierarhului panonian, cf. Sfântul Martinus de Bracara, *Opere*, Editura Alter Ego Cristian, Galați, 1995, p. 26.

Atașamentul apusenilor față de Simbolul apostolic se poate observa din modul cum acesta a fost integrat în viața Bisericilor occidentale, după anul 1045. În Biserica Romano-Catolică, Simbolul apostolic a coexistat cu Simbolul niceo-constantinopolitan, pentru ca după Reformă să fie preluat și introdus și în serviciile liturgice ale Bisericilor protestante.

Părintele Reformei, Martin Luther, în *Micul catehism*, a alcătuit un sumar comentariu la Simbolul apostolic, neînregistrând nici cea mai vagă urmă din faimoasa lui deviză „sola Scriptura“, unicul argument care îi mai susținea existența tulburată, interpretând acel venerabil document teologic, într-un mod individualist, axat pe dimensiunea pragmatică a vieții<sup>339</sup>.

Nu mai puțină uimire trezește și lectura unui comentariu modern al Simbolului apostolic, alcătuit spre sfârșitul vieții de teologul romano-catolic elvețian Hans Urs von Balthazar (1905-1988), în care din nefericire, amprenta confesională este destul de vizibilă, iar referințele la comentarii aceluiasi document al antichității creștine din perioada patristică lipsesc cu desăvârșire<sup>340</sup>. Spre deosebire de acest comentariu modern scris la Simbolul apostolic, comentariile din primul mileniu creștin au avantajul de a ne transmite curat credința apostolică, așa cum s-a păstrat și transmis ea în Biserica creștină nedespărțită. Ceea ce e foarte important în acele exegeze e că, deși au fost concepute în spațiile latinofone ale Imperiului Roman, toate conțin idei comune teologiei răsăritene, pentru că autorii lor s-au inspirat din Sfinții Părinți răsăriteni, valorificându-i în același duh al înțelegerii și comuniunii frățești. În mod paradoxal, comentariul Sfântului Chiril al Ierusalimului, rostit la Simbolul local, ierusalimitean, diferit de cel apostolic, cunoscut și generalizat din Africa de Nord până în partea vestică a Imperiului Roman și în Dacia Mediterranea, poate fi considerat un comentariu-sursă pentru comentariile scrise în limba latină la Simbolul apostolic. Prin intermediul lui Rufin din Aquileea, teologia și concepția exegetică chiriliană a fost preluată și împrăștiată de aproape toți exegeții Simbolului apostolic, între secolele IV-VI, adăugând, la rândul lor, observații personale în funcție de necesitățile contextului în care au trăit. Acest transfer de idei teologice

---

339. Dr. Martin Luther, *Der kleine Katechismus / Micul catehism*, ediție bilingvă, trad. rom. Ștefan Cosoroabă, Sibiu, 2008, p.12/13-16/17.

340. Vezi Hans Urs von Balthazar, *Crezul. Meditații la Simbolul de Credință Apostolic*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2004.



dintr-un spațiu geografic eclesial în altul a fost posibil datorită unicității credinței profesate în Simbolurile comentate, mărturisite în aceeași Biserică apostolică, nedespărțită.

a) *Sfântul Ambrozie al Milanului (339/340 - 397), Italia*

Sfântul Ambrozie al Milanului<sup>341</sup> a fost o personalitate remarcabilă a secolului al IV-lea în Apus, cunoscut ca apărător al credinței niceene împotriva arianismului, militant pentru independența Bisericii față de abuzurile statului, organizator al misiunii Bisericii în societate și ca cel ce l-a convins pe Fericitul Augustin să devină creștin. În calitate de teolog, a lăsat o bogată operă teologică, inspirată din Sfinții Părinți răsăriteni, în special din cei capadocieni. Cu toate acestea amprenta personală este dată de modul cum a trăit și înțeles credința creștină, stilul lui remarcându-se prin claritate și prospețime. Din scrisul său se desprinde imaginea unui caracter hotărât și dornic să semene în cât mai multe suflete credința creștină a adevărului dumnezeiesc.

Printre operele teologice ale Sfântului s-a păstrat și o *Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de symbolo*, despre autenticitatea căreia mai mulți teologi catolici și-au manifestat rezerve<sup>342</sup>, deoarece pentru prima dată a apărut între operele Sfântului Maxim de Turin (în anul 1784), însă, în urma cercetărilor întreprinse de savanți precum Caspari, dom G. Morin, R.H. Connolly, P.O. Faller și Bernard Botte, paternitatea ambroziană a comentariului amintit a devenit incontestabilă<sup>343</sup>.

341. Sfântul Ambrozie s-a născut în anul 339/ 340 la Treveri, într-o familie creștină, nobilă. A studiat la Roma, devenind funcționar de stat. Este ales episcop prin glasul unui copil care i-a pomenit numele, când mulțimea, nehotărâtă, nu se decidea să aleagă un episcop ortodox, după moartea arianului Auxențiu [din Capadocia]. Deși era laic, catehumen, a fost rapid botezat și hirotonit episcop. A studiat intens teologia creștină, Biblia și operele ierarhilor răsăriteni, Sfântul Vasile cel Mare, Didim cel Orb, iar dintre apuseni l-a aprofundat pe Sfântul Ipolit. Se implică în lupta împotriva arianismului, jucând un important rol politic în timpul împăraților Valentinian I († 375), Grațian († 383), Valentinian II († 392) și Teodosie cel Mare († 395). A scris opere de exegeză biblică, de morală, ascetică, dogmatică, cuvântări, și imne, editate de J.P. Migne în *PL* 14-17 și în diferite ediții critice. A murit la 4 aprilie 397. Cf., A. Largent, *Ambroise (Saint)*, în *DTC*, t. 1, p. I, Paris, col. 942-943.

342. A. Largent, *Ambroise (Saint)*, col. 947.

343. Ambroise de Milan, *Des sacrements, Des Mystères, Nouvelle édition revue et augmentée de L'Explication du Symbole*, ed. Bernard Botte, col. Sources Chrétiennes [SC],

Comentariul ambrozian, deși foarte redus ca dimensiuni, a atras atenția întrucât oferă o mărturie patristică despre importanța disciplinei catehetice în practica prebaptismală, în care episcopul avea un rol esențial, ca simbol al unității creștine. Explicația la Simbolul apostolic a fost situată cu aproximație între anii 380-390, ea făcându-ne astăzi să reținem o lecție de „traditio symboli“ [predare a Simbolului]<sup>344</sup>. Crezul comentat de Sfântul Ambrozie, episcopul Milanului, este unul declarativ și aparține tradiției romane respectate și în eparhia lui. Simbolul apostolic explicat are următoarea formă<sup>345</sup>:

Credo în Deum Patrem omnipotentem, invisibilem et impassibilem  
Et in Iesum Christum, Filium ejus unicum Dominum nostrum,  
qui natus de Spiritu Sancto ex Maria virgine,  
sub Pontio Pilato passus, mortus et sepultus,  
tertia die resurrexit a mortuis,  
ascendit ad caelos,  
sedet ad dexteram Patris,  
unde venturus est iudicare vivos et mortuos  
Et in Spiritum Sanctum,  
sanctam Ecclesiam,  
remissionem peccatorum,  
carnis resurrectionem;

Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul, nevăzut și nepătimitor  
Și în Iisus Hristos, Fiul Lui unic  
Domnul nostru  
care s-a născut din Duhul Sfânt și din Maria Fecioara  
a pățimit sub Ponțiu Pilat, a murit și a fost îngropat,  
a treia zi a înviat din morți,  
S-a înălțat la ceruri,  
șade de-a dreapta Tatălui  
De unde va veni să judece viii și morții.  
Și în Duhul Sfânt,  
Sfânta Biserică,  
Iertarea păcatelor,  
Învierea trupurilor.

Din cauza conciziei sale, exegeza ambroziană a Simbolului apostolic a fost văzută mai mult ca o stenogramă a unei ședințe de „traditio symboli“<sup>346</sup>,

vol. 25 bis, Paris, 1961, p. 21-22; trad. rom. pr. Marin Mălinaș, în rev. „Altarul Banatului“, an. XLII (1992), nr. 1-3, p. 63-66.

344. *Ibidem*, p. 24-25.

345. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 1976, p. 22; Emmanuel Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique et le Symbole de Nicée*, p. 470.

346. Ambroise de Milan, *Des sacrements...*, p. 22; Emmanuel Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique et le Symbole de Nicée*, p. 471. O scurtă analiză

acest aspect fiind dat și de referințele incomplete la articolele Simbolului apostolic, din ele nefiind amintit decât începutul și sfârșitul lor. Această măsură a fost luată ca urmare a interdicției fixării în scris a Simbolului de credință, așa cum cerea disciplina arcană. După felul cum este definit Simbolul credinței, ne putem face o imagine în legătură cu importanța considerabilă de care se bucura în acea perioadă. El este numit „un semn spiritual“ [*spirituale signaculum*, 1], „obiectul meditației inimii noastre“ [1] și „comoara noastră cea mai sigură“ [1]<sup>347</sup>. Semnificația cuvântului „simbol“, derivată din etimologia lui grecească, este relaționată cu originea lui. Așa cum acest cuvânt are înțelesul de „contribuție“ [*conlatio*], fiind întrebuintat în limbajul comercial pentru a desemna o sumă de bani depusă în comun, tot așa și Simbolul reprezintă un rezumat sau o alăturare de articole de credință, dispuse într-un anumit mod de către Sfinții Apostoli. Originea apostolică a Simbolului păstrat la Roma este afirmată de două ori în exegeza ambroziană [2-3; 7-8], autorul fiind convins că el a fost adus din Răsărit de către Sfântul Apostol Petru [7]. Este întărită ideea menținerii intacte a tradiției primite, întrucât ea este rodul celor doisprezece Apostoli, reprezentând, așadar, nu credința unui singur apostol, ci „hotărârile lor comune“ [7]<sup>348</sup>. Această afirmație a episcopului milanez conduce mai curând la ideea conciliarității în organizarea eclezială, decât spre primat și infailibilitate papală.

În comentariul Sfântului Ambrozie, există trei menționări ale Simbolului de credință în timpul lecțiilor de explicare, destinate catehumenilor în Postul Paștelui: prima rostire se făcea de episcop sau de un cleric, fiind urmată de considerații de ordin dogmatic, trinitar și hristologic [3], a doua se efectua împreună cu catehumenii, fiind însoțită de o explicație mai amănunțită [5-6]<sup>349</sup>, iar a treia recitare avea loc pentru a se demonstra după numărul articolelor, autorii lor, adică pe Sfinții Apostoli [8]. Fără a încerca să identifice originea articolelor Simbolului comentat în Sfânta Scriptură, Sfântul Ambrozie apreciază că întregul lui conținut este scripturistic, încadrându-se

a comentariului ambrozian a întreprins și Liuwe H. Westra, în *The Apostles? Creed...*, p. 87-89.

347. Ambroise de Milan, *Explication du Symbole*, SC 25 bis, p. 46/47.

348. *Ibidem*, p. 46/47; 54/57.

349. Idem, *Introduction*, p. 22; Idem, *Explication du Symbole*, p. 48/49; 50/51-54/55; 56/57.

în „limitele fixate“ [3] de Sfinții Apostoli<sup>350</sup> care nu trebuie depășite prin opinii contrare revelației dumnezeiești.

Simbolul, ca rezumat al credinței creștine, cuprinde, prin constantele lui teologice, întreaga credință mântuitoare. Comentariul făcut Simbolului apostolic este o cateheză prebaptismală, având ca scop cunoașterea corectă a credinței creștine. Fiind o cateheză destinată unor oameni abia familiarizați cu învățăturile creștine, autorul tratează în mod general conținutul lui teologic, dându-ți sentimentul că nu avea intenția de a spune tot ce cunoștea despre temele principale ale creștinismului. Simbolul este o busolă care indică cu precizie credința adevărată, în opoziție cu credințele eretice care înșală, falsificând adevărul. Erezia are statut de credință/ învățătură diferită prin conținut de ortodoxie/slavă, fapt care-l determină pe autor să afirme, în ceea ce privește aceeași cinstire a Persoanelor Sfintei Treimi, că „acolo unde nu se face deosebirea slavei, nu trebuie să se facă deosebirea credinței“ [3]<sup>351</sup>. Sfântul Ambrozie al Milanului apreciază ortodoxia credinței în funcție de modul cum sunt cinstite cele trei Persoane dumnezeiești, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, unicitatea *slavei* aduse Sfintei Treimi semnificând egalitatea lor ființială. Argumentul „nedeosebirii slavei“ Sfintei Treimi a fost întrebuințat la Sinodul al II-lea Ecumenic, la articolul pnevmatologic al Simbolului de credință pornind de la sugestiile Sfântului Vasile cel Mare, preluate și de Sfântul Ambrozie.

Simbolul credinței este esențial în discernerea credințelor sau învățăturilor profetite în Noul Testament, pentru a fi „încecați cei buni“ [I Co 11, 19]. Prin forma sa de singular, „credința adevărată“ indică unicitatea adevărului mântuitor pe care-l transmite, în contrast cu diversitatea malformațiilor creștine, numite erezii, ieșite din minți sincretiste, nepricepute în tainele adânci ale Sfintei Scripturi și din inimi ambițioase, prea terestre pentru a se ridica la nivelul Revelației dumnezeiești. Se poate vedea aici mai vechea temă a „unului“ și „multiplului“, preluată de la filosofii greci și de teologi creștini, „unul“ având conotații pozitive, iar „multiplul“, cu excepția unor nuanțări în sens iconomic – soteriologic, având semnificații negative. Erezia nu este în nici un caz „o altă opinie“ despre creștinism, ea e o credință

350. Idem, *Explication du Symbole*, p. 48/49.

351. *Ibidem*: „Ubi enim nulla discretio maiestatis est, nec fidei debet esse discretio“, p. 48/49.

împuținată prin lipsa adevărului total, datorată inaptitudinii de a percepe adevărul divin integral. Ea trebuie înlăturată, pentru că atunci când vorbești despre adevăr trebuie să-l transmiți integral, nu parțial, și din acest motiv se situează în adversitate față de *crediința întreagă*. Nu întâmplător, Sfântul Ambrozie scrie: „Acolo unde credința este întreagă, învățătura Apostolilor este suficientă“ [*Ubi fides integra est, sufficiunt praecepta apostolorum*, 4]<sup>352</sup>, amintind iarăși de observațiile cu care Sfântul Vasile cel Mare și-a început faimosul tratat „Contra lui Eunomie“<sup>353</sup>. Altfel spus, credința creștină, cuprinsă în Noul Testament și în forma concisă a Simbolului de credință, ar fi fost suficientă comunităților creștine în activitățile lor spiritual-liturgice, nemaifiind nevoie de alte explicații, clarificări și sinoade ecumenice, dacă Biserica lui Hristos n-ar fi fost obligată să reacționeze față de alte învățături greșite. Ereziile menționate de episcopul milanez în comentariul la Simbolul apostolic sunt: *patripasianismul* sau *sabelianismul*, *arianismul* [4] și *apolinarismul*, pe care nu-l numește, dar la care face aluzie [3]<sup>354</sup>. Împotriva acestora se îndreaptă articolele din Simbolul profesat de primii creștini, ele fiind nu doar puncte de mărturisire a credinței adevărate, ci și soluții concrete de credință împotriva opiniilor contrare și, în consecință, expresii apologetice ale sfintei credințe a Bisericii lui Hristos. Astfel, ca reacție la concepția patripasiană, care nu admitea trei identități personale în Sfânta Treime, ci doar ipostaze ale aceleiași ființe, ajungând să susțină că Tatăl „S-a întrupat“ și „a suferit“ pe cruce, la primul articol, despre Dumnezeu Tatăl, al Simbolului apostolic s-au adăugat cuvintele: „nevăzut“ [*invisibilem*] și „nepătimitor“ [*inpassibilem*], pentru a se marca astfel distincția dintre totala transcendență a Tatălui, față de lucrarea soteriologică a Fiului pentru împlinirea căreia a devenit „văzut“ [*visibilem*] și „pătimitor“ [*passibilem*] în firea Lui umană asumată, păstrându-Și idiomele ambelor firi, divină și umană, astfel încât, conform primei firi era *nevăzut* și *nepătimitor*, iar după cea de-a doua fire, era *văzut* și *pătimitor*<sup>355</sup>.

352. *Ibidem*, p. 50/51.

353. Basile de Césarée, *Contre Eunome I*, ed. B. Sesboüé, SC 299, Paris, 1982: „Dacă toți cei asupra cărora a fost chemat numele Domnului nostru și Mântuitorului Iisus Hristos ar fi vrut într-adevăr să nu încerce nimic împotriva adevărului Evangheliei, ci s-ar fi mulțumit cu tradiția [παραδοσεις] Apostolilor, n-am fi avut nevoie să vorbim astăzi (...)“, p. 141.

354. Ambroise de Milan, *Explication du Symbole*, SC 25 bis, p. 48/49.

355. *Ibidem*, p. 50/51.

În ultima subdiviziune a comentariului ambrozian, apar trimiteri clare la *disciplina arcana*, existentă în Biserica primară. Simbolul nu trebuie scris, creștinii având datoria să-l memoreze pentru a medita zilnic la învățăturile lui. Interiorizarea Simbolului [„amintiți-vi-l în voi înșivă“] aduce sănătate sufletească și trupească, fiind o măsură discretă de a feri tainele sfintei credințe creștine de eventuala curiozitate a unor catehumeni sau chiar eretici, care, din lipsa formării depline în spiritul Bisericii, l-ar fi putut interpreta eronat.

Teologia ambroziană din exegeza Simbolului apostolic se poate observa mai bine prezentându-i ideile în dreptul fiecărui articol, chiar dacă, spre deosebire de toți comentatorii Crezului, Sfântul Ambrozie e singurul autor care nu face o analiză detaliată a acestui Simbol, ci una generală, axată pe definirea și sensul lui teologic. După cum este structurat, comentariul Sfântului Ambrozie e cel mai puțin sistematic, comparativ cu exegezele celorlalți hermeneuți ai Simbolului apostolic. Dacă analizăm conținutul altor lucrări legate de practica baptismală scrise de Sfântul Ambrozie, precum „De Sacramentis“ sau „De Misteriis“<sup>356</sup>, putem considera că lecția sumară despre Simbolul credinței e o introducere spre hrana tare a credinței cuprinse în cele două scrieri de mistagogie sacramentală. Câteva considerații dogmatice despre triadologie preced comentariul Crezului apostolic. Sfântul Ambrozie adâncește învățătura despre Sfânta Treime, mulțumindu-se să sublinieze egalitatea în dumnezeire a celor trei Persoane dumnezeiești, dat fiind că acest aspect a fost contestat în diferite moduri de sabelieni și arieni.

Pentru a menține structura comentariului ambrozian se impune prezentarea articolelor Simbolului apostolic, așa cum se regăsesc expuse în lucrarea *Explanatio Symboli*. Forma lor eliptică se încadrează în mentalitatea disciplinei arcane, care nu permitea fixarea în scris a Simbolului amintit.

### **1. Credo ..... unicum Dominum nostrum [5]**

Despre Dumnezeu Tatăl [*Patrem omnipotentem*], Sfântul Ambrozie nu vorbește în dreptul primului articol al Simbolului, ci în paragraful unde i-a combătut pe patripasieni, amintind că din cauza lor a fost introdus în Simbolul roman adaosul: „invisibilem et impassibilem“<sup>357</sup>. Această observație este

---

356. *Ibidem*, p. 60/61-154/155; *De Misteriis*, p. 156/157-192/193.

357. *Ibidem*, p. 50/51.

singura referință la Dumnezeu Tatăl. În ceea ce privește hristologia, autorul afirmă lapidar că Fiul Tatălui este „unic“ [*Filium eius unicum*], acest lucru neînsemnând că este un „unic Domn“, pentru că numirile „Dumnezeu“, respectiv, „Domn“ se aplică dumnezeirii comune celor trei Persoane ale Sfintei Treimi: „Unus Deus est, unus et Dominus“<sup>358</sup>. Pentru a nu deforma credința creștină în sens sabelian, Sfântul Ambrozie spune că cel de-al doilea articol al Simbolului apostolic [**Et in.....unicum, Dominum nostrum**] are semnificația de a preciza caracterul personal și unic al Fiului, inconfundabil cu Tatăl<sup>359</sup>. Important de reținut în legătură cu relația dintre Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul este că ambii sunt egali, având aceeași dumnezeire.

## 2. Qui natus ..... et sepultus [5]

Sfântul Ambrozie al Milanului nu insistă asupra pătimirii, îngropării și învierii Domnului, considerându-le știute de către auditoriul lui. El arată că articolele de credință vizate se referă la întruparea [*incarnationem*] Fiului lui Dumnezeu<sup>360</sup>. În ultima parte a comentariului, când Simbolul credinței este recitat pentru a treia oară, acest articol hristologic are următoarea formă: „**Credo ..... Virgine**“ [8]<sup>361</sup>. Amintirea Sfintei Fecioare Maria nu modifică ideile teologice exprimate, acestea fiind reluate din prima parte a comentariului, pentru a sublinia caracterul real al firii umane, impropriate de Domnul Hristos.

## 3. Tertia die ..... a mortuis [5]

Fără a insista, autorul amintește catehumenilor că au deja cunoștință de taina Învierii Domnului din morți, despre care va vorbi mai mult în explicația articolului următor.

## 4. Ascendit ..... sedet ad dexteram Patris [5]

Explicația acestui articol vizează evidențierea ideii potrivit căreia natura umană asumată de către Fiul lui Dumnezeu prin întrupare, împreună cu care S-a înălțat la cer, nu l-a afectat firea dumnezeiască ci, dimpotrivă, a fost ridicată la cel mai înalt nivel, inaccesibil omului în sine<sup>362</sup>. Se simt în aceste

358. *Ibidem*.

359. *Ibidem*.

360. *Ibidem*, p. 50/51-52/53.

361. *Ibidem*, p. 56/57.

362. *Ibidem*.

explicații accente antignostice, Sfântul Ambrozie afirmând astfel pozitivitatea creației lui Dumnezeu. Înălțarea Domnului la cer este relaționată cu Învierea Sa din morți, acest act fiind văzut ca un triumf premergător altui triumf, adică șederii Lui de-a dreapta Tatălui. Amintirea „Împărăției“ cerești nu pare să aibă vreo legătură cu articolul hristologic al Crezului niceo-constantinopolitan, unde se vorbește despre Împărăția veșnică a Fiului lui Dumnezeu.

#### **5. Unde .....et mortuos [5]**

Articolul eshatologic al Crezului solicită o credință puternică, pentru că învățatura transmisă nu poate fi primită decât de un suflet pătruns de dragoste față de Dumnezeu. Numai cine iubește nu are dubii în privința învățăturilor descoperite de persoana iubită. Tot astfel, cine-L iubește pe Dumnezeu acceptă prin credință profesiile eshatologice, fiind mult mai motivat în împlinirea și urmarea comandamentelor spirituale ale vieții creștine. De unde S-a înălțat, Fiul lui Dumnezeu va reveni pe pământ în calitate de Judecător al tuturor oamenilor. Exprimându-se interogativ, Sfântul Ambrozie sugerează că actul Judecății Universale va fi unul trinitar, așa cum sunt toate actele referitoare la planul divin față de lumea creată<sup>363</sup>. Efectul urmărit este de a-i determina pe viitorii creștini să rămână statornici în eforturile solicitate de viețuirea creștină și să nu abdice în fața ispitelor răului.

#### **6. Et in Spiritum Sanctum [5]**

Cu articolul pnevmatologic al Crezului, credința în Sfânta Treime este deplină. Dumnezeirea Sfântului Duh este pusă în lumină prin aceeași credință solicitată în această persoană, la fel cum a fost ea cerută pentru Tatăl și Fiul. Un alt argument în favoarea egalității Sfântului Duh cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi ține de afirmația importantă, conform căreia toate tainele primite se fac în această preaslăvită Treime [*Quaecumque accipies sacramenta, in hac trinitate accipies*] care are „o singură lucrare“ [*unius operationis*], „o singură acțiune sfințitoare [*unius sanctificationis*]“ și „o singură mărire“ [*unius maiestatis*]<sup>364</sup>.

#### **7. Remissionem ..... resurrectionem [6]**

Sfântul Ambrozie face o distincție între articolele de credință trinitare și cele referitoare la Biserică, iertarea păcatelor și învierea morților, pe acestea

---

363. *Ibidem*, p. 53/53.

364. *Ibidem*.



considerându-le efecte sau lucrări ale bunătății Sfintei Treimi. El îndeamnă la primirea lor cu aceeași credință arătată Persoanelor Sfintei Treimi, concluzionând că „cel ce crede în Creator crede și în opera Creatorului“ [Ioan 10, 38]<sup>365</sup>. Acceptând lucrarea lui Dumnezeu față de lume, prin Biserică și iertarea păcatelor, credința va „străluci“ mai mult, întrucât „credința adevărată și întregă“ [*fidem veram et integram*] cuprinde și opera Creatorului<sup>366</sup>. Învierea personală, eshatologică este o lucrare dumnezeiască, ea avându-și temeiul în Învierea Domnului nostru Iisus Hristos, întreaga iconomie a Fiului realizându-se în vederea învierii tuturor oamenilor [*Totum hoc sacramentum tuae est resurrectionem*]<sup>367</sup>. Învierea Domnului este nu doar temelia și speranța învierii noastre viitoare, ci și taina care ne întărește credința<sup>368</sup>.

Comentariul Sfântului Ambrozie este cea mai sumară exegeză teologică a Simbolului apostolic, autorul ei rezumându-se strict la considerații de ordin catehetic, necesare înțelegerii credinței creștine de către viitorii membri ai Bisericii. Spre deosebire de alte scrieri dogmatice, unde Sfântul Ambrozie nu face economie de cuvinte, în comentariul la Simbolul apostolic expune elementele de bază ale credinței creștine, necesare cunoașterii identității religioase a noilor botezați, fără a detalia explicarea importantelor idei teologice ale documentului comentat, dând de înțeles că ceea ce nu poate rosti încă, va transmite cu altă ocazie, după ce catehumenii vor fi devenit creștini, prin primirea Sfintei Taine a Botezului.

Schița exegetică a Sfântului Ambrozie al Milanului înregistrează elemente importante din practica prebaptismală a Bisericii creștine timpurii, precum exorcismele [1], însemnarea cu semnul sfintei cruci [*Signate vos*, 3; 8], necesitatea memorării Crezului și a meditării zilnice la învățăturile lui [9]<sup>369</sup> și misiunea episcopilor de a transmite corect învățătura creștină [4].

365. *Ibidem*: „Quia qui credit in auctorem, credit et in opus auctoris“, p. 54/55.

366. *Ibidem*, p. 54/55.

367. *Ibidem*.

368. *Ibidem*: „Sed quia resurrexit, ideo firma est fides nostra“.

369. *Ibidem*, p. 50/51.

b) *Sfântul Niceta, Episcopul Remesianei (338 – 414/20),  
Dacia Mediterranea*<sup>370</sup>

Sfântul Niceta al Remesianei a fost un episcop daco-roman, teolog talentat, format la Școala literară de la Dunărea de Jos, autor al unor cuvântări, scrieri catehetice și imne bisericești, dintre care cel mai faimos este *Te-Deum laudamus*, atribuit în mod impropriu Sfântului Ambrozie al Milanului<sup>371</sup>. Cultura și dragostea misionară pentru răspândirea cuvântului dumnezeiesc în sufletele păstoriților lui l-au făcut iubit și apreciat de un contemporan celebru precum Sfântul Paulin, episcop de Nola, el însuși numărându-se printre clericii care au contribuit la catehizarea geților. Acest părinte latin al Bisericii scria prietenului său, în *Carmen XVII*, „La cuvântu-ți cald, scitul se-mblânzește”<sup>372</sup>, apreciindu-i căldura credinței și tăria de caracter, esențiale în lucrarea de încreștinare. Biografia Sfântului Niceta este destul de sumară, despre el știindu-se că a trăit în partea răsăriteană a Imperiului Roman, fiind născut în zona Remesianei, actuala Bela Palanca din Serbia. A fost cunoscut ca evanghelizator al dacilor și *doctores ecclesiae*, datorită activității lui catehetice de răspândire a Sfintei Evanghelii la populația daco-romană din sudul și nordul Dunării<sup>373</sup>.

Independent de comentariul la Simbolul apostolic, Sfântul Niceta a scris și un consistent comentariu triadologic și hristologic, la Simbolul niceean, centrat pe explicarea cuvântului „de o ființă” [*unius substantiae*; ο`μοου,σιοϋς]<sup>374</sup>. La Sfântul Niceta, speculația teologică greacă se împletește

370. A.E. Burn, *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge University Press, London, 1905. Această ediție critică a operei complete a Sfântului Niceta, este o remarcabilă lucrare despre biografia și scrierile sfântului episcop daco-roman. Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul al XVII-lea*, Craiova, 1983, p. 72.

371. Ștefan C. Alexe, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică*, în rev. „Studii teologice”, an. XXI (1969), nr. 7-8, p. 495-498; Mihail Diaconescu, *Istoria Literaturii Dacoromane*, p. 622-628.

372. Paulinus Nolanus, *Carmen XVII*, la Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul al XVII*, p. 72.

373. Sfântul Niceta de Remesiana, *Opere*, trad. rom., lect. dr. Ovidiu Pop, Editura Sofia, București, 2009, *Cuvânt înainte*, p. 6; Ipoteza despre extinderea ariei misionare a Sfântului Niceta al Remesianei și în nordul Dunării a fost susținută și de pr. prof. Ioan G. Coman în studiul: *Aria misionară a Sfântului Niceta de Remesiana*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an. LXVI (1948), nr. 5-8, p. 337-356.

374. *Ibidem*, p. 32/33-46/47.

cu frumusețea exprimării clare a ideii, la acestea adăugându-se și căldura credinței adânc trăite. Cea de-a doua trimitere la Sinodul de la Niceea este pusă în legătură cu aspectul pnevmatomahic<sup>375</sup>. Modul cum argumentează dumnezeirea Sfântului Duh împotriva macedonenilor amintește de Sfinții Părinți capadocieni, în special de Sfinții Grigorie Teologul († 390) și Grigorie al Nyssei († 395), pe care însă nu-i numește. Fără să fi avut intenția de a explica Crezul niceean, Sfântul Niceta al Remesianeii realizează un comentariu parțial al lui, încât se poate spune că nu e doar comentatorul Simbolului apostolic, ci și al celui niceean.

Crezul comentat de Sfântul Niceta al Remesianeii [*Explanatio Symboli*, PL 52, 865C-874B] după anul 381 diferă de cel roman, simplu, prin câteva adaosuri [*creatorem caeli et terrae; catholicam; Communionem sanctorum*] și are următoarea formă<sup>376</sup>:

Credo în Deum Patrem omnipotentem [2]	Cred în Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul
<u>creatorem caeli et terrae</u> [2]	<u>creatorul cerului și al pământului.</u>
et in Filium ejus Iesum Christum. [3]	Și în Fiul Lui, Iisus Hristos.
natus ex Spiritu Sancto et ex Maria Virgine [3],	născut din Duhul Sfânt și din Maria Fecioara,
sub Pontio [ergo] Pilato passus est [5],	a pățimit sub Ponțiu Pilat
tertia die resurrexit vivus a mortuis [6],	a treia zi a înviat din morți
ascendit in caelos [6],	S-a înălțat la ceruri,
sedet ad dexteram Patris [6],	șade de-a dreapta Tatălui
inde venturus iudicare vivos et mortuos [6],	și iarăși va să vină să judece viii și morții;
et in Spiritum Sanctum [7],	Și în Duhul Sfânt.
sanctam Ecclesiam <u>catholicam</u> [10],	Sfânta Biserică <u>universală.</u>

375. *Ibidem*, p. 46/47-84/85.

376. Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, p. 72; Liuwe H. Westra, *The Apostles Creed*, p. 212-216

<u>Communione sanctorum</u> [10]	<u>Comuniunea sfinților</u>
remissionem peccatorum [10]	Iertarea păcatelor;
carnis resurrectionem et <u>vitam aeternam</u> [10].	Învierea trupului și <u>viața veșnică</u> .

Forma Simbolului apostolic redată de Sfântul Niceta al Remesianeii este una locală, iar comentariul scris de el a fost datat fie anterior, fie după anul 381, când a avut loc cel de-al doilea Sinod Ecumenic. Cea mai probabilă dată este cea sugerată de Moricca, posterioară Sinodului al II-lea Ecumenic, deoarece autorul amintește în comentariul lui de macedonenii pnevmatomahi<sup>377</sup>.

Sfântul Niceta al Remesianeii comentează toate articolele Simbolului apostolic, într-un stil plăcut, din care se desprinde adâncă sa trăire a tainei credinței creștine și zelul său misionar. Comentariul la Simbolul apostolic se găsește în *Cartea a V-a a Cărticelelor de învățătură*, și e împărțit în 14 paragrafe. În ediția abatelui francez J.P. Migne, scrierea *Explanatio Symboli* a Sfântului Niceta al Remesianeii apare sub numele episcopului Niceta din Aquileea (454-485), deoarece manuscrisul în care a fost păstrată scrierea, *Codex Chisianus* A VI 184, din sec. al XIV-lea, avea titlul: *Explanatio symboli beati Nicetae Aquileiensis episcopi habita ad competentes*<sup>378</sup>, însă, în urma cercetărilor, s-a ajuns la concluzia că locul păstoririi autorului comentariului nu este „Portus Romantiana“ din apropierea Aquileei, ci „Romantiana“, este identică cu Remesiana din Dacia. Câteva considerații despre scopul și necesitatea învățării Simbolului în perioada catehumenatului, premergătoare primirii Sfintei Taine a Botezului, sunt prezentate în *Fragmentele IV și V ale Cărții a II-a din Cărticelele de credință*. Sfântul Niceta ne descoperă rolul didactic și spiritual al Simbolului de credință alături de rugăciunea

377. Pr. dr. C. Ștefan Alexe, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică*, în *rev. cit.*, p. 486-487. Claudio Moreschini și Enrico Norelli susțin că explicația Simbolului apostolic ar fi fost compusă înaintea Sinodului al II-lea ecumenic, adică între anii 370-380, cf. C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II, tomul I, p. 313.

378. J.P. Migne, *PL* 52, 865-866; pr. prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana*, în *rev. „Studii teologice“*, an. IX (1957), nr. 3-4, p. 206. În acest studiu, autorul face și o scurtă prezentare a ideilor teologice cuprinse în comentariul la Simbolul apostolic al Sfântului Niceta al Remesianeii, *stud. cit.*, p. 206-210. Ștefan C. Alexe, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică*, p. 486.

„Tatăl nostru“ și întărirea cu semnul sfintei cruci, practicarea lor fiind una din cele mai vechi rânduieli ale Bisericii creștine:

„Ca fiecare doritor să ajungă în deplinătate la credință și la Botez, trebuie să fie în egală măsură pregătit și învățat cu privire la credință, după cum se află chiar în Simbol, pentru a ține minte scurtimea Simbolului, pe care să-l spună în sinea sa, înainte de a dormi, când s-a sculat din somn, pe care să-l aibă în minte în orice clipă; la fel și Rugăciunea Domnească și semnul Crucii, cu care să se întărească împotriva diavolului“<sup>379</sup>.

Deși se rostește de fiecare persoană ce se botează spre renaștere duhovnicească, Simbolul de credință are un caracter comunitar: „Simbolul este menit să amintească credința și este sfânta mărturisire care se păzește și se învață de către toți împreună“<sup>380</sup>.

Sfântul Niceta al Remesianeii face o deosebire între cei ce se pregătesc să primească Botezul. El vorbește de catehumeni și aspiranți<sup>381</sup>, doar celor din urmă permițându-li-se mistagogia Simbolului de credință. Aspiranților, în calitate de catehumeni mai desăvârșiți în înțelegerea creștină, „li se încredințează simbolul mântuitor [*salutare symbolum*], ca semn [*indicium*] menit să amintească credința și sfânta mărturisire [*sanctae confessionis*], prin care cei învățați să cunoască cum trebuie să se arate pentru a dobândi harul lui Hristos“<sup>382</sup>. De aici decurge și marea responsabilitate a creștinilor față de ceea ce li s-a încredințat spre păstrare și transmitere. Simbolul credinței nu este doar un indiciu al drepte credințe, ci și un „pact“ sau „legământ“ încheiat între cei ce se botează și Dumnezeu, ca o garanție a persistenței relației lor, cu atât mai mult cu cât se încheie și în prezența îngerilor: „Să păziți pururi legământul [*pactum*] pe care l-ați făcut cu Domnul, adică acest Simbol, pe care-l mărturișiți înaintea îngerilor și a oamenilor“<sup>383</sup>. Înțelegerea

379. Sfântul Niceta de Remesiana, *Cărticele de învățătură, Cartea a II-a, Fragmentul IV*, p. 22/23-24/25.

380. *Ibidem*: „Symbolum est commonitorium fidei et sancta confessio quae communiter ab omnibus tenetur et discitur“, p. 24/25.

381. În timp ce catehumenii sunt „ca niște oaspeți și vecini ai credincioșilor“, ascultând din afară Tainele și harul, aspiranții sunt catehizați primind „învățătura Tainelor“. Acestora din urmă li se încredințează Simbolul credinței, cf. Sfântului Niceta de Remesiana, *Cărticele de învățătură, Cartea a II-a*, p. 26/27-28/29.

382. *Ibidem*, p. 28/29.

383. Idem, *Cărticele de învățătură, Cartea a V-a, Explicarea Simbolului* [*Explanatio Symboli*], în *PL* 52, 873A; trad. rom., p. 104/105.

Simbolului de credință ca „pact“ sau „legământ“ o vom întâlni și la Sfântul Petru Hrisologul.

Alte considerații despre Simbolul de credință sunt legate de concizia și relația lui cu Sfânta Scriptură, de grija episcopului misionar ca păstorii lui, implicați în cât mai multe activități cotidiene, să-l poată ușor reține și medita astfel la mântuire. Sfântul Niceta surprinde miezul Simbolului de credință în care sunt concentrate „toate tainele“ sfinte privitoare la cunoașterea lui Dumnezeu și dobândirea vieții de veci. Ca artist al cuvântului, el întrebuițează și expresii poetice, care-i înfrumusețează stilul:

„Sunt, desigur, puține cuvintele, dar ele cuprind toate tainele [*omnia continent sacramenta*]. Acestea au fost adunate din toate Scripturile, pentru scurtime, așezate ca pietrele prețioase într-o singură coroană, pentru ca, deoarece mulți credincioși nu cunosc literele ori cei care le știu nu pot citi Scripturile din pricina preocupărilor zilnice, să aibă, ținându-le minte, destulă cunoaștere mântuitoare [*scientiam salutarem*] pentru ei înșiși“<sup>384</sup>.

Comentariul propriu-zis la Simbolul apostolic e precedat de un excurs prin care autorul precizează sensul spiritual al Crezului, îndemnându-i pe catehumenii pregătiți pentru primirea Sfintei Taine a Botezului să înceapă o viață nouă, conformă învățăturilor Domnului nostru Iisus Hristos. Primirea credinței e condiționată de renunțarea la atașamentul față de toate formele și lucrările răului, adică la păcate. În *Cartea a II-a, Fragmentul IV din Cărțile de învățătură*, Sfântul Niceta mai vorbește de necesitatea lepădării de păcate, care sunt lucrările celui rău. Un rol determinant în procesul de curățire interioară a viitorului creștin îl au, pe lângă efortul voluntar de abținere de la păcate, și exorcismele, alcătuite din cuvintele „arzătoare“ ale Domnului<sup>385</sup>. Exorcizarea se făcea înaintea rostirii Crezului, după care urma Sfânta Taină a Botezului. Sfântul Niceta îndeamnă la eliberarea de patimi pe parcursul întregii perioade a catehumenatului deoarece numai în stare de curăție cuvintele sfinte ale credinței creștine pot fi corect receptate. Acest îndemn este sugerat și în scurta introducere cu care începe comentariul Simbolului apostolic<sup>386</sup>.

384. *Ibidem*, PL 52, 873AB; trad. rom., p. 105.

385. *Idem*, *Cărțile de învățătură, Cartea I, Fragmentul VI, Opere*, p. 22/23.

386. *Idem*, *Explanatio Symboli*, în PL 52, 865C-867A; ed. rom., p. 84/85.

Articolele Simbolului apostolic sunt comentate într-un stil clar și accesibil tuturor credincioșilor, apreciat de prietenul lui, Sfântul Paulin de Nola (353- † 431) și de istorici precum Ghenadie al Marsiliei († 500) și Cassiodor<sup>387</sup>.

**1. Credo în Deum Patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae** [2]; [PL 52, 867A-868A]

Cuvântul cu care începe mărturisirea drepte credințe creștine, „credo“, semnifică temelia pe care se fundamentează învățătura dumnezeiască [Rom 10, 10]. Dumnezeu Tatăl, pe lângă „atotputernicie“, Se distinge prin următoarele atribute: nenașterea [*ingenitum*], invizibilitatea [*invisibilem*], necuprinderea [*incomprehensibilem*], neschimbarea [*immutabilem*], veșnicia [*semper vivens*], bunătatea [*bonum*], dreptatea [*iustum*] și faptul de a fi creator [*creatorem*]<sup>388</sup> al celor văzute și nevăzute [Col 1, 16; In 1, 3].

Atunci când își îndeamnă audienții să-L cunoască pe Dumnezeu, nu ca pe o persoană singură, ci și ca Tată, care implică existența din veșnicie Fiului, Sfântul Niceta al Remesianei dorește să prezinte învățătura creștină comparativ cu iudaismul, care nu acceptă existența Sfintei Treimi: «Aceasta este mărturisirea credincioasă în Dumnezeu, să-L știi nu numai ca Dumnezeu [*non solum Deum scias*], ci să-L cunoști și ca Tată, „Tatăl Cuvântului viu, al adevăratei Puteri și Înțelepciuni“, Care, înainte de toți vecii, înaintea oricărui început, înainte de orice vreme, L-a născut de la El pe Fiul (...)»<sup>389</sup>. Numirea de „Tată“ este relaționată cu cea a Fiului, egal prin dumnezeire cu El, pe care L-a născut atemporal [*ante omnia saecula .... Deus Deum*, PL 52, 867B]. Fiul e prezentat ca împreună-creator cu Tatăl, aspect ce contribuie la înțelegerea Lui ca Dumnezeu, atotputernic precum Tatăl. Argumentele biblice folosite în explicarea teologică a primului articol al Crezului [Rom 10, 10; Col 1, 16; In 1, 3] întăresc ideile accentuate de autor, prin autoritatea Revelației dumnezeiești, cuprinsă în Sfânta Scriptură.

Însușirea proprie a Tatălui de a fi „nenăscut“, precum și ideea că Tatăl implică cu necesitate existența Fiului conatural și veșnic sunt teme teologice întâlnite la Sfinții Atanasie cel Mare, Grigorie Teologul, Vasile cel Mare,

387. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana*, în rev. cit., p. 200.

388. Sancti Nicetae, *Explanatio Symboli*, PL 52, 867AB; ed. rom., p. 86/87.

389. PL 52, 867B; trad. rom., *ibidem*.

Grigorie al Nyssei și Chiril al Ierusalimului. Această abordare îl plasează pe Sfântul Niceta în descendența teologhisirii marilor Sfinți Părinți ai veacului al IV-lea, cu care a fost contemporan.

## 2. Et in Filium ejus Iesum Christum [3]; [PL 52, 868A]

Ideea că Tatăl Îl implică pe Fiul e reluată în comentariul primului articol hristologic al Crezului, cu adaosul că Fiul este Iisus Hristos, care Și-a asumat iconomia mântuirii oamenilor prin întrupare<sup>390</sup>. Ca și comentatorii anteriori, precum Sfântul Chiril al Ierusalimului și Rufin, Sfântul Niceta al Remesianei explică etimologia numelor iconomice ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, „Iisus“, însemnând în limba ebraică „Mântuitor“ [*Salvator*] și arătând astfel demnitatea Lui sacerdotală, iar „Hristos“ denumind în limba greacă rangul Său împărătesc [*regiae dignitatis*]<sup>391</sup>.

## 3. Natus ex Spiritu Sancto et ex Maria Virgine [3; 4]; [PL 52, 868AB-869AB]

Nașterea Fiului lui Dumnezeu este un act trinitar la care a conlucrat prin acceptare, cea mai sfântă persoană umană, Fecioara Maria [*Is 7, 14; Mt 1, 23*]. Întruparea Fiului nu l-a anulat dumnezeirea, El rămânând după nașterea din Sfânta Fecioară Maria Dumnezeu și om adevărat [*manes Deus, homo factus est*] „ca să poată fi oamenilor spre vedere și învățătură și mântuire; căci altfel dumnezeirea nu putea fi înțeleasă de către oameni decât prin luarea unui trup văzut“<sup>392</sup>.

Împotriva gnosticilor dochetiști, care susțineau că întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost una aparentă, Sfântul Niceta accentuează relația *întrupare – mântuire*, specificând, conform revelației dumnezeiești, că cele două aspecte se condiționează. Conform profeției lui *Isaia 7, 14*, Iisus Hristos este „Dumnezeu împreună cu noi“ [*nobiscum Deus*], viu și real, dimensiunea spirituală a Nașterii Lui deschizând perspectiva propriei noastre nașteri spirituale<sup>393</sup>.

Insistând asupra realității întrupării Fiului lui Dumnezeu, Niceta dezvoltă următoarele idei hristologice: dualitatea firilor în Hristos [*in ipso*

390. PL 52, 868A; ed. rom., p. 88/89.

391. PL 52, *ibidem*; ed. rom., *ibidem*; Pr. prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana*, în rev. cit., p. 207.

392. PL 52, 868B; ed. rom., p. 88/89.

393. PL 52, 868B-869A; ed. rom., p. 88/89-90/91. pr. prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana*, în rev. cit., p. 207.



*utrumque existans; homo, quod videbatur; Deus, quod non videbatur; (...); Utrumque ergo credendus este Christus, et Deus et homo, PL 52, 869A*; atributele sau lucrările specifice celor două firi [*In 10, 38*]<sup>394</sup>; pătimirea Lui în trup, nu în dumnezeire [*Passu est non divinitate, sed carne; PG 52, 869C; Mt 10, 32; I Pt 4, 1*]; jertfa Domnului pentru iertarea păcatelor oamenilor [*Is 53, 5*]. Sfântul Niceta a vorbit de nepătimirea lui Dumnezeu [*Deus enim impassibilis semper est, PG 52, 869C*] ca reacție împotriva concepțiilor de tip patripasian, oferind în mod anticipat răspunsul ortodox la controversa theopashită apărută în secolul al VI-lea, în Bizanț<sup>395</sup>. Explicațiile hristologice vizează problematica teologică a Bisericii creștine în ecumenicitatea sau catolicitatea ortodoxă a momentului istoric în care autorul a comentat Crezul.

#### **4. Sub Pontio [ergo] Pilato passus est [5]; [PL 52, 869C]**

Amintirea guvernatorului roman al Siriei și Palestinei este un argument al existenței reale a adevăratului Hristos, Care a murit în timpul lui pentru mântuirea lumii [*pro salute mundi passus est*]<sup>396</sup>. Sfântul Niceta face această precizare împotriva unor susținători înșelați ai altor „hristoși“. Domnul a murit „pentru a desface legile morții“<sup>397</sup>, acest scop conferind morții Lui unicitate și valențe soteriologice.

#### **5. Tertia die resurrexit vivus a mortuis [6]; [PL 52, 869-970A]**

Ca stăpân omnipotent al vieții și morții, Domnul Iisus Hristos și-a manifestat, prin înviere, libertatea față de moarte [*Ps 87, 6*], anulând-o cu splendoarea luminii Lui dumnezeiești.

394. *PL 52, 869B*; ed. rom.: „Dacă va fi încercat cineva să-ți șoptească la ureche că Hristos a fost doar om, să spui că: S-a făcut om după prevestiri, Cel pe care L-am cunoscut de acum după puteri și mărturisiri, de vreme ce Însuși Mântuitorul spune evreilor: *Dacă nu vreți să credeți în Mine, credeți măcar în lucrări. Să știți că Eu sunt în Tatăl și Tatăl în Mine (Ioan 10, 38)*“, p. 90/91.

395. Patripasienii și theopashiții aveau în comun ideea „pătimirii lui Dumnezeu“, pornind de la premise diferite. Patripasienii susțineau că pătimind Fiul, în El a pățimit și Tatăl, în timp ce theopashiții credeau că Hristos a suferit în firea Lui dumnezeiască, neimplicându-L pe Tatăl. A se vedea și studiul Pr. prof. Ioan G. Coman, *Izvoarele ortodoxiei românești în creștinismul daco-roman*, în rev. „Ortodoxia“, an. XXXIII (1981), nr. 3, p. 351.

396. Sancti Nicetae, *Explanatio Symboli, PL 869C*; ed. rom., p. 92/93.

397. *Ibidem*.

**6. Ascendit in caelos** [6]; [PL 52, 870A]

Înălțarea la cer reprezintă întoarcerea Domnului înviat în locul de unde a coborât [In 3, 13], indicând existența din veșnicie a Fiului lui Dumnezeu întrupat.

**7. Sedet ad dexteram Patris** [6]; [PL 52, 870A]

Șederea Fiului lângă Tatăl este împlinirea unei profeții vechitestamentare [Ps 109, 8], fiind indiciul învingerii dușmanilor Săi. Sfântul Niceta nu analizează alte semnificații ale „poziționării” Fiului în Împărăția dumnezeiască, așa cum au făcut Fericitul Augustin și Sfântul Petru Hrisologul.

**8. Inde venturus iudicare vivos et mortuos** [6]; [PL 52, 870A]

A doua venire a Fiului lui Dumnezeu se va face în scopul judecării lumii [Rom 2, 6] și al revelării identității Lui divino-umane, într-o evidență incontestabilă pentru întreaga lume. Conform eshatologiei biblice, Sfântul Niceta susține că „viața veșnică” [*vitam aeternam*] va reveni după judecata universală a celor drepecți, în timp ce „osânda veșnică” [*aeternae poenae*] va fi pregătită pentru necredincioși. Autorul a dorit să spună că așteptarea eshatologică a Domnului ar trebui să determine la responsabilitate pentru tot ce facem în viața pământească.

**9. Et in Spiritum Sanctum** [7]; [PL 52, 870AB]

Sfântul Niceta aduce câteva argumente biblice [I Co 2, 10; 12, 11; I Pt 1, 12; Mt 12, 31-32] pentru dovedirea dumnezeirii Duhului Sfânt, urmate de prezentarea atributelor Lui personale: unicitatea, caracterul sfințitor, purcederea din Tatăl [*de Patre procedit*], diversitatea lucrărilor sfințitoare<sup>398</sup>. Relația iconomică a Duhului Sfânt pune în lumină multitudinea lucrărilor Lui [*operationibus*], împărțind darurile spirituale, „după cum voiește” [I Co 12, 11]<sup>399</sup>. Lucrările Duhului Sfânt sunt îndreptate către întreaga creație inteligibilă, contribuind la dobândirea, de către oameni, a vieții veșnice, și la sfințirea tuturor cetelor îngerești. Despre Sfântul Duh, Sfântul Niceta a scris mult mai consistent, în comentariul făcut articolului pnevmatologic al Crezului niceean<sup>400</sup>, aici prezentând doar sumar esența pnevmatologiei. Cu articolul pnevmatologic, autorul a considerat că triadologia Bisericii a fost

398. PL 52, 870AB; ed. rom., p. 94/95.

399. PL 870B; ed. rom., *ibidem*.

400. Idem, *Cărticele de învățătură, Cartea a III-a*, p. 49.

succint și clar explicată, simțind nevoia unei concluzii care nu este altceva decât *regula credinței* [*regulam fidei*]<sup>401</sup>, primită de către Apostoli de la Domnul Hristos [*Mt 28, 19; I Tim 6, 20*]. Critica îndreptată împotriva ereticilor, păgânilor și iudeilor este menită să întărească convingerea creștinilor în autenticitatea învățăturilor predate prin Simbolul credinței [*I Co 6, 11*]. Niceta nu vorbește de „eretici creștini“, ci de eretici „în chip de creștini“ [*haereticus sub nomine Christiano*]<sup>402</sup>, exprimare relevantă pentru modul cum erau considerați cei ce aveau o altă credință, ca rezultat al neînțelegerii învățăturilor creștine despre Dumnezeu treimic, relația Sa cu lumea, întrupare și mântuire. Încheind cu articolul pnevmatologic explicațiile trinitare, Sfântul Niceta, asemenea Sfântului Chiril al Ierusalimului, rezumă tot ce a comentat într-o foarte concentrată formulă trinitară, amintind de formele cele mai vechi ale Simbolurilor de credință: „Această credință în Treime s-o întăriți, fraților, în inimile voastre, crezând într-unul Dumnezeu-Tatăl atotputernic și în Fiul Lui, Iisus Hristos, Domnul nostru, și în Duhul Sfânt, lumină adevărată, sfințitorul sufletelor, cheazășia moștenirii noastre care, de ne vom fi îndreptat spre El, ne va duce la tot adevărul și ne va uni cu cele cerești“<sup>403</sup>.

#### 10. Sanctam ecclesiam catholicam [10]; [PL 52, 871ABC]

Originalitatea Sfântului Niceta al Remesianei se observă mai mult în exegeza articolului ecleziologic al Simbolului de credință. Nimic din modul cum e definită Biserica nu trădează concepția apuseană conform căreia Biserica una ar fi doar cea a Romei, condusă de urmașii Sfântului Apostol Petru.

Cea mai frumoasă înțelegere a Bisericii, demnă de sfințenia creștinismului o întâlnim la acest sfânt părinte daco-roman, ea fiind concepută ca „soborul tuturor sfinților“ [*sanctorum omnium congregatio*], adică al celor „(...) sfințiți de o singură credință și viețuire, însemnați de un singur Duh (...)“<sup>404</sup>, care au format un singur trup eclesial, adică o singură Biserică. În această definiție sunt cuprinși patriarhii și proorocii Vechiului Testament, apostolii Noului Testament, sfinții și mucenicii din primele veacuri ale Bi-

401. Idem, *Explanatio Symboli*, PL 52, 870C; trad. rom., p. 94/95-96/97.

402. PL 52, 871A; ed. rom., p. 96/97.

403. PL 52, 870C; ed. rom., p. 94/95-96/97.

404. PL 52, 871B; ed. rom., p. 98/99.

sericii creștine, care au ars pentru credința mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos. Capul Bisericii este Hristos [*Ef* 1, 22; 5, 23; *Col* 1, 18], cu ea unindu-se și îngerii [*Col* 1, 20], ca semn al vocației ei mistice, de unificare a cerului cu pământul, a oamenilor între ei și împreună cu îngerii și a tuturor, în mod haric, cu Sfânta Treime. Biserica adună întreaga creație inteligibilă prin Hristos spre unirea cu El, și prin El cu Sfânta Treime, aceasta fiind realitatea ultimă spre care creația e chemată să adere în mod liber și conștient.

### 11. **Communio sanctorum** [10]; [*PL* 52, 871C]

Definirea Bisericii drept „comuniune a sfinților“ este proprie Sfântului Niceta al Remesianeii. „Comuniunea sfinților“ este simultan un dar al Bisericii și o definiție a ei, fiind posibilă ca urmare a mărturisirii aceleiași credințe în Hristos și în Același Duh. Pentru a putea fi cuprinși în „comuniunea sfinților“, Sfântul Niceta îndeamnă la menținerea în dreapta credință și viețuire curată în Biserica universală, singura adevărată, în contextul pluralismului confesional marcat de schisme și erezii. „Celelalte“ Biserici, care au alte credințe sau convingeri teologice, sunt numite „pseudo-ecclesiae“, dintre acestea amintind pe cele ale maniheilor, catafrigenilor și marcioniștilor<sup>405</sup>. Pierderea eclezialității grupărilor amintite este cauzată de învățăturile profesate, adică de faptul că membrii lor „cred altfel, făptuiesc altfel de cum a poruncit Domnul Hristos, altfel de cum au lăsat Apostolii“ [*aliter credunt, aliter agunt, quam Christus Dominus mandavit, quam apostoli tradiderunt*]<sup>406</sup>. Din această constatare a Sfântului Niceta, se observă că înțelegerea vocației ecumenice a Bisericii era condiționată de mărturisirea a aceleiași credințe făcută de membrii ei, ea fiind incompatibilă cu profesarea mai multor „credințe creștine“, diferite prin interpretarea neadecvată a Revelației dumnezeiești. Sfântul Niceta se pronunță direct împotriva multiconfesionalismului creștin al vremii lui, văzut de altfel ca o anomalie și îndepărtare de duhul credinței creștine autentice a tuturor celor ce cred altfel decât îndeamnă adevărul Sfintei Scripturi, păstrată și interpretată în Biserica universală.

Patrologul român Ioan G. Coman a fost atras de viziunea eclesiologică a Sfântului Niceta al Remesianeii, văzând în aprecierea Bisericii ca „societate a tuturor sfinților“ din Vechiul și Noul Testament, precum și a celor de

405. *PL* 52, 871C; ed. rom., *ibidem*.

406. *Ibidem*.

la începutul creștinismului, una din ideile lui fundamentale despre ființa Bisericii<sup>407</sup>. Emmanuel Lanne a remarcat că în Occident adaosul „communionem sanctorum“ a avut o interpretare variată, semnificând fie comuniunea persoanelor, fie comuniunea euharistică și sacramentală<sup>408</sup>.

### 12. remissionem peccatorum [10]; [PL 52, 871C]

Iertarea păcatelor este un dar primit în Biserică de cei ce se integrează în ea, prin Botez. Din acest motiv, Botezul e înțeles ca „renaștere“ [regeneratio]<sup>409</sup> spirituală, superioară nașterii trupești, întrucât restituie haric, omului ajuns muritor, starea paradisiacă și posibilitatea creșterii în duh.

### 13. carnis resurrectionem et vitam aeternam [10-12]; [PL 52, 871C-873A]

Învierea integrală a omului și viața veșnică constituie o altă piatră de rezistență a temeliei credinței creștine [I Co 15, 19]. Rațiunea ultimă a creștinismului stă în înviere, aceasta fiind viața dumnezeiască transmisă omului destinat transfigurării, în relație cu Dumnezeu. Astfel, oricine crede în Hristos mărturisește și credința în învierea personală, care își are temeiul în Învierea Lui. Pentru a fi cât mai convingător în insuflarea credinței în învierea universală, Sfântul Niceta recurge la câteva explicații de ordin antropologic, împletite cu idei apologetice și antieretice, îndeosebi la adresa gnosticilor, la care adaugă mărturiile biblice [Rom 14, 9; Is 26, 19; In 5, 28-29; 11, 27; I Co 15, 36; 53; Mt, 13, 42]<sup>410</sup>.

Comentariul Sfântului Niceta al Remesianeii este unul catehetic, destinat aspiranților ce urmau să fie botezați. Inspirându-se și din *Catehezele* Sfântului Chiril al Ierusalimului, autorul ne ajută să observăm cum au fost preluate și valorificate ideile teologice și concepția legată de explicarea Simbolului de credință, el inserând în interpretarea unui Simbol de credință, familiar spațiului occidental, cum este cel apostolic, ideile teologice răsări-

407. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Izvoarele ortodoxiei românești în creștinismul daco-roman*, în rev. „Ortodoxia“, an. XXXIII (1981), nr. 3, p. 356. *Comuniunea sfinților» e cea mai originală și frumoasă formulă a ființei Bisericii*, cf. *ibidem.*, p. 357; *Idem, Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana*, în rev. *cit.*, p. 209.

408. Emmanuel Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique, et le Symbole de Nicée*, p. 477.

409. Sancti Nicetae, *Explanatio Symboli*, PL 52, 871C; ed. rom., p. 100/101.

410. PL 52, 872A-873A; ed. rom., p. 100/101-104/105.

tene, comune întregii Biserici creștine nedespărțite. Fiind una din cele mai vechi exegeze a Simbolului credinței creștine, lucrarea Sfântului Niceta al Remesianeii este și un „monument de artă catehetică“ [Otto Bardenhewer], putând servi și astăzi ca model în cateheza pastorală<sup>411</sup>.

Ereziile împotriva cărora a scris sunt arianismul, gnosticismul și sabe-  
lianismul/patrisianismul. Inspirându-se din Sfinții Părinți capadocieni,  
Ciprian al Cartaginei († 258), Grigorie Taumaturgul († 270) și Chiril al  
Ierusalimului († 386), Sfântul Niceta al Remesianeii a exercitat, la rândul  
lui, o importantă influență asupra Sfinților Martin de Braccara și Petru  
Hrisologul, rămânând pentru cei ce-l descoperă o semnificativă sursă her-  
meneutică despre dreapta credință concentrată în Simbolul comentat și în  
celelalte scrieri.

Exegeza Simbolului apostolic scrisă de Sfântul Niceta al Remesianeii  
este actuală, în ea regăsindu-se și considerații despre pluralismul religios,  
specific societății moderne. Ecumenismul lui s-a fundamentat pe mărturisirea  
unei singure credințe, convins fiind din propria experiență că diversitatea  
confesională, implicând teologii divergente, nu poate crea unitate.

*c) Fericitul Augustin, Episcop de Hippo – Regius (354-430),  
Africa de Nord*

Fericitul Augustin<sup>412</sup> a fost un prolific teolog de limbă latină, ale cărui  
scrieri diferite tematic se remarcă prin stil și conținut. Dăruirea arătată de

411. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana*, în  
*rev. cit.*, p. 210.

412. Fericitul Augustin s-a născut la 13 noiembrie 354 la Tagaste, aproape de Hip-  
po-Regius, în Numidia. Prima perioadă a vieții lui (354-396) corespunde studiilor efectuate  
la Tagaste, Madaura și Cartagina, fiind atras de filologie. Trece printr-o puternică criză morală  
(369) și îi cunoaște pe manicheii (373-382), învățătura cărora se desprinde prin reflecții înde-  
lungate, în urma lecturilor filosofice din Cicero, Platon și Plotin. Deschide o școală de oratorie  
la Roma, însă, nemulțumit fiind de elevi, pleacă la Milano, în căutarea unei catedre vacante  
unde îl cunoaște pe Sfântul Ambrozie, de bunătațe a căruia se simți imediat atras, acceptând  
să fie botezat (387). Devenind creștin, se dedică la Cassiciacum studiului Sfintei Scripturi.  
Sfințit preot (391-396), scrie împotriva eterodocșilor. Perioada de episcopat (396-430) a fost  
fructificată la maximum sub aspect spiritual, organizatoric și misionar. Moare la 28 august  
430, la vârsta de 76 de ani, cf. E. Portalié, *Augustin (Saint)*, în *DTC*, t. I, p. a II-a, Paris, 1909,  
col. 2268-2472; Henry Chadwick, *Augustin*, trad. rom. I.L. Munteanu, Editura Humanitas,  
București, 1998; Hans von Campenhausen, *Părinții latini ai Bisericii*, vol. 2, trad. rom. A.M.  
Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 79-207.

el învățaturii Bisericii, din dragoste față de adevăr, după primirea botezului oficiat de Sfântul Ambrozie al Milanului (în 387), a întrecut-o pe cea anterioară perioadei creștine, asigurându-i, prin misiunea și lucrările lui de referință, un important loc în tradiția culturală posterioară.

Fericitul Augustin a scris foarte mult din preocuparea lui constantă de explicare și transmitere a învățaturii creștine revelate. În legătură cu exegeza Crezului apostolic între operele Fericitului Augustin figurează o predică ținută în calitate de preot, în anul 393, la Conciliul I de la Hippona, al întregii Africi, la solicitarea episcopilor prezenți. Acea omilie exegetică despre Simbolul apostolic, constituie conținutul lucrării *De fide et Symbolo / Despre credință și crez* [PL 40, 181-192], una din scrierile lui timpurii.<sup>413</sup>

Comentariul *De fide et symbolo* este urmat, în colecția *Patrologia Latina* a abatelui J.P. Migne, de alte patru predici exegetice despre Simbolul apostolic, ultimele trei dintre acestea considerate neautentice. Prima însă, din această serie *De Symbolo. Sermo ad catechumenos / Despre Simbol. Predică către catehumeni* [PL 40, 627-637]<sup>414</sup>, pe baza criticii interne e considerată a fi autentică, conținutul ei fiind corespunzător și complementar omiliei din anul 393. În PL 40 sub genericul *Incertus*, figurează încă o lucrare despre Simbolul apostolic [*Sermo De Symbolo*, PL 40, 1189-1202], a cărei autenticitate nu a fost încă stabilită. Mai multe astfel de *Sermo De Symbolo*, de dimensiuni reduse, însă cu un conținut concentrat, au fost incluse și în PL 39, în categoria *Sermones Suppositi*, printre care întâlnim două faimoase predici [240 și 241], unde cele 12 articole ale Simbolului apostolic au fost în mod arbitrar atribuite Sfinților Apostoli, într-o ordine ușor modificată.

413. Despre Conciliul I de la Hippona, C.J. Hefele, *Histoire des Conciles*, tome II, p. I, Paris, 1908, p. 82-90; Fericitul Augustin, *Despre credință și Crez*, trad. rom. Miruna și Bogdan Tătaru-Cazaban, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2010; S. Aurelii Augustini, *De fide et Symbolo / Despre credință și Crez*, Opera omnia, vol. I, ediție bilingvă, trad. rom. Vasile Sav, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002. Traducerea publicată la Editura Dacia este mai puțin reușită, încalcând specificul limbii române, și amintind de latinismul exagerat al unor „corifei” a Școlii Ardelene. Prin câteva exemple vor fi argumentate cele afirmate: „coaevă”, în loc de „coeternă”, p. 191; „sempiterma beatitudine”, în loc de „fericirea veșnică”, p. 207; „iezii”, în loc de „cei din iad”, p. 207; „potestatea judiciară”, în loc de „puterea judecătorească”, p. 209; „dilecțiune reciprocă”, în loc de „iubire reciprocă”, p. 217.

414. S. Aurelii Augustini, *Opera omnia*, vol. I, *De Symbolo. Sermo ad catechumenos*, ediție bilingvă, trad. rom. Vasile Sav, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 241-267.

Față de primul comentariu al Crezului, rostit în fața unor cunosători ai teologiei creștine, unde Augustin face numeroase digresiuni de ordin filosofic și apologetic, explicând prin subtile demonstrații raționale învățăturile sfinte, cel de-al doilea comentariu este mai accesibil publicului larg, fiind o cateheză prebaptismală, adresată catehumenilor, unde dogmele credinței sunt expuse simplu și clar, pentru a fi ușor reținute și înțelese de începători. Din lectura explicației Simbolului apostolic, adresată catehumenilor, se desprinde ideea că autorul a rostit mai întâi împreună cu ei Crezul, explicându-i apoi fiecare articol.

Crezul comentat de Fericitul Augustin, în anul 393, este o versiune a Simbolului apostolic, întrebuițată în comunitățile creștine din Africa de Nord, Milano și Roma<sup>415</sup> și are următoarea formă:

Credo în Deum Patrem omnipotentem;	Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul
Et in Jesum Christum Filium [ejus]	și în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu
Dei, Patris unigenitum, id est unicum, <u>Dominum nostrum</u> ,	Unul-născut din Tatăl, adică unicul, <u>Domnul nostru</u> ,
Qui natus est de Spiritu Sancto ex (or et) Maria virgine,	care S-a născut din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria,
Passus est sub Pontio Pilato, crucifixus,	a pățimit sub Ponțiu Pilat, S-a răstignit,
mortuus et sepultus,	a murit și S-a îngropat,
Tertia die resurrexit a mortuis,	a treia zi a înviat din morți
Ascendit ad (or in) caelos (or – um),	S-a înălțat la ceruri,
Sedet ad dexteram Patris,	șade de-a dreapta Tatălui,
Inde venturus est iudicare vivos et mortuos;	de unde va veni să judece viii și morții;
Et in Spiritum Sanctum;	Și în Duhul Sfânt;
Sanctam ecclesiam;	Sfânta Biserică;
Remissionem peccatorum;	Iertarea păcatelor;
Carnis resurrectionem. <u>In vitam aeternam</u> .	Învierea trupurilor. <u>În viața veșnică</u> .

415. F.J. Badcock, D.D., *The History of the Creeds*, p. 108.



*De fide et Symbolo* începe cu o disertație referitoare la cauza și scopul existenței Simbolului de credință în Biserică. Rațiunea sa de a fi e pusă în legătură cu apariția ereziilor, care acționau prin „subtilități perfide”<sup>416</sup>, în scopul dezrădăcinării drept-credincioșilor din Biserică. Credința cuprinsă în Simbol este cea adevărată, în sensul fidelității absolute față de Revelația divină, care îi conferă autoritate. Deși cuprinde puține cuvinte, fiind condensat în conținut, mulți eretici s-au străduit „să-și ascundă veninul” învățăturilor greșite prin interpretări care forțau sensul articolelor din Crez<sup>417</sup>. Această remarcă a părintelui latin este relevantă pentru modul cum se putea contraface credința biblică și bisericească profesată de creștinii veritabili. Se impunea un comentariu la această mărturisire de credință dogmatică a Bisericii din partea unui membru practicant al ei, deoarece textul, în sine ortodox, putea fi instrumentalizat de hermeneutica eretică prin interpretări de pe poziții neortodoxe și nebisericești.

Pe lângă rațiunea apologetică, determinantă în alcătuirea comentariului la Crezul apostolic, o altă motivație a constituit-o nevoia catehetică de a-i instrui mai bine pe creștinii avansați care, spre deosebire de începătorii mulțumiți cu forma concisă a Simbolului, solicitau explicații pentru întărirea credinței.

În *De Symbolo*, Augustin identifică *regula credinței* [*regulam fidei*]<sup>418</sup> cu Simbolul credinței, îndemnând la rostirea lui zilnică, și, în spiritul disciplinei arcană, la interiorizarea lui astfel încât memoria să fie „codicele” în care creștinii să-și păstreze cu sfințenie credința, bunul lor spiritual cel mai prețios [*sit vobis codex vestra memoria*]<sup>419</sup>. În scrierea anterioară, Augustin îndemna, dimpotrivă, la o exteriorizare a credinței, având ca scop luminarea oamenilor în direcția corectă a adevărilor creștine, ca reacție la prozelitismul agresiv practicat fără scrupule de cei mai mulți eterodocși. Fericitul Augustin condamnă pluralismul religios al timpului său, pentru că vedea în el un atac deschis și intenția declarată de substituie a Bisericii

416. Fericitul Augustin, *De fide et Symbolo*, în *PL* 40, 181; trad. Bogdan și Miruna Cazaban [București, 2010], p. 19; trad. V. Sav [Cluj-Napoca, 2002] p. 189. În studiul de față am folosit pentru *De fide et Symbolo* traducerea Cazaban, specificând, în cazul utilizării celeilalte traduceri, autorul ei.

417. *PL* 40, 181; trad. rom., p. 19.

418. *PL* 40, 627; trad. rom., *ibidem.*, p. 241.

419. *Ibidem.*

universale prin grupări autoprocimate „biserici“. Deoarece ambele lucrări ale Fericitului Augustin tratează același subiect, o analiză comparativă a lor, în funcție de fiecare articol al Simbolului, va evidenția mai bine ideile comune și dezvoltările specifice fiecărui comentariu.

**1. Credo în Deum Patrem omnipotentem** [PL 40, DFS, 181-183; DS, 627-628]

În *De fide et Symbolo*, Fericitul Augustin se concentrează pe explicarea semnificației atributului lui Dumnezeu Tatăl de „omnipotent“ (Atotputernic), relaționându-l cu autoexistența divină absolută și cu actul divin, creator din nimic. Erau vizate două concepții necreștine: maniheismul și materialismul elen, demiurgic. Atotputernicia lui Dumnezeu constă în unica Sa atotexistență, fără nici un „partener“ [*natură coeternă*]<sup>420</sup> veșnic și în creația lumii văzute și nevăzute din nimic [*ex nihilo*]<sup>421</sup>. Aceste idei sunt sprijinite pe exegeze biblice, în cadrul cărora se folosește de concepte aristotelice, reconsiderate din perspectivă creștină. De exemplu, versetul: „Care ai zidit lumea dintr-o materie nevăzută“ [*Vulgata, Sap. XI, 18*: „non enim impossibilis erat omnipotens manus tua quae creavit orbem terrarum ex materia invisă“ (...)] / *Septuaginta, Înțelepciunea lui Solomon XI, 17* οὐν γὰρ ἠνπο,ρειῆ παντοδου,ναμο,ςσουχει,ρκαι.κτι,σασατο.νκο,σμονενξαναμο,ρρουου[λης ...]<sup>422</sup>, ridică două importante probleme: crearea lumii din nimic și crearea ei dintr-o materie anterioară, coexistentă cu Dumnezeu, după cum credeau grecii antici. Augustin iese din această dilemă, argumentând că „materia nevăzută“, oricât de subtilă sau „informă“ ar fi, este tot creație divină, adusă la existență din nimic. Pentru Augustin, „materia invisă“ este cea neformată, dar „formabilă“, adică cea capabilă de a primi formă, iar „materia formată“ este cea care și-a primit deja forma<sup>423</sup>. Relația *materie – formă* amintește de hilemorfismul grecesc, însă la Augustin ea este dirijată de Cel de la care și în care „este forma eminentă și neschimbătoare a tuturor“<sup>424</sup>. Asupra hilemor-

420. PL 40, 181-182; trad. rom., p. 23.

421. PL 40, 181-182; trad. rom., p. 25.

422. PL 40, 182; trad. rom., p. 22. În limba română versetul e tradus perifrastic, ne-respectând, literal, versiunile latină și greacă: „Nu era cu anevioie mâinii Tale atotputernice, care a zidit lumea din nimic ...“ [*Înțelepciunea lui Solomon, 11, 17*], cf., *Biblia*, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1988.

423. PL 40, 182-183; trad. rom., p. 23-25.

424. PL 40, 182; trad. rom., p. 24.

fismului biblic, creaționist a meditat și Sfântul Grigorie de Nazianz, care scria în Definiții comune [Carmina moralia]: [7] *Materia [hyle] e sediul formelor, a doua creație și* [8] *Frumusețea materiei e o formă a materiei modelate*<sup>425</sup>. Augustin face trecerea la următorul articol hristologic, implicându-l pe Fiul din numirea lui Dumnezeu Tatăl. Născut din Tatăl, Fiul e copărtăș cu El la actul creator *ex nihilo* [In 14, 6; I Co 1, 24] și din această contribuție cunoscându-se dumnezeirea Sa.

Al doilea comentariu, *De Symbolo*, este precedat de o interogație adresată catehumenilor, referitoare la atotputernicia lui Dumnezeu, Augustin îndemnându-i să-L aibă pe Dumnezeu ca Tată, după ce se vor naște prin Biserica mamă<sup>426</sup>. Această afirmație amintește de faimoasa maximă a Sfântului Ciprian al Cartaginei [† 258] din tratatul *Despre unitatea Bisericii*: „Cine nu are ca mamă Biserica, nu poate avea pe Dumnezeu ca Tată”<sup>427</sup>.

Atotputernicia Tatălui este pusă în legătură cu neputința Lui de a face răul, pe care nici nu-l vrea și cu creația lumii bipartite, nevăzute și văzute, din nimic<sup>428</sup>. Este și aici un răspuns împotriva maniheilor, care susțineau existența a două principii opuse, din veșnicie. În legătură cu creația, văzută și nevăzută, Augustin face o scurtă prezentare a varietății ei, insistând asupra structurii spirituale a omului, în mintea căruia a identificat chipul și asemănarea lui Dumnezeu [*imaginem et similitudinem*]<sup>429</sup>. Mintea dă mărturie de originea ei divină [*mente: ibi est enim imago Dei*] și din limitele ei autocomprehensive, arătând din sine tendința spre absolut: nu se poate autocuprinde în totalitate, dar dorește să cuprindă universul, Dumnezeu fiind Cel în care-și găsește liniștea. Păcatul originar, introdus în om prin înșelare, a determinat apariția, în condiția sa, a „eredității morții”<sup>430</sup>, devi-

425. Sfântul Grigorie de Nazian, *Definiții comune* [Carmina moralia I, 2, 34; CPG 3035-34; PG 37, 945-964], în *Maximele Părinților – sfaturi înțelepte pentru o viață creștină*, stud. introd. și trad., diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 99.

426. Augustin, *De Symbolo. Sermo ad catechumenos*, în PL 40, 627; trad. rom., p. 241.

427. Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii*, în vol. *Apologeți de limbă latină*, în col. PSB, 3, trad. rom. David Popescu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 438.

428. Augustin, *De Symbolo. Sermo ad catechumenos*, în PL 40, 627-628; trad. rom., p. 241-243.

429. *Ibidem*, p. 243.

430. PL 40, 628; *Ibidem*, p. 243.

indu-i totodată și sensul superior al existenței. Motivația întrupării Fiului lui Dumnezeu este una recuperatorie, la nivelul firii umane căzute, și de redare a direcției spirituale a vieții.

**2. [Credimus] etiam in Jesum Christum Filium Dei, Patris unigenitum unicum, Dominum nostrum** [PL 40, DFS, 183-185; DS, 628-630]

Fericitul Augustin dezvoltă idei hristologice întâlnite și în teologia Sfântului Atanasie cel Mare († 373) sau în cea a primului Sinod Ecumenic de la Niceea [325], scopul lui fiind respingerea doctrinelor ariană și sabeliană, ce promovau idei incorecte despre Fiul, considerându-L fie o făptură a Tatălui, fie o manifestare a Ființei divine.

În *De fide et Symbolo* distinge Cuvântul lui Dumnezeu, ipostatic și consubstanțial cu Tatăl, pentru a-L face cunoscut ca Persoană, de cuvintele omenești, nesubstanțializate. Distincția aceasta se transformă într-o comparație care îl ajută să sublinieze relația strânsă dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul, în sensul că, așa cum cuvintele au sensul de a descoperi adresantului sufletul celui care vorbește și diferite mesaje, tot astfel, Cuvântul Tatălui are un rol revelațional, de a-L face cunoscut „sufletelor demne“ pe „Tatăl atotascunsul“ [*secretissimus Pater*]<sup>431</sup>. Deși s-a servit în demonstrația sa teologică de o noțiune filologică, Augustin a fost conștient de inadecvarea totală a exemplului dat. Numai din punct de vedere al revelării conținutului semantic prin care se transmite ceva din sufletul celui ce comunică, cuvântul se aseamănă cu Logosul Tatălui, nu și din perspectiva „genezei“, pentru că, în timp ce orice cuvânt uman este exteriorizat prin sunet, acesta fiind vehiculul material al sensului imaterial, Cuvântul Se naște din Tatăl fără nici o conotație materială. Nici funcția revelatoare nu este perfectă în cazul cuvântului uman, acesta putând de multe ori oculta voluntar sufletul celui care-l transmite, mai ales când e folosit în scop imoral, în vreme ce Fiul lui Dumnezeu întotdeauna Îl revelează deplin pe Tatăl, pentru că este Adevărul ființial<sup>432</sup>. Sensul fundamental al descoperirii Tatălui de către Fiul rezidă în dorința divină ca oamenii să nu-și uite originea metafizică, primordială<sup>433</sup>.

431. PL 40, 183; trad. rom. [Cazaban, p. 29; Sav, p. 194].

432. PL 40, 183-184; trad. rom., p. 29-31.

433. PL 40, 184: „În timp ce Dumnezeu-Tatăl, Care vroia și putea să Se arate cu adevărat sufletelor cunoscătoare a născut, pentru a Se arăta pe El ce este identic cu Cel ce L-a

O altă importantă distincție este făcută de Fericitul Augustin între două numiri ale Fiului: „Unul născut“ [unigenitus], respectiv „Primul născut“ [*promogenitus*], prima indicând unicitatea Fiului în raport ființial cu Tatăl și implicit dumnezeirea Lui [*Naturalis ergo Filius de ipsa Patris substantia unicus natus est*]<sup>434</sup>, iar al doilea, puterea de a-i înfia pe toți cei ce-L urmează ascultându-L prin împlinirea învățăturilor Lui<sup>435</sup>. Două expresii din Simbolul niceean întăresc învățătura despre deoființimea Fiului cu Tatăl, ca un ultim sens spre care trimite de fapt numele „unul născut“ inclus în primul articol hristologic al Simbolului: El este ceea ce este Tatăl: „Dumnezeu din Dumnezeu“, „Lumină din Lumină“<sup>436</sup>. Acest raționament îl întâlnim și în gândirea Sfântului Atanasie cel Mare și în cea a Părinților capadocieni, care opuneau verbul „a face“ / „a crea“ celui „a naște“, prin primul putându-se susține apariția unei existențe dintr-o materie diferite de a concepătorului, iar prin al doilea, apariția unei existențe din aceeași natură cu a creatorului. Verbul „a naște“ sublinia deopotrivă veșnicia Fiului cu Tatăl, cât și deoființimea lor, argument antiarian, care ne arată că Augustin era bine informat cu privire la disputa apărută în Egipt, la începutul secolului al IV-lea, soluționată la Sinodul I Ecumenic.

Împotriva maniheilor, Augustin recurge la noi considerații de ordin antropologic și soteriologic, spunând că întruparea Fiului a fost un act vital, de refacere a naturii umane afectate de păcat. „Refăcătorul“ [*Reparator noster*]<sup>437</sup> a luat asupra Sa natura creată de El și, implicit, chipul uman făcut după chipul Său divin, întreaga Lui misiune de restaurare a lumii realizându-se printr-o „dispensă temporală“ [*temporalem dispensationem*]<sup>438</sup>, care nu i-a maculat divinitatea ci, dimpotrivă, a curățit firea umană. Departe de a fi rea și de „neatins“, natura umană cerea prezența divină, întruparea Domnului fiind cel mai deplin act de iubire arătat de Creator creaturii, nu o absurditate, așa cum credeau gânditorii greci, materialişti și maniheii.

---

născut și este numit Putere și Înțelepciune, pentru că prin El Dumnezeu-Tatăl a lucrat și a rânduit totul“, trad. rom., p. 31.

434. *PL* 40, 195; trad. rom., p. 36.

435. *Ibidem*.

436. *Ibidem*.

437. *PL* 40, 185; trad. rom. [Sav] p. 199.

438. *PL* 40, 185-186; trad. rom. [Sav] p. 201; Miruna și Bogdan Tătaru Cazaban, traduc expresia „temporalem dispensationem“ prin „iconomie temporală“, p. 40.

În comentariul *De Symbolo*, adaosul „unicul“ [*unicum*] la Fiul lui Dumnezeu semnifică dumnezeirea Lui, fiind imposibil ca unicul Fiu al lui Dumnezeu Tatăl să nu fie Dumnezeu ca și El, pentru că „Ceea ce este asta a născut; deși nu este Cel pe Care L-a născut“<sup>439</sup>. Sunt reluate argumentele din primul comentariu despre identitatea naturii născătorului cu cea a născutului, specificând diferența dintre *fire* și *persoană* în Dumnezeu, precum și pe cea dintre modul nașterii divine, atemporale și incorruptibile a Fiului din Tatăl și cel al făpturilor [*per corruptionem generant*]<sup>440</sup>. Împotriva modalităților, Augustin insistă asupra identității ființiale și a diferenței personale dintre Tatăl și Fiul, iar împotriva arienilor face exegeza mai multor versete biblice, dorind să arate identitatea atributelor în Tatăl și Fiul [perfectiune, atotputernicie, adevăr, aceeași voință], în baza naturii lor comune<sup>441</sup>.

### 3. Qui natus est de Spiritu Sancto ex (or et) virgine Maria [PL 40, DFS, 185-187; DS, 630]

În *De fide et Symbolo*, nașterea Fiului de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria e prezentată ca un act suprem, de onoare divină făcută oamenilor, idee contrară maniheilor și elinilor, care nu puteau concepe o relație „naturală“ între om și Dumnezeu. Nașterea temporală a Fiului, săvârșită în scop soteriologic este corelată cu versetul din *Ev. după Ioan 2, 4*, interpretat de Augustin în sensul că El, ca Dumnezeu, n-a avut mamă, ci numai ca om, subliniind astfel realitatea firii umane asumate și vocația comunională a omului cu Dumnezeu<sup>442</sup>. Importante sunt și considerațiile morale ce decurg din exegeza sa, cu trimitere directă la lepădarea de lume, în vederea ridicării la măsura sfințeniei creștinismului.

În *De Symbolo*, chenoza Fiului lui Dumnezeu este înțeleasă ca o lucrare a smereniei divine, menită să înalțe firea umană decăzută la statura spirituală, demnă de chemarea ei. Întruparea Fiului este „mâna întinsă“ de Dumnezeu către omenire, fiind o coborârea pozitivă pentru a o ridica din propria coborâre, nimicitoare în păcat<sup>443</sup>. Nașterea Sa umană este „smerită

439. PL 40, 628: „Quod est, hoc genuit; etsi non est quem genuit“; trad. rom., p. 243.

440. PL 40, 629; trad. rom., p. 245.

441. PL 40, 629-630; trad. rom., p. 245-249.

442. PL 40, 186; trad. rom., p. 43.

443. PL 40, 630; trad. rom., p. 249.

și înaltă“ [*humilis et excelsa*], pentru că s-a petrecut fără stricăciune, Maica Domnului fiind pururea fecioară<sup>444</sup>.

**4. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus [mortuus] est et sepultus** [PL 40, DFS, 187; DS, 630-631]

Numele judecătorului roman este specificat pentru a întări realitatea existenței istorice a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Suferințele Domnului, moartea și îngroparea reprezintă suprema Lui smerenie, proporțională cu ridicarea ce i-a urmat, prin înviere și înălțarea la cer. Nașterea Domnului din Fecioară și învierea Lui sunt acte unice, reprezentate prin analogia pânțec-mormânt, ce accentuează pururea-fecioria Maicii Domnului și certitudinea umilirii morții.<sup>445</sup>

În *De Symbolo*, Augustin reia tema celor două nașteri ale Fiului lui Dumnezeu: atemporală și aspațială, din Tatăl, și temporală și voluntară, din Fecioara Maria. Apare tema ascunderii și arătării lui Dumnezeu în Omul Hristos. Moartea Domnului prin crucificare este o încurajare adresată martirilor pentru ca, mărturisindu-l pe Hristos, să nu se teamă de nici un fel de moarte, această idee dezvoltând-o și Sfântul Atanasie cel Mare, în *Tratatul despre întruparea Cuvântului IV*, XXVII<sup>446</sup>.

**5. Tertia die resurrexit a mortuis** [PL 40, DFS, 187; DS, 632-634]

Învierea fără de moarte a Domnului [*Resurrectio sine morte*], fiind premiul crucii<sup>447</sup>, oferă oamenilor posibilitatea de a-L urma în veșnicie pe „Cel dintâi născut“ din morți, spre a-I fi părtași și moștenitori [Rom 8, 17; 29]. Augustin continuă explicația la articolul resurecțional cu o amplă digresiune moralizatoare pe tema suferinței și răbdării, axată pe paralelismul

444. PL 40, 630: „Virgo concepit, virgo peperit, et post partum virgo permansit“, trad. rom., p. 249.

445. PL 40, 187; trad. rom., p. 46-47.

446. PL 40, 632; trad. rom., p. 253. Ideea netemerii de moarte din perspectiva relației cruce-înviere este redată la Sfântul Atanasie, astfel: „Dar acum, după ce Hristos Și-a înviat trupul, moartea nu mai e înfricoșătoare, ci toți cei ce cred în Hristos o calcă în picioare, ca pe ceva ce e nimic și aleg mai degrabă să moară decât să se lepede de credința în Hristos. Căci și murind, nu se pierd, ci se fac vii și nestrăcătioși, prin înviere“, cf. Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului IV*. XXVI, în col. PSB, 15, *Scrieri I*, trad. rom., pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 122

447. *Ibidem*.

Iov – Iisus Hristos, pentru a-și determina auditoriul ca, privind la sfârșitul lor fericit, să stăruiască în ascultarea față de Dumnezeu<sup>448</sup>.

**6. Ascendit ad (or in) caelos (or – um)** [PL 40, DFS, 187-188; DS, 634]

În *De fide et Symbolo*, Augustin explică înălțarea Domnului la cer într-o manieră polemică la adresa păgânilor și maniheilor, deoarece aceștia nu concepeau tangența lui Dumnezeu cu materia, din motive de incompatibilitate ontologică. Este pusă în lumină relevanța antropologică a ascensiunii Domnului la cer, constând în deschiderea posibilității omului înviat de a rămâne în cer, împreună cu El. Tuturor contestatarilor Învierii și Înălțării lui Iisus Hristos, bazați pe argumente filosofice din care reieșea „imposibilitatea prezenței în cer a unui corp pământesc”<sup>449</sup>, Fericitul Augustin le răspunde cu o exegeză biblică [„se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc”, *I Co* 15, 44] care semnifică contrariul a ceea ce susțineau ei. Transformarea părții materiale a omului nu-i anulează substanța, ea având loc tocmai pentru că realitatea spirituală, incoruptibilă a vieții veșnice cere acest lucru: „*Corp duhovnicesc* înseamnă că se supune corpul duhului, astfel încât să se potrivească locuirii în ceruri, pentru că fragilitatea și stricăciunea pământească s-au transformat și convertit în curăția și statornicia cerească<sup>450</sup>.

**7. Sedet ad dexteram Patris** [PL 40, DFS, 188; DS, 634]

Acest articol de credință este interpretat în ambele comentarii augustinene în sens spiritual, nespațial. În *De fide et Symbolo*, „Șederea” Fiului semnifică „puterea de a judeca, inseparabilă de măreția Sa”, exercitată inclusiv la cea de-a doua venire în slavă. „De-a dreapta Tatălui”, pentru că Dumnezeu este necircumscriș, are sensul stării de supremă fericire, dreptate, pace și bucurie, a împreună-fiirii Tatălui și a Fiului, fără sfârșit<sup>451</sup>. În *De Symbolo*, „dreapta”, simbolizează numele fericirii divine absolute, în Dumnezeu totul fiind „dreapta”, pentru că nu există nici o răutate. Orice interpretare materială este exclusă, ea situându-l pe Tatăl de-a stânga Fiului, acest fapt fiind absurd<sup>452</sup>. Această interpretare simbolică apare și în predicile exegetice

448. PL 40, 632-634; trad. rom., p. 253-259.

449. PL 40, 187-188; trad. rom., p. 48.

450. PL 40, 188; trad. rom., p. 49.

451. PL 40, 188; trad. rom., p. 50-51.

452. PL 40, 634; trad. rom., p. 259.



la Simbolul apostolic rostite de episcopul Petru Hrisologul (405-450/8), cu particularitatea că motivația neexistenței „stângii“ în Dumnezeu este dată de faptul că în El totul este dumnezeire<sup>453</sup>.

**8. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos** [PL 40, DFS, 189-193; DS, 634]

A doua venire a Domnului, ca Judecător, face parte tot din iconomia sau dispensa temporală, asumată pentru împlinirea lucrării Lui soteriologice. Augustin îndeamnă la grijă față de modul cum ne trăim viața, pentru că judecata se va face în funcție de aceasta. Articolul comentat fiind unul eshatologic, autorul vorbește de ultima etapă a iconomiei, amintind un verset-cheie al Apocalipsei: „Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine“ [Apoc 1, 8], care însumează trei mari etape hristologice, îmbrăcate în atotprezența Sa<sup>454</sup>. În *De Symbolo*, Augustin interpretează „viii“ și „morții“ nu doar în sens literal, ca în primul comentariu, ci și în sens moral, identificând în ei pe „drepti“ și pe „nedrepti“<sup>455</sup>.

**9. Et in Spiritum Sanctum** [PL 40, DFS, 189-193; DS, 634-635]

Articolul pnevmatologic îi dă posibilitatea lui Augustin, în *De fide et Symbolo*, să vorbească despre Sfânta Treime și să afirme clar că Sfântul Duh nu are o natură inferioară, ci e Dumnezeu, consubstanțial și coetern cu Tatăl și cu Fiul<sup>456</sup>. Contra triteiștilor și modaliștilor afirmă identitatea fiecărei Persoane divine și unitatea naturii lor [*unamque substantiam*]<sup>457</sup>. Exemplele din natură folosite pentru a facilita înțelegerea tri-unității divine apelează la facultatea de vizualizare, făcând mai accesibile mental realitățile invizibile. „Apă-izvor-râu“ și „copac-tulpină-ramuri“ sunt imagini naturale imperfecte, care ajută însă la înțelegerea unității de natură a trei elemente diferite. „Natura inexprimabilă“ a Dumnezeului treimic poate fi intuită pornind de la aceste realități, cu condiția de a nu gândi divinitatea din perspectivă materială<sup>458</sup>.

453. S. Petri Chrysologi, *In symbolum apostolicum*, în PL 52: *Sermo LVII*, 360; *Sermo LVIII*, 362; *Sermo LIX*, 364; *Sermo LX*, 368; *Sermo LXI*, 370; *Sermo LXII*, 375; *Sermo LXIII*, 375.

454. PL 40, 188-189; trad. rom., p. 51-52.

455. PL 40, 634; trad. rom., p. 259.

456. PL 40, 189; trad. rom., p. 53; 69.

457. PL 40, 189; trad. rom., p. 53.

458. PL 40, 189-190; trad. rom., p. 55-58. Un verset biblic a cărui interpretare trinitară este preluată de Augustin din tradiția exegetică a Bisericii, adus în sprijinul susținerii egali-

Învățătura trinitară, deși pare că ar contrazice rațiunea umană, este inteligibilă, fiind confirmată și din realitatea lumii create.

Împotriva arienilor, Augustin face exegeza unor versete biblice controversate [*In* 1, 1-3; 10, 30; 14, 9; 28; *I Co* 11, 3; 15, 28; *Fil* 2, 6], în spiritul Sinoadelor I (Niceea, 325) și II (381, Constantinopol) ecumenice, reafirmând dumnezeirea sau identitatea ontologică a Fiului și a Tatălui. Pentru a nu interpreta eronat Sfânta Scriptură, versetele vizate trebuie interpretate în funcție de cele două firi ale Mântuitorului Iisus Hristos, pentru a nu se confunda cuvintele privitoare la dumnezeirea Sa, cu cele referitoare la umanitatea Sa<sup>459</sup>. Asemenea confuzii sau atribuiri inadecvate ale unor cuvinte vizând umanitatea Fiului lui Dumnezeu, firii dumnezeiești au condus la concluzii incorecte teologic, față de care Sfinții Părinți ai Bisericii au reacționat, refăcând exegeza în duhul revelației scripturistice.

Foarte important este felul cum Augustin înțelege relațiile intratreimice, ființiale, ale Persoanelor dumnezeiești. El promovează adevărul teologic susținut și de teologii răsăriteni, al existenței în Sfânta Treime a unui singur principiu, respingând diarhia. Pe linia Sfintei Scripturi afirmă că Duhul Sfânt nu-și datorează ființa decât lui Dumnezeu Tatăl: „(...) Aceasta pentru a nu ajunge la două principii fără principiu, ceea ce ar fi în gradul cel mai fals și absurd, nefiind specific credinței universale, ci greșelii unor eretici“ [*ne duo constituamus principia sine principio, quod falsissimum est et absurdissimum, et non catholicae fidei, sed quorundam haereticorum errori proprium*]<sup>460</sup>. Din acest text se desprinde ideea biblică introdusă și în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, conform căreia unica sursă ființială a Sfântului Duh este Tatăl, dând astfel un exemplu de gândire împotriva lui Filioque.

În raport cu lumea, Duhul Sfânt este „Duhul libertății“ prin Care ne rugăm [*Rom* 8, 15], „calea“ ce orientează către adevăr [*In* 16, 13], „darul“ lui Dumnezeu [*Ef* 3, 7] din care vine sfințenia și renașterea spirituală<sup>461</sup>.

tății ontologice este următorul: „Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate“ [*Rom* 11, 36], cf. *PL* 40, 192; trad. rom., p. 67-68. Sfântul Vasile cel Mare nu a interpretat în *Tratatul despre Duhul Sfânt* acest verset în sens trinitar, deși contextele în care apar prepozițiile „de la“, „întru“ și „în“ sunt interpretate trinitar, cf. Sfântului Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, trad. rom. pr. prof. C. Cornițescu, în col. *PSB*, 12, p. 23-24.

459. *PL* 40, 190; trad. rom., p. 62.

460. *PL* 40, 191; trad. rom. p. 63.

461. *PL* 40, 191-192; trad. rom., p. 65-66.

Explicațiile pnevmatologice și trinitare se încheie cu considerații spirituale despre gnoseologia divină și antropologie. În cel mai autentic duh evanghelic, Fericitul Augustin afirmă necesitatea abordării acestor realități nu ca și când le-am cunoaște, ci din perspectiva credinței, precum și posibilitatea vederii lor numai de către cei cu inima curată [*videri autem nisi corde puro, Mt 5, 8*]<sup>462</sup>.

În *De Symbolo*, prin prezența articolului pnevmatologic în *Simbol*, Augustin consideră că se întregește învățătura despre Sfânta Treime, care nu înseamnă triteism, ci un singur Dumnezeu, o natură, o putere, fără despărțire și diversitate, și prin iubire continuă<sup>463</sup>. Pentru a-L cunoaște pe Duhul Sfânt, autorul îndeamnă la trecerea prin experiența Botezului, prin care devenim cu adevărat temple ale Duhului Sfânt. Pornind de la exegeza versetului *I Co 6, 19*, coroborat cu versetele *I Co 12, 24; 15, 36-38; FAp 7, 47-48*, Augustin dezvoltă un inedit argument al dumnezeirii Duhului Sfânt; cuvântul „templu“ semnificând locul unde pe pământ I se aduce închinare lui Dumnezeu, iar trupul uman fiind numit astfel, rezultă că Duhul Sfânt este Dumnezeu<sup>464</sup>.

#### 10. Sanctam ecclesiam [PL 40, DFS, 193; DS, 635]

Articolul eclezialogic este explicat în sensul realităților istorico-spirituale trăite de Fericitul Augustin, în veacurile IV-V creștine. Dacă articolele trinitare ale Simbolului credinței corespund manifestării iubirii față de Dumnezeu, cu acest articol se exprimă iubirea manifestată față de semenii adunați în numele aceleiași credințe în Biserică<sup>465</sup>. Fericitul Augustin insistă asupra necesității atribuirii Bisericii a adjectivului „catolică“, în sens de păstrătoare și mărturisitoare a drepte credințe. Sinonimia adjectivelor *catolică* și *ortodoxă* este evidentă la toți marii teologi ai primului mileniu creștin. Aceste atribute sunt necesare când este vorba de unica Biserică a lui Hristos, pentru că „și ereticii și schismaticii își numesc adunările tot Biserici, dar prin greșelile lor cu privire la Dumnezeu, ereticii încalcă de

462. PL 40, 193; trad. rom., p. 69-70.

463. *Ibidem*: „Ista Trinitas unus Deus, una natura, una substantia, una potential, summa aequalitas, nulla division, nulla diversitas, perpetua charitas“, PL 40, 634; trad. rom., p. 261; „Et nolite addere quasi tertium Deum; quia Pater et Filius et Spiritus sanctus unus est Deus“, PL 40, 635; trad. rom., p. 263.

464. PL 40, 635; trad. rom., p. 261-263

465. PL 40, 193; trad. rom., p. 71.

fapt credința, iar schismaticii, prin separările lor nedrepte, se rup din iubire fraternă, chiar dacă cred ceea ce credem și noi. De aceea, nici ereticii nu fac parte din Biserica universală – pentru că aceasta Îl iubește pe Dumnezeu – și nici schismaticii, pentru că [Biserica] Îl iubește pe aproapele<sup>466</sup>.

În *De Symbolo*, din cele patru atribute ale Bisericii: sfântă [*sancta*], una [*unam*], adevărată [*vera*] și universală [*catholicam*], trei se regăsesc într-o ordine modificată și în Simbolul niceo-constantinopolitan, neputându-se spune însă dacă autorul s-a inspirat din el. Cu un ton ce amintește de Sfântul Irineu al Lyonului († 202), Fericitul Augustin vorbește despre Biserica luptătoare „împotriva tuturor ereziilor“ [*contra omnes haereses pugnans*], continuând cu observația că toate ereziile au ieșit afară din Biserică „precum lăstărișul inutil rupt de viață“<sup>467</sup>. Dacă realitatea ar fi fost alta, Augustin n-ar fi vorbit astfel despre ele, aprecierile lui întărind ideea că dreapta credință a lui Hristos, păstrată în Biserica una, este fundamentul unității creștine.

### 11. Remissionem peccatorum [PL 40, DFS, 193; DS, 635-636]

În *De fide et Symbolo*, Augustin insistă asupra certitudinii obținerii iertării păcatelor în Biserică, prin Sfântul Botez, ea fiind condiționată de disponibilitatea schimbării direcției păcătoase a vieții, cu cea curată și pozitivă, care presupune și dăruirea iertării celor ce greșesc, conform logicii duhovnicești din Rugăciunea domnească<sup>468</sup>. În *De Symbolo* sunt enumerate trei moduri de iertare a păcatelor în Biserică: *Botezul*, irepetabil, *rugăciunea* de câte ori omul se simte atins de păcat, și *penitența*, pentru păcatele grele<sup>469</sup>. Observația că Simbolul credinței este perfect în cei botezați<sup>470</sup> arată că înțelegerea deplină a învățăturilor lui prezentate teoretic catehumenilor se va realiza după experiența lor în sfințenie, proces care începe odată cu primirea Sfintei Taine a Botezului, datorită căruia mintea curățită de har le va putea percepe în lumina adevărului lor sfințitor.

466. PL 40, 193; trad. rom., p. 71-72.

467. PL 40, 635; *Ibidem*, p. 263.

468. PL 40, 193; trad. rom., p. 72.

469. PL 40, 636: „Odată suntem spălați întru Botez; zilnic suntem spălați, prin rugăciune“, *ibidem.*, p. 265. În predica pseudo-augustiniană 240, sunt prezentate șapte modalități de iertare a păcatelor: *prima Baptisma, secunda poenitentiae, tertia divinae pietatis, quarta venia per indulgentiam inimicorum, quinta per veram charitatem, sexta per eleemosynam, septima per praedicationem qua errantes convertuntur*, PL 39, 2189.

470. PL 40, 636; trad. rom., p. 263.

**12. Carnem resurrectionem [PL 40, DFS; 193-196; DS, 636]; in vitam aeternam [DS, 636]**

În *De fide et Symbolo*, Augustin vorbește de două „învieri“ ale omului, una spirituală, în condițiile lumii temporale, și alta eshatologică, dincolo de timp, la cea de-a doua venire în slavă a lui Hristos. Pornind de la constituția umană, *duh, suflet, trup* [*spiritus, anima et corpus*]<sup>471</sup>, Augustin descrie modul obținerii incoruptibilității sufletului, iar prin înduhovnicirea lui, a trupului, demonstrația lui regăsindu-se și în scrierile Sfinților Părinți răsăriteni ai secolelor IV-V, ca rezultat al unor profunde exegeze a pasajelor biblice, antropologice. În acest sens, sufletul apare ca un element aflat între două tendințe, pozitivă și negativă, care îl formează sau deformează, în funcție de cea aleasă, astfel încât, dacă înclină spre dorințele trupului, devine și el trupesc, iar dacă se simte atras de cele ale spiritului [minții], se înduhovnicește, dobândind o stare de „stabilitate“ naturală în bine [*stabilitatem naturae*]<sup>472</sup>. În concepția augustiniană, „sufletul nu se supune duhului, pentru a ajunge la lucrarea cea bună, la fel de repede pe cât se supune duhul față de Dumnezeu, pentru a dobândi adevărata credință și voință bună“<sup>473</sup>. De aici rezultă că mintea posedă un instinct teologic al adevărului, iar cei ce nu cred așa cum învață Biserica dovedesc că nu au mintea „supusă“ lui Dumnezeu. Augustin precizează că perfecționarea umană în cadrul condiției ei nu poate avea loc în sens pur psihologic, ea fiind rezultatul unei sinergii divino-umane. În măsura apropierii omului de Dumnezeu, componentele lui psihologice funcționează la parametrii cei mai înalți, motiv pentru care autorul, orientându-l pe om către Creator, îl îndeamnă de fapt către viață, reculul de la fața Sa nefiind decât „apostazia“, ce are ca rezultat moartea sufletească<sup>474</sup>.

Învierea eshatologică e descrisă ca schimbare a firii umane într-o stare angelică [*Mt 22, 30*], presupunând „dispariția“ biologicului [carne și sânge] înțelească ca o transformare a sa, fără anularea trupului<sup>475</sup>. Conștient de o posibilă înțelegere greșită a „dispariției“ ca desființare, Augustin, în celebra lucrare *Retractationes*, a explicat în cap. XVII sensul transformării naturii

471. *PL 40, 193-194; Ibidem*, p. 74.

472. *PL 40, 194-195; Ibidem*, p. 75-77.

473. *PL 40, 194; trad. rom.*, p. 76.

474. *PL 40, 194; Ibidem*, p. 79.

475. *PL 40, 194-195; trad. rom.*, p. 79.

umane într-una angelică, înduhovnicită, aceasta nepresupunând anularea substanței trupului, ci pur și simplu transfigurarea lui prin dobândirea unei noi stări compatibile cu veșnicia, caracterizată de incoruptibilitate<sup>476</sup>. Cu argumentele filosofilor care respingeau posibilitatea învierii, unul dintre ele fiind cel al trecerii materiei prin diferite stări pentru a ajunge la cea eterică, Augustin își dovedește arta de dialictician, respingându-le propria teză. Folosind axioma filosofică conform căreia „orice corp se poate transforma și schimba în orice alt corp”<sup>477</sup>, susține învierea integrală a omului, ca mutare a lui din starea trupească în cea spirituală, cerută de veșnicie. Concluzia acestui comentariu este una spirituală, oferind credincioșilor o scară care-i conduce spre realitățile-învățăături cuprinse în Simbolul credinței: *cunoașterea Crezului, supunerea față de Dumnezeu, viețuirea dreaptă, curățirea inimii și înțelegerea a ceea ce cred*<sup>478</sup>. Relația dintre *înțelegerea creștinismului și credință* apare la Augustin în cel mai autentic spirit științific, el neîndemnând la credință neverificată rațional și spiritual, ci la înțelegerea ei „cu inima curată”. În *De Symbolo*, Augustin promovează primatul credinței față de înțelegere [„Mai întâi credeți, apoi înțelegeți” – *Primus credite, postea intelligite*]<sup>479</sup>, credința fiind ea însăși o formă superioară de înțelegere acceptată rațional, pe măsura curățirii minții și a înaintării în viața duhovnicească.

În comentariul *De Symbolo*, Augustin aduce un argument eclesial-hristologic pentru credința că omul va învia integral, învierea lui eshatologică, diferită de cea a lui Lazăr, având temeiul în Învierea lui Hristos. Elementul eclesiologic este integrat în logica învierii eshatologice. Dacă Hristos – capul Bisericii, care a trupul Lui, a înviat, înseamnă că unde este Hristos vor fi și cei ce formează trupul Lui, adică oamenii<sup>480</sup>. Așadar, lumea care formează Biserica văzută, fiind trupul lui Hristos, cu necesitate va urma calea învierii și a cerului pentru împlinirea trupului ei eshatologic, această idee fiind dezvoltată și în comentariul la Simbolul niceo-constantinopolitan, de Teodor al Mopsuestiei [cap. X, 16-20].

476. Fericitul Augustin, *Retractationes* [Revizuire], trad. rom. N.I. Barbu, Editura Anastasia, București, 1997, p. 77.

477. PL 40, 196; trad. rom., p. 83.

478. PL 40, 196; trad. rom., p. 84.

479. PL 40, 629; S. Aurelii Augustini, *Opera omnia*, vol. I, *op. cit.*, p. 245.

480. PL 40, 636; *Ibidem*, p. 267.

Comentariile augustiniene sunt scrieri elaborate, remarcabile atât stilistic, cât și prin digresiunile teologico-spirituale, exegezele biblice și rigoarea explicativă a conținutului credinței cuprins în Simbolul apostolic. Câteva aluzii și expresii preluate din Simbolurile sinodal-ecumenice întăresc ideea că Augustin a ales să comenteze Simbolul apostolic datorită tradiției întrebuițării lui în Africa de Nord, aflată sub influența Romei. Simțind acut povara „secolului rău“ în care trăia, autorul a urmărit să-și educe coreligionarii în spiritul adevărului creștin, mântuitor, spre luminarea lor, explicând apologetic dreapta credință a Bisericii universale. Considerentele catehetice ale teologului nord-african nu și-au pierdut actualitatea. Găsim în ele un îndemn la cunoașterea, iubirea și interiorizarea credinței drept-măritoare într-un context social cu multiple provocări, când fiecare creștin al Bisericii ar trebui să fie un practicant și un apologet al ei, cu privirea senină, îndreptată spre zările nesfârșite ale comuniunii cu Hristos.

*d) Rufin din Aquileea (345-411), Italia<sup>481</sup>*

Tyrannius Rufinus din Aquileea a fost pentru Apusul secolului al IV-lea, din punct de vedere al traducerilor făcute din Sfinții Părinți Răsăriteni, ceea ce a fost pentru secolul al IX-lea Ioan Eriugena Scotus († 877), o punte între teologia răsăriteană și cea occidentală, scrisul său purtând amprenta

481. Rufin s-a născut la Concordia [lângă Aquileea], în Italia, într-o familie creștină și a studiat cultura antică la Aquileea și Roma, unde l-a întâlnit pe Ieronim, cu care a fost o perioadă prieten apropiat. După încheierea studiilor, s-a călugărit și a plecat la Ierusalim, urmând-o pe Melania cea Bătrână. Ajuns în Egipt, îl audiază pe Didim cel Orb, rămânând patru ani pentru a observa modul de viață al pustnicior, șederea sa acolo fiind însă tulburată de persecuțiile arienilor. Înființează în anul 378, la Ierusalim, o mănăstire de călugări. În 393 a fost hirotonit preot de către patriarhul Ioan al Ierusalimului, când Epifanie al Salaminei a declanșat dezbaterile referitoare la erorile lui Origen. Rufin și Ieronim se ceartă, dar se împacă, ruptura dintre ei devenind definitivă odată cu publicarea de către Rufin a traducerii în latină a lucrării lui Origen *Peri Arhon*. Acuzat că ar fi împărtășit ideile incorecte ale lui Origen, Rufin scrie papei Anastasius o apologie, pentru a-și afirma poziția față de cărțile traduse, mărturisindu-și totodată credința. Din cauza năvălirii goșilor, se retrage împreună cu Melania cea Tânără la Terracina și apoi în Sicilia, în 410, murind în plină glorie în 411. A tradus din limba greacă scrierile unor teologi celebri, precum Origen, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul, Evagrie Ponticul, Eusebiu al Cezareei, Ghelasio al Cezareei, și a scris: *Apologia ad Anastasium*; *Apologia in Hieronymum*; *Comentariu la Simbolul Apostolilor*; *Despre binecuvântările Patriarhilor*; *Istoria bisericească*; *Istoria monahilor din Egipt*, cf. G. Bardy, *Rufin d' Aquilée*, în *DTC*, t. 14, p. I, Paris VI, 1939, col. 153-160.

gândirii creștine de expresie greacă. Anii petrecuți la Ierusalim și în Egipt l-au ajutat pe Rufin să cunoască mai bine teologia răsăriteană, aspect vizibil și din *Comentariul la Simbolul apostolilor* [*Commentarius in Symbolum apostolorum*, PL 21, 335-385]<sup>482</sup>, scris în anul 404 [cca 399-410], în a cărui structură reflectă concepția comentariului la Simbolul ierusalimitean, rostit de Sfântul Chiril al Ierusalimului, în anul 348, acesta fiind principalul lui model exegetic.

Rufin a scris comentariul la Simbolul apostolic către sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, textul fiind adresat lui Laurențiu, episcop al unei eparhii incerte<sup>483</sup>, cu scopul a-i prezenta o explicație sistematică a învățăturii din Crez. Contextul în care Rufin a scris acest comentariu era încă marcat de lupta dintre heterodoxii ca gnosticismul, marcionismul și sabelianismul și dreapta credință a Bisericii Universale. De altfel, scopul comentariului rufinian este unul antieretic și de edificare conceptuală și spirituală în dreapta învățătură creștină. Cu excepția „lipsei de originalitate”<sup>484</sup>, pe care nu pare să o fi căutat, scopul lui fiind transmiterea cât mai fidelă a învățăturilor creștine, comentariul lui Rufin este important datorită conservării și explicării celui mai vechi Simbol de credință baptismal din Occident, și a infuzării în spațiul apusean a concepției interpretative chiriliene.

Crezul comentat de Rufin aparține Bisericii din Aquileea și Romei, reprezentând, cu excepția a două importante adaosuri [*invisibili et impassibili* – expresie prezentă în Crezul comentat de Sfântul Ambrozie al Milanului, și *descendit ad inferna*, PL 21, 356A], versiunea veche a Simbolului de credință mărturisit la Roma. El are următoarea formă<sup>485</sup>:

482. M. Villain, *Rufin d'Aquilée, commentateur du Symbole des Apôtres*, în „Recherches de Science Religieuse”, Paris, 1944, p. 129-156.

483. Ion Mihălcescu, *Însemnătatea simbolului pentru practica botezului în cele dintâi secole ale Creștinismului*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an. XXV (1901-1902), p. 720. Persoana căreia Rufin îi dedică comentariul, adică Laurențiu nu putea fi papă al Romei, deoarece între anii 399-417, scaunul roman a fost păstorit de doi papi cu numele Anastasius (sfânt, 399-401) și Inocențiu (sfânt, 401-417), cf. Claudio Rendina, *Papii. Istorie și secrete*, trad. rom. Radu Gâdei, Editura All, București, 2003, p. 94-98.

484. Cf. G. Bardy, *Rufin d'Aquilée*, col. 158.

485. F.J. Badcock, D.D., *The History of the Creeds*, p. 102; H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, p. 23. Liuwe H. Westra, *The Apostles Creed...*, p. 78-80; 196-198. Emmanuel Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique, et le Symbole de Nicée*, p. 473.



Credo în Deo Patre omnipotente <u>invisibili et impassibili</u> ;	Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputer- nicul, <u>nevăzut și nepătitor</u> ;
Et in Christo Jesu, <u>unico</u> Filio ejus, Domino nostro,	Și în Hristos Iisus, <u>unicul</u> Său Fiu, Domnul nostru
qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine,	care S-a născut din Sfântul Duh și Maria Fecioara
Crucifixus sub Pontio Pilato et se- pultus, <u>descendit ad inferna</u>	răstignit sub Ponțiu Pilat și îngropat, <u>a coborât la iad</u>
tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Patris:	a treia zi a înviat din morți, S-a înălțat la ceruri, șade de-a dreapta Tatălui:
inde venturus est iudicare vivos et mortuos;	de unde va veni să judece viii și morții;
Et in Spiritu Sancto;	Și în Duhul Sfânt;
Sanctam ecclesiam. Remissionem peccatorum.	Sfânta Biserică. Iertarea păcatelor.
Hujus carnis resurrectionem.	Învierea trupurilor.

În *Apologia quam pro se misit Rufinus Presbyter ad Anastasium Romanae urbis episcopum* [J.P. Migne, *PL* 21, 623-628], Rufin declară că mărturisește credința păstrată de Bisericile din Roma, Alexandria, Aquileea și Ierusalim<sup>486</sup>, locuri pe care le-a frecventat cu bucuria de a constata predicarea a aceleași drepte credințe în ținuturi atât de diferite. Autorul amintește de variantele Simbolului de credință existente în acea perioadă în Biserică, insistând asupra importanței avute în Biserică Romei, unde Crezul a fost păstrat fără adaosuri, pentru că acolo „nu și-a luat începutul nici o erezie”<sup>487</sup>. Nu înseamnă însă că Roma a fost ferită de furtuna ereziilor.

Comentariul lui Rufin la Simbolul apostolic este prima interpretare amplă unde apar considerații despre originea apostolică a Simbolului roman, contestate însă cu argumente istorice de mai mulți teologi începând cu secolul al XV-lea<sup>488</sup>. Rufin din Aquileea transmite legenda conform că-

486. Rufin de Aquileea (345-411), *Mărturisire de credință ortodoxă*, trad. rom. pr. prof. Nic. Petrescu, în rev. „Mitropolia Olteniei” an. XXXVI (1984), nr. 5-6, 1984, p. 359.

487. *Ibidem*.

488. Ion Mihăilescu, „Legenda despre originea simbolului apostolic”, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an. XXV (1901-1902), nr. 7, p. 610-619; Idem, *Câteva cuvinte asupra*

reia, în ziua Pogorârii Duhului Sfânt, Sfinții Apostoli ar fi stabilit o normă comună a viitoarei lor activități misionare [*normam praedicationis*, PL 21, 337AB] ca „semn al înțelegerii și credinței lor“ [PL 21, 338B], înaintea plecării la propovăduire, adică o regulă de credință, pentru a transmite același adevăr mântuitor tuturor comunităților creștine proaspăt înființate și de a fi în același timp un îndreptar teologic împotriva ereziilor apărute. Ideea despre alcătuirea Simbolului comentat de către Sfinții Apostoli, prezentă și în comentariul Sfântului Ambrozie al Milanului, a fost preluată ulterior de mai mulți teologi, dintre care cei mai însemnați sunt Sfântul Ioan Casian († 435) și Faut de Riez (410-495)<sup>489</sup>. Rufin explică cuvântul „simbol“ pornind de la etimologia lui greacă, după care ar avea două semnificații: de *semm* [*indiciu*] și *contribuție* [*collatio*], această accepție semantică întâlnindu-se și în comentariile Sfinților Ambrozie al Milanului și Ioan Casian<sup>490</sup>. Aplicat la credință, Simbolul este *regula* propovăduirii corecte a lui Hristos [*regulas predicaret*], predată credincioșilor pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu. Metodologic, Rufin se inspiră din catehezele prebaptismale ale Sfântului Chiril al Ierusalimului, repetându-i în linii mari ideile. Acest aspect însă, nu l-a împiedicat pe Ghenadie din Marsilia să-i elogieze comentariul în faimoasa lui lucrare, *De viris illustribus*<sup>491</sup>.

Rufin dezvăluie importanța de care se bucura la începutul secolului al V-lea, în cadrul catehumenatului, mărturisirea credinței realizată prin învățarea și recitarea Simbolului apostolic. Ea este pusă în legătură și cu disciplina arcană, care recomanda la lecțiile de predare și explicare a Simbolului nefixarea lui în scris, ci memorarea „în inimile credincioșilor“ [*non scribi cartulis aut membranis, sed retineri credentium cordibus trediderunt*, PL 21, 338B], pentru a fi ferit de auzul necredincioșilor. În atmosferă liturgică festivă, catehumenii rosteau public în Biserică Simbolul, înaintea primirii Botezului, arătându-se totodată că acea Sfântă Taină se săvârșea într-o Biserică adevărată, fiind prin urmare validă.

*Simbolului apostolic*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română“, an. XXIII (1899-1900), nr. 3, p. 305-306.

489. Idem, *Câteva cuvinte asupra Simbolului apostolic*, în rev. cit., p. 306.

490. Rufin, PL, 21, 337B; Sfântul Ambrozie al Milanului, *Explanatio Symboli*, SC 25bis, p. 46; Sfântul Ioan Casian, *Despre întruparea Cuvântului*, în PL 50, 146A-147A; trad. rom., p. 836.

491. G. Bardy, *Rufin d'Aquilée*, col. 158.

Pentru a observa mai bine gândirea exegetică a lui Rufin este necesară prezentarea interpretărilor date de el fiecărui articol al Simbolului apostolic. Se vor vedea, astfel, atât împrumuturile teologice de nuanță răsăriteană, cât și propriile idei, valorificate în cadrul tradiției teologice a secolului al V-lea.

**1. Credo în Deo Patre omnipotente invisibili et impassibili [PL 21, 3. 339A-344AB]**

Pornind de la explicarea primului cuvânt al Simbolului apostolic, Rufin face câteva necesare precizări despre rolul credinței în acceptarea și cunoașterea lui Dumnezeu, ea fiind temelia oricărei cercetări. Respinge acuzele păgânilor, după care religia creștină ar fi lipsită de fundament rațional, fiind întemeiată doar pe forța credinței [*rationibus deficit, in sola credendi persuasione consiatat, PL 21, 340B*] și demonstrează că la baza oricărei cercetări raționale și a oricărui act uman se află credința în posibilitatea concretizării lor.

Primul articol al Simbolului apostolic este comparat sub aspect formal, cu articolul omolog din Simbolurile răsăritene, unde există adaosul „unul singur [*uno*]“, aplicat atât la Tatăl, cât și la Fiul<sup>492</sup>. Din acel adaos coroborat cu trimiterea biblică *I Co 8, 6*, Rufin deduce argumentul unicității relației dintre cele două Persoane dumnezeiești.

Ca și Sfântul Chiril al Ierusalimului, Rufin distinge sensurile cuvintelor „Dumnezeu [*Deo*]“ și „Tată [*Patre*]“, specificând că primul se referă la natura divină însăși [*naturae ipsius, vel substantiae, PL 21, 341A*] fără început și sfârșit, simplă și necompusă, nevăzută și necorporală, neînțeleasă și diferită de cea creată<sup>493</sup>, iar al doilea, fiind un cuvânt ce conține o taină adâncă și de nespus, se referă la relația Sa ființială cu Fiul [*Evr 1, 3; Col 1, 15*]. Fiind inevitabilă exegeza primului articol al Crezului fără referințe hristologice, Rufin atinge și problema nașterii din veșnicie a Fiului din Tatăl, fără a-i sonda inaccesibilul mister. Mulțumindu-se să lanseze câteva interogații, pune în lumină limitele gnoseologice ale minții umane, chiar și în ceea ce privește realitățile proprii, cum ar fi apariția cuvintelor, memoria și sufletul,

492. Rufini, *Comentarius in Symbol. Apostol*, PL 21, 340C-341A: „*Credo, inquit in Deo Patre omnipotente. Orientales Ecclesiae omne pene ita tradunt: credo in uno Deo Patre omnipotente. Et rursum in sequenti sermone, ubi nos dicimus: et in Christo Jesu unico Filio ejus Domino nostro: illi tradunt: Et in uno Domino nostro Jesu Christo unico Filio ejus*“.

493. PL 21, 341AB.

din natură oferind exemplul izvorului generator al fluviului<sup>494</sup>. Concluzia lui Rufin este că exemplele date din creație nu se pot ridica la realitatea sublimă, veșnică, ce caracterizează relația dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul [Mt 17, 5; In 14, 9; 10, 30; 16, 28], motiv pentru care cunoașterea teologică trebuie să aibă la temelie credința și Revelația.

Dumnezeu Tatăl și Fiul sunt de aceeași ființă, numită de Rufin „dumnezeire“ sau „substanță“ [*deitatem; substantiam*, PL 21, 343A], aceasta fiindu-le o realitate comună, indivizibilă. Atributul „atotputernic“ [*omnipotente*] al Tatălui se referă nu numai la felul cum a creat lumea, ci și la unicitatea Sa, înțeleasă nonnumeric, ca referindu-se la capacitatea Lui de a circumscrie totul în mod absolut<sup>495</sup>. Din unicitatea Tatălui se înțelege unicitatea Fiului, copărtăș cu Tatăl la creație [Col 1, 16; Evr 1, 2]. Atribute precum *lumina*, *adevărul* și *atotputernicia* Tatălui aparțin în aceeași măsură Fiului, ultimul atribut fiind pus în relație cu un text din *Apocalipsă* 4, 8, unde Iisus Hristos este înțeles eshatologic ca „atotputernicul ce va veni“<sup>496</sup>.

Întrebuițarea expresiilor: „lumina din lumină“ [*lux de luce*] și „adevărul din adevăr“ [*veritas de veritate*] subliniază egalitatea dintre Tatăl și Fiul, fiind preluate din Simbolul niceean, pe care autorul, ca și Fericitul Augustin în *De fide et Symbolo* [PL 40, 195], nu-l amintește<sup>497</sup>. Cele două cuvinte, „nevăzut“ și „nepătimitor“, au fost introduse în Simbolul roman-apostolic pentru contracararea modalismului sabelian, cunoscut de latini ca *patripasianism*<sup>498</sup>, adaosurile respective precizând inaccesibilitatea și transcendența absolută a Tatălui față de creație. Rufin susține nu doar totala nepățimire a Tatălui, ci și nepățimirea și nevederea Fiului, în natura Sa divină [PL 21, 344B], comună Tatălui și Sfântului Duh, oferind, ca și alți contemporani de-ai lui, un răspuns corect împotriva viitoare dispute din Bizanț, din secolul al VI-lea, axată pe tema pățimirii lui Dumnezeu.

494. PL 21, 341C-342A: „quomodo mens, quae intra te est, generet verbum, et qui sit in ea memoriae spiritus; ...Fons quomodo ex se generat fluvium (...)“. Aceste comparații ale lui Rufin amintesc de cele întâlnite la Sfântul Chiril al Ierusalimului, Teodor al Mopsuestiei și Fericitul Augustin.

495. PL 21, 343A: „hoc non intelligendum est unum numero dici, sed universitate“.

496. PL 21, 344A: „Omnipotente ergo dicitur, qui venturus est: et quis est alius qui venturus est, nisi Christus Filius Dei?“.

497. *Ibidem*.

498. *Ibidem*.

**2. Et in Christo Jesu, unico Filio ejus, Domino nostro** [PL 21, 6. 345A-348B]

Numelor iconomice ale Fiului lui Dumnezeu sunt explicate în maniera Sfântului Chiril al Ierusalimului, pornind de la etimologiile lor, ebraică și greacă [*Iisus* – ebr. *Salvator/ Mântuitor*; *Hristos* – gr. *Uns*]<sup>499</sup> cu referire la demnitățile Lui de Stăpân și Preot în veac, uns cu Duhul Sfânt spre împlinirea planului soteriologic. Ca Stăpân sau conducător, primul nume este relaționat cu Iosua Navi din Vechiul Testament, care a primit numele *Iisus* când a devenit conducătorul poporului evreu către libertate. Iisus Hristos, însă, nu e un conducător politic, ci unul spiritual care eliberează suflete din tenebrele păcatului și ale erorilor, orientându-le către fericirea veșnică<sup>500</sup>.

Întrucât cuvântul „Fiu“ ar fi putut determina unor minți neduhovnicești înțelegeri omenești despre realități dumnezeiești, în Simbol a fost introdus și cuvântul *Domn*, [I Co 8, 6], pentru a fi cât mai clar că Iisus Hristos este Dumnezeu. Argumentul tare al dumnezeirii Fiului este cel legat de nașterea Sa ființială din Tatăl, comparată cu câteva exemple mai subtile din sfera lumii create, precum *inimă – cuvânt*; *minte – idee*; *lumină – strălucire*<sup>501</sup> care, deși imperfecte, pot forma o imagine mai apropiată despre realitatea imaterială a legăturii veșnice dintre cele două Persoane dumnezeiești. Fiul lui Dumnezeu nu e doar „unul“, ci e și „singurul“, născut în mod substanțial și atemporal din Tatăl, fiind numit astfel în sens propriu, comparativ cu creștinii care sunt numiți „fi“ prin har, în sens adoptiv<sup>502</sup>. Rufește în continuare nașterea Fiului din Tatăl „o taină de nespus“ [*ineffabile sacramentum*, PL 21, 348B], care ar trebui acceptată astfel prin „norma credinței“ prezentate, pentru a nu cădea din adevăr prin erori hermeneutice.

**3. Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine** [PL 21, 9. 34B-352B]

Dacă nașterea Fiului din Tatăl este un act intratreimic, nașterea Lui din Sfânta Fecioară Maria este unul iconomic. Nu înseamnă că, realizându-se în condițiile lumii create, Nașterea Domnului din Sfânta Fecioară Maria ar fi mai accesibilă decât cea din Dumnezeu Tatăl. Și această naștere a Fiului

499. Rufini, *Comentarius in Symbol. Apostol.*, PL 21, 345A.

500. *Ibidem*.

501. *Ibidem*.

502. PL 21, 348B.

este unică [*unice nascitur*, PL 21 349A], pentru că Întruparea Lui s-a petrecut într-o sfințenie desăvârșită, înnoind firea umană. Unicitatea nașterii Domnului pentru mântuirea lumii este dată, în primul rând, de faptul că a fost un act săvârșit prin conlucrarea Sfintei Treimi<sup>503</sup>, Fiul născându-Se de la Duhul Sfânt, prin bunăvoirea Tatălui, din Sfânta Fecioară Maria din care a luat firea umană completă, fără păcat [*Is* 7, 14; *Iez* 44, 2; *Lc* 1, 31; 34; 35; *Mt* 1, 21; 1 *Co* 1, 24]. Descoperind omenirii o ipostază inedită a relației dintre Creator și firea umană [*anima, quae erat Dei capax, particeps fiebat atiam carnis*, PL 21, 352B], întruparea constituie baza teologică și ontologică a îndumnezeirii omului în relație cu Dumnezeu, dezvoltată și experimentată în viața duhovnicească.

Rufin nu se mulțumește să ofere dovezi scripturistice în scopul prezentării tainei Nașterii Domnului, ci apelează, pentru a da noi argumente iudeilor și elinilor, la exemple acceptate de ei din propriile lor tradiții culturale<sup>504</sup>. Grecilor necreștini le pretinde să nu conteste religia creștină după criteriul incompatibilității raționale, atâta timp cât promovează producțiile imaginației mitologice, simbolice, drept realitate. Sunt aduse în discuție, două tipuri de *imposibilități* raționale, prima, cea elină, mitologică, fiind astfel din cauza irealității ei ontologico-istorice, iar cea de-a doua, creștină, numindu-se așa datorită suprarrealității dumnezeiești, necuprinse de mintea omenească.

#### 4. Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit ad inferna [PL 21, 14. 352B-364B].

Comentând articolul despre Jertfa pe Crucea a Fiului lui Dumnezeu întrupat, Rufin expune amănunțit corespondențele pe această temă dintre Vechiul și Noul Testament, pentru a fi cât mai credibilă, pentru iudei mai ales, împlinirea profețiilor mesianice. Atât Crucea pe care Domnul a fost răstignit, cât și semnificațiile ei spirituale sunt taine ce se descoperă inimii curate [*illuminando corde scire rationem*, *Ef* 1, 18; 3, 18; PL 21, 353A].

503. PL 21, 349C: „Vide ergo cooperantem sibi invicem Trinitatem“; PL 21, 349B: „Igitur Sanctus Spiritus refertur dominicae carnis, et templi ejus creator“; PL 21, 349D-350A: „Haec est Trinitas ubique latens, et ubique apparens, vocabulis personisque discreta, inseparabilis vero substantia deitatis: et quamvis solus Filius nascatur ex Virgine, adest tamen [*Alias tacetur tamen*] et altissimus: adest et Spiritus Sanctus ut et conceptus Virginis sanctificatur, et partus“.

504. PL 21, 350AD.

Străpungerea Domnului în coastă este interpretată ca fiind un simbol discret al iertării păcatului primordial, întrucât prin coastă e simbolizată Eva, iar apa și Sângele care au curs apoi semnifică dublul botez al creștinilor: Sfânta Taină a Botezului, primită în Biserică, și martiriul<sup>505</sup>.

Polemizând cu elinii și iudeii, pornind de la versetele *1 Co* 1, 18; 23-24<sup>506</sup>, Rufin evidențiază noi semnificații ale Sfintei Cruci. Fără a avea vreo conotație negativă, ci semnificația unui „trofeu”<sup>507</sup>, Crucea este înțeleasă ca mijloc de convertire a păcatului în virtute, a întunerului spiritual în lumină dumnezeiască și, în final, a morții în viață. Înțelegerea Crucii ca trofeu este o idee clasică, dezvoltată în scrierile mai multor teologi răsăriteni. Afirmând că Domnul Iisus Hristos a suferit în trup, ca prin dumnezeirea Lui să aducă tuturor oamenilor mântuirea<sup>508</sup>, Rufin exprimă înțelegerea corectă a pătimirii Lui în firea umană, așa cum aveau să susțină și călugării sciți, în secolul al VI-lea.

Apare la Rufin tema păcălirii celui rău prin acceptarea voluntară morții de către Domnul Hristos și a plătirii datoriei pentru lume, dezvoltată și de Sfântul Grigorie al Nyssei în *Marele cuvânt catehetic*<sup>509</sup>. Primind moartea pe cruce, Iisus Hristos s-a făcut intenționat „momeala” prin care l-a vidat de putere pe cel rău, ca să nu mai muște hoțește din creația Sa, deoarece, dacă El ca om părea slab, ca Dumnezeu Și-a manifestat atotputernicia, coborând și ieșind viu, cu lumină din tenebrele morții<sup>510</sup>. Numele guvernatorului roman în timpul căruia au avut loc supliciul și moartea Domnului a fost introdus în Simbol pentru a preciza momentul istoric când Iisus Hristos a împlinit iconomia dumnezeiască pe pământ<sup>511</sup>.

505. *PL* 21, 361C-362A.

506. *PL* 21, 356AC.

507. *PL* 21, 353A: „Tropaeum enim insigne: triumphus autem divicti hostis indicium est”; cf. Nota a : „Triumphus enim insigne est tropaeum”. Ideea de cruce ca trofeu are o mare importanță în hristologia Sfântului Atanasie cel Mare. Ea apare, de asemenea, în catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului, din care s-a inspirat Rufin.

508. *PL* 21, 355BC: Non ergo damno aliquot, aut injuria divinitatis Christus in carne patitur; sed ut per infirmitatem carnis operaretur salutem, divina natura in mortem per carnem descendit, non ut lege mortalium detineretur a morte, sed ut per sese resurrecturus januas mortis aperiret.

509. Sfântul Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic*, în col. *PSB*, 30, partea a II-a, trad. rom. pr. prof. dr. T. Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 286; 320-322; 346.

510. *PL* 21, 354C-355AC.

511. *PL* 21, 359B-360.

În ceea ce privește adaosul din Simbolul comentat, „descendit ad inferna“, Rufin susține că nu aparține nici Bisericii romane, nici Răsăritului, valoarea lui constând în întărirea ideii că Domnul Hristos a fost cu adevărat îngropat<sup>512</sup>. Prin urmare, acea formulare nu are conotație mitologică, ci creștină, susținând o învățătură hristologică. Pentru întărirea credinței în cele afirmate, sunt aduse mai multe referințe biblice [*Rom* 10, 7; *I Pt* 3, 18-20, *Ps* 15, 10; 29, 10; 68, 3], un loc important avându-l prefigurările vechi-testamentare.

#### **5. Tertia die resurrexit a mortuis** [*PL* 21, 29. 364B-367A].

Învierea a treia zi din morți este un alt mod de manifestare a bunătății dumnezeiești față de oameni, în scopul reșezării lumii pe coordonatele viețuirii curate și sfinte, așa cum ne-a arătat Domnul Iisus Hristos, prin propria Sa existență. Prefigurată din Vechiul Testament [*Os* 6, 2, *Ps* 29, 4-5; 70, 23; 87, 5-6], Învierea Domnului este certitudinea continuării vieții noastre, în veșnicie, în stare de incoruptibilitate, prin relația sfințitoare cu El<sup>513</sup>. Exegeza *Ps* 87, 4-6, ne ajută să observăm diferența celor două firi ale Domnului Hristos, umană și divină. În mod subtil, Iisus Hristos e înțeles „ca un om“ [*sicut homo*], pentru că nu era un simplu om, ci Dumnezeu întrupat, motiv pentru care, coborând la iad, a rămas „liber în moarte“ [*inter mortuos liber erat*, *PL* 21, 366A], neputând fi reținut de ea. Expresiile din *Ps* 87: „ca un om“ și „între cei morți slobod/liber“, indică cele două firi ale Domnului Hristos, prima pe cea umană, iar a doua, pe cea divină, manifestată plenar prin Înviere<sup>514</sup>.

#### **6. Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Patris: inde venturus est iudicare vivos et mortuos** [*PL* 21, 31. 367A-372A].

Acest articol al Simbolului apostolic încheie seria învățăturilor lui hristologice. Afirmățiile referitoare la Înălțarea Domnului la cer și la cea de-a doua Lui venire în slavă sunt argumentate biblic, o importanță specială având prefigurările lor vechi-testamentare. Înălțarea la cer, care i-a mirat și pe îngeri [*Ps* 23, 7-8], arată demnitatea la care a fost ridicată firea umană transfigurată, prin unirea ei cu Dumnezeu<sup>515</sup>, iar șederea Fiului de-a dreap-

512. *PL* 21, 356A; Emmanuel Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique, et le Symbole de Nicée*, p. 475.

513. *Ibidem*.

514. *PL* 21, 366AB.

515. *PL* 21, 367BC; 368A.



ta Tatălui, fiind „o taină a trupului asumat“ [*carnis assumatae mysterium est*, PL 21, 368A], nu mai este explicată. Venirea eshatologică a Fiului lui Dumnezeu anunță Judecata Universală, specificându-se că fiecare om va fi judecat în identitatea sa, cu trupul reunit cu sufletul, așa cum a trăit pe pământ<sup>516</sup>.

### 7. Et in Spiritu Sancto [PL 21, 35. 372A-373A]

Articolul pnevmatologic este explicat în sensul de a arăta că Sfântul Duh este menționat în Simbolul credinței pentru a întregi învățătura despre Sfânta Treime. Rufin e preocupat să prezinte corect dogma trinitară. Accentuează diferența dintre Persoanele treimice, unicitatea și unitatea lor în dumnezeire [*una in Trinitate divinitas*, PL 21, 373A], precum și relațiile dintre ele. Fiul și Duhul Sfânt Se raportează ontologic, din veșnicie, la Tatăl, pe temeiul monarhiei Tatălui, Fiul prin naștere [*ex Patre natus est*, PL 21, 372C], iar Duhul Sfânt prin purcedere „ca din gura lui Dumnezeu“ [*de Dei ore procedens*]<sup>517</sup> sfințind tot ce există în lumea creată. Unica dumnezeire [*una eademque in Trinitate divinitas*, PL 21, 373A] sau ființa divină, necreată, este demonstrată din modul cum suntem îndemnați să credem succesiv

516. PL 21, 368C-369A. Putem vedea în această precizare despre păstrarea identității personale a fiecărui om, în veșnicie, un argument împotriva reîncarnării. Creștinismul învață și demonstrează prin învierile premergătoare Învierii Domnului, și în mod culminant prin propria Lui Înviere, că omul se definește ca unitate psiho-fizică unică și irepetabilă, sufletul odată reunit cu trupul păstrându-și veșnic identitatea.

517. Este regretabil că în textul publicat de J.P. Migne, în locul expresiei «*de Dei ore procedere*», PL 21, 372C, menționată doar într-o notă la subsolul paginii, folosită pentru a se arăta relația veșnică dintre Tatăl și Duhul Sfânt, a fost introdusă expresia «*de utroque procedens*», cu un evident sens Filioque-ist. Rufin nu putea scrie astfel despre relația dintre Sfântul Duh și Tatăl, având în vedere stilul lui teologic biblic, axat pe tradiția Bisericii și inspirat din scrierile Sfântului Chiril al Ierusalimului. Adevărul cu privire la expresia folosită din textul rufinian original, pentru a indica relația dintre Sfântul Duh și Tatăl, este confirmat de un fidel urmaș întru gândire al lui Rufin, de teologul italian din secolul al VI-lea, Venanțiu Fortunat (530-600). Acesta a scris un comentariu la Simbolul apostolic, care nu e decât un fidel rezumat al comentariului rufinian, iar la articolul pnevmatologic, expresia prezentată sub formă ipotetică în nota *i*, din PL 21, 372, adică: „*Spiritus sanctus de Dei ore procedens*“ [PL 88, 350C], apare în comentariul propriu-zis. Această analiză comparativă a celor două pasaje, din Rufin și Fortunat, ne îndreptățește să afirmăm că expresia „*de utroque procedens*“, inserată în comentariul rufinian, e un adaos tardiv, impropriu gândirii autorului, menținerea ei în textul comentariului, fiind o lipsă de respect față de un teolog apreciabil al Bisericii nedespărțite.

în Dumnezeu Tatăl, în Fiul și în Sfântul Duh, ultima mențiune, a Duhului Sfânt, fiind privită ca o completare a tainei Sfintei Treimi<sup>518</sup>.

Comentariul pnevmatologic rufinian este axat trinitar și nu conține trimiteri la pnevmatomahi. Fără a intra în amănunte, autorul exprimă simplu și clar învățătura despre egalitatea în dumnezeire, diferența și unicitatea Persoanelor Sfintei Treimi. Nu se poate vorbi de o concepție pnevmatologică atipică a lui Rufin și nici de vreo anticipare a adaosului apusean Filioque la Simbolul de credință, gândirea lui fiind, ca și a celorlalți comentatori latini ai Simbolului apostolic, una clară, biblică și mai ales tradițională, în spiritul moștenirii teologice a Bisericii timpurii.

**8. Sanctam ecclesiam. Remissionem peccatorum. Hujus carnis resurrectionem** [PL 21, 36. 373A-386C].

Ultimele trei învățături teologice exprimate în Simbolul apostolic, despre eclesiologie, misterologie și eshatologie, prin poziția lor în descendența dogmei trinitare, l-au determinat pe Rufin să vadă o deosebire a modului cum ar trebui să le acceptăm prin credință. Argumentația lui se mișcă în jurul prepoziției „în“ [*in*] prezentă la începutul articolelor despre credința în Persoanele Sfintei Treimi [Credo *in* Deo Patre; ...; Et *in* Christu Iesu; ...; Et *in* Spiritu Sancto]<sup>519</sup>. Rufin distinge două moduri de a crede, în funcție de prezența prepoziției „în“ la articolele trinitare și de absența ei, la ultimele, care, deși sunt netrinitare, reflectă lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu în creație, acea prepoziție marcând distincția dintre Dumnezeu și creația Sa<sup>520</sup>. Omul e chemat să creadă numai *în* Persoanele dumnezeiești, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, nu și „în“ ceea ce diferă de ele, credința fiind în viziunea rufiniană, una personală, raportată la Persoanele Sfintei Treimi, nu la lucruri și acțiuni, care la rândul lor sunt consecințe ale lucrărilor dumnezeiești față de oameni. Dumnezeu este subiectul care acționează direct asupra Bisericii, sfințind, iertând păcatele oamenilor și înviindu-i la sfârșitul istoriei, acceptarea acestor realități presupunând o credință derivată din credința totală arătată în Preasfânta Treime. Simbolul nu spune: *Cred* „în“ *Sfânta Biserică*, pentru a ne determina să credem că Biserica e sfântă, nu la fel

518. PL 21, 373A.

519. PL 21, 373AB; Emmanuel Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique, et le Symbole de Nicée*, p. 477.

520. PL 21, 373B: „Hac itaque praepositionis syllaba, creator a creaturis secernitur, et divina separantur, ab humanis“.

cum credem *în* Dumnezeu, ci să o acceptăm ca lucrare a lui Dumnezeu, care își are temelul în El<sup>521</sup>.

Explicațiile legate de cele două tipuri de „a crede“ sunt precedate de lista canonică, biblică acceptată de Biserică pentru evidențierea relației *Biserică – Sfânta Scriptură – Teologie*. Autorul apusean condamnă scrierile apocrife de sorginte gnostică, al căror conținut impropriu numit creștin, de un spiritualism excesiv, contrasta puternic cu scrierile canonice<sup>522</sup>, arătând că teologia creștină s-a clădit numai pe cărțile inspirate de Duhul Sfânt. La rândul lui, Simbolul credinței este o sinteză realizată de Biserică, a învățăturilor dogmatice cuprinse în canonul biblic revelat, motiv pentru care ar trebui primit fără rezerve, fiind expresia concentrată a Revelației dumnezeiești.

Pe lângă sfințenie, atributul eclesiologic discutat de Rufin este *unicitatea*. Biserica Sfântă este *unică* [*Cântarea Cântărilor* 6, 8], orice alt simulacru al ei nefiind decât un *concilium vanitatis* sau, în termenii Sfântului Vasile cel Mare, „o adunare ilegală“<sup>523</sup>. Printre falsele și zadarnicele adunări, Rufin enumeră grupările întemeiate de Marcion, Valentin, Ebion, Mani, Pavel de Samosata și Fotin, Arie și Eunomie<sup>524</sup>, Donat și Novațian, criticând în același timp mixturile dintre elementele creștine și cele din

521. PL 21, 373AB: „Nunc autem in illis quidem vocabulis, ubi de divinitate ordinatur fides, in Deo Patre dicitur, et in Jesu Christo Filio ejus, et in Spiritu Sancto. In caeteris vero ubi non de divinitate, sed de creaturis, et de mysteriis sermo est, in praepositio non additur, ut dicatur, in sancta Ecclesia: sed sanctam Ecclesiam credendam esse, non ut Deum, sed ut Ecclesiam Deo congregatam. Et remissionem peccatorum credant esse, non in remissionem peccatorum: et resurrectionem carnis credant, non in resurrectionem carnis“.

Această idee este prezentă și într-o omilie pseudo-augustiniană, *Sermo* 242, unde se precizează că în Simbol, referitor la Biserică, nu se adaugă prepoziția „in“ [Sciendum est quod Ecclesiam credere, non tamen in Ecclesiam credere debeamus] *quia Ecclesia non est Deus; sed domus Dei est*, cf. Pseudo-Augustin, *Sermo* 242, PL 39, col. 2193. Autorul acestei omilii, datată după jumătatea secolului al V-lea, s-a inspirat din comentariul lui Rufin, fără a-i dezvolta însă ideea.

522. Rufini, *Comentarius in Symbol. Apostol.*, J.P. Migne, PL 21, 373C-374AB. Comparând lista biblică a lui Rufin cu cea a Sfântului Chiril al Ierusalimului, observăm că autorul de limbă latină l-a urmat pe ierarhul ierusalimitean, cu mici deosebiri care ne determină să credem că a cunoscut și alte liste ale canonului biblic timpuriu.

523. PL 21, 375. Dr. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, Arad, 1936, Canonul I al Sfântului Vasile cel Mare, p. 39

524. PL 21, PL 21, 367.

religiile asiatică, care nu au făcut decât să distorsioneze sensul Revelației divine, prin interpretări forțate, și să deruteze mințile celor neexersați în știința teologică<sup>525</sup>.

Atitudinea lui Rufin față de pseudoeclesiile enumerate era una evidentă, de respingere<sup>526</sup>, întâlnită și la contemporanii lui, pentru care fundamentul eclesialității consta în fidelitatea față de tradiția apostolică și ortodoxia credinței profesate. Din acest motiv, Rufin își îndeamnă credincioșii să creadă numai în acea Biserică unde se predică Simbolul credinței<sup>527</sup>, întrucât conține învățături adevărate, inspirate din Revelația dumnezeiască, clare și mântuitoare.

Iertarea păcatelor este un dar spiritual, divin, făcut drept-credincioșilor creștini, pentru a fi restabiliți în natura lor primară, bună. Afirmând că iertarea păcatelor nu contrazice rațiunea umană<sup>528</sup>, Rufin constată că și psihologic Biserica acționează spre binele intrinsec al omului, prin mijloacele ei spirituale, eliminând răul din el. Iertându-i păcatele, Dumnezeu este adevăratul vindecător al omului, pentru că iertarea înseamnă curățirea de rău<sup>529</sup>.

Învățătura despre învierea trupurilor încheie suma tuturor învățăturilor drepte, succint prezentate<sup>530</sup>. Această realitate, probată și așteptată, este îndreptată împotriva maniheilor și gnosticilor<sup>531</sup> care respingeau profețiile vechi-testamentare și mărturiile neo-testamentare despre învierea eshatologică a tuturor oamenilor, care vor avea o condiție „nesticăcioasă“ [PL 21, 378BC], potrivit vieții veșnice, în funcție de stările corespunzătoare gândurilor și faptelor conform cărora au acționat în viața terestră, vremelnică.

Argumentele biblice pentru învierea universală [Is 26, 19; Daniel 12, 2; 3; Iez 37, 12; Iov 14, 7-10; 12; 14; 25-26; Mt 13, 43; 22, 30; 31-32; Mc 12, 26-27; Rom 6, 9; 9, 22; I Co 15, 13-14; 20-24; 36-38; 44; 51-52; 53; I

525. Pe lângă condamnarea pseudoeclesiilor amintite, Rufin respinge ideile lui Apolinarie al Laodiceei și opiniile ireale ale lui Pitagora, despre reîncarnare și negarea învierii eshatologice a trupurilor, cf., PL 21, 375C-376AB.

526. PL 21, 376C: „Has ergo omnes velut congregationes malignatum fuge“.

527. PL 21, 381A.

528. PL 21, 377A-378A.

529. *Ibidem*.

530. *Ibidem*: „Summam totius perfectionis succincta brevitate concludit“.

531. *Ibidem*.

*Tes* 4, 13-17; *2 Tim* 2, 21; *Ef* 2, 6; *Fil* 3, 20-21] sunt urmate de cele naturale, despre reînvierea periodică a naturii, și de cele raționale, pentru sceptici<sup>532</sup>. Un important argument preluat de la Sfântul Chiril al Ierusalimului, merit să sublinieze că profețiile despre învierea universală sunt inconstabile, este centrat pe atotputernicia lui Dumnezeu, pentru care Învierea Universală e un act similar primei creații a omului<sup>533</sup>. Posibilitatea și necesitatea învierii eshatologice sunt demonstrate pornind de la principiul constitutiv uman, care presupune simbioza sufletului nemuritor cu trupul<sup>534</sup> – omul întreg, însemnând unirea sufletului și a trupului. Cea de-a doua venire a lui Hristos, urmată de Judecata universală, presupune reunirea celor două elemente constitutive, pentru ca omul întreg – de această dată într-o condiție incoruptibilă, diferită de cea terestră – să-și poată primi răsplata pentru modul folosirii libertății<sup>535</sup>. Fundamentul promisiunii învierii tuturor oamenilor este însă Învierea Domnului nostru Iisus Hristos, El dându-ne exemplul unic al recompunerii firii umane în identitatea ei<sup>536</sup>, căreia i-a adăugat strălucirea luminii proprii firii Lui dumnezeiești, necreate. Paragraful final al comentariului rufinian este un rezumat concentrat al întregii lui exegeze, prezentarea fiecărei dogme fiind însoțită de exortații la credință și primire neîndoielnică a învățăturilor transmise de Biserică.

Comentariul lui Rufin din Aquileea este o explicație aprofundată a Simbolului apostolic<sup>537</sup>, scrisă într-un stil erudit, limpede și convingător. Purtând amprenta dublei formări, apuseană și răsăriteană, scrierea rufiniană este deschisă celor două spații culturale. Ceea ce surprinde la Rufin e că, alegându-l ca model exegetic pe Sfântul Chiril al Ierusalimului, și-a ales un comentator al unui Simbol de credință diferit de cel apostolic, turnând în tipare latinești o parte a substanței teologice răsăritene, preluate de toți cei ce s-au inspirat din el. Explicațiile lui Rufin se disting prin tendința spre sistematizare a ideilor teologice, la acest aspect contribuind pregătirea sa

532. *PL* 21, 378BC.

533. *PL* 21, 379AB-380AB; 385AC; 385C-386A.

534. *PL* 21, 380AB.

535. *PL* 21, 384A-385AB. Despre sfinți, Rufin se exprimă astfel: „Nihil ergo absurdum est, si sanctorum corpora dicantur nubibus in aera sustolli, cum ad formam corporis Christi, quod in dextera Dei sedet, dicantur reformanda“, *cf.* *PL* 21, 385A.

536. *PL* 21, 386B.

537. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édition française par P. Codet et C. Ver-schaffel, tome II, Paris, 1899, p. 362.

și forma elaborării lui, în scris. Etimologiile derivate din limbile ebraică și greacă, terminologia teologică folosită corect, precum și aprecierile de ordin comparativ despre versiunile Simbolurilor de credință din Apus și Răsărit dau comentariului lui Rufin rigoarea științifică necesară oricărei cercetări.

*e) Sfântul Venantius Fortunat (530-600),  
Poitiers – Galia*

În descendența gândirii rufiniene se situează poetul și teologul italian din secolul al VI-lea, care a trăit în Galia, Sfântul Fortunat [Venantius Honorius Clementianus]<sup>538</sup>. Deși s-a simțit atras de poezie, printre imnele și versificările lui Fortunat s-au păstrat câteva lucrări în proză, printre care și un comentariu la Simbolul apostolic [J.P. Migne, *PL* 88, 345-351], scris într-o limbă „curată și simplă“ care e, după cum se specifică în prima notă a textului din ediția Migne, o epitomă a amplului comentariu scris de Rufin în anul 404<sup>539</sup>. Comentariul lui Fortunat e o simplificare a comentariului rufinian, neaducând nimic nou sub raportul conținutului, intenția lui fiind de a transmite cât mai corect ideile despre importanța Simbolului de credință și teologia lui, dezvoltate de înaintașul său, de care s-a simțit legat sufletește prin aceeași credință și dorință de a-l întrebuița în scop misionar-catehetic. Scopul pentru care Fortunat a scris acest comentariu a fost de ordin catehetic, de consolidare în credința creștină, mântuitoare, a aspiranților la Botez sau chiar a celor nou-botezați. Această motivație, la care s-a adăugat și absența unor studii teologice aprofundate, explică lipsa de originalitate a compoziției lui Fortunat pe care, de fapt, nici nu a căutat-o, preferând să rămână fidel tradiției Bisericii și să contribuie la luminarea membrilor ei,

538. Născut în nordul Italiei, Fortunat a studiat la Ravenna retorica, literatura și dreptul, nesimțindu-se atras de filosofie sau de teologie decât în urma unei întâmplări minunate. Suferind de o boală de ochi și fiind în pericol de a orbi, s-a vindecat prin intermediul Sfântului Martin de Tours († 397), după ce s-a uns cu ulei din candela ce ardea deasupra icoanei sfântului, într-o biserică din Ravenna. Mai târziu, i-a versificat viața, dedicând-o Sfântului Grigorie de Tours (538/9-594). În jurul anului 565, înaintea mării invazii a lombarzilor în nordul Italiei, Fortunat hotărî să plece în Galia, pentru a se închina la mormântul Sfântului Martin. Trecând Alpii, călători prin țările germanice. S-a stabilit la Poitiers, după vizitarea mănăstirii „Sfânta Cruce“, întemeiată de Sfânta Redegonda, după regula Sfântului Cezar de Arles († 542). Fortunat a fost ales episcop de Poitiers, trecând la Domnul la 14 decembrie în anul 600. Cf. P. Godet, *Fortunat (Saint)*, în *DTC*, t. VI, Paris, 1920, col. 611-614.

539. Venatii Hon. Clem. Fortunati, *Miscellanea*, J.P. Migne, *PL* 88, nota a, col. 345.

printr-o lucrare misionară de explicare a celei mai concentrate expresii a învățaturii ei, Simbolul de credință.

Simbolul apostolic analizat de Venanțiu Fortunat este mai simplu formal, față de cel comentat de Rufin<sup>540</sup>:

1. Credo in Deum Patrem omnipotentem [347A]
2. Et in Jesum Christum [347C] [unicum Filium] [348A]
3. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine [349A]
4. Crucifixus sub Pontio Pilato [348C; 349C]; Descendit ad infernum [349C]
5. Tertia die resurrexit [350A]
6. Ascendit in caelum [350A]
7. Sedet ad dexteram Patris [350B]
8. Credo in sancto Spiritu [350C]
9. Sanctam Ecclesiam [351A]
10. Remissionem peccatorum [351A]
11. Resurrectionem carnis [351B].

Spre deosebire de versiunea textuală a Simbolului apostolic comentat de Rufin, cele mai importante modificări din Simbolul analizat de Venanțiu Fortunat, în afara celor gramaticale, sunt:

- la art. 1: omiterea cuvintelor *invisibili et impassibili*;
- la art. 2: omiterea cuvintelor *Domino nostro*;
- la art. 4: omiterea cuvintelor *et sepultus*;
- la art. 5: omiterea cuvintelor *a mortuis*; lipsește articolul: *inde venturus est judicare vivos et mortuos*, implicat însă în comentariul lui Fortunat, cf. PL 88, 350BC;
- la art. 8: este introdus cuvântul *Credo*, iar numele *Spiritu sancto* este inversat;
- la art. 11: este eliminat cuvântul *huius*.

Lipsește, ca și în versiunea textuală a lui Rufin, ultimul articol despre *viața veșnică*.

---

540. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom with a history and critical notes*, vol. II, New York, p. 49; Ferdinand Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Erster Band, *op. cit.*, p. 130-134.

*f) Sfântul Petru Hrisologul (405-450/8),  
Ravenna – Italia*

Sfântul Petru Hrisologul a fost un mare predicator de limbă latină al veacului al V-lea, pentru elocința sa fiind supranumit „Cuvântul de aur“, de starețul Agnello din Ravenna, în secolul al IX-lea<sup>541</sup>. Născut și format la Forum Corneli, Petru Hrisologul a fost ales arhiepiscop datorită calităților lui duhovnicești și intelectuale, activând în acea calitate, pe mai multe planuri: pastoral, misionar, diplomatic și teologic. A excelat prin zel catehetic, de luminare și întărire în dreapta credința, a multor creștini<sup>542</sup>.

Șase dintre cuvântările Sfântului Petru Hrisologul [*Cuv.57-62*] sunt dedicate explicării Simbolului apostolic, atât pentru catehumeni, cât și pentru noii creștini, pentru a le explica principalele învățături ale Sfintei Biserici. Acele piese omiletice îmbină latura dogmatică a discursului cu cea duhovnicească, remarcându-se prin stilul plăcut și meditativ, bogat în idei teologice și morale, care îndeamnă mai curând la introspecție decât la cercetări teologice riguroase. Conținutul lor nu este original, simțindu-se influența Sfântului Chiril al Ierusalimului, transmisă prin intermediul lui Rufin din Aquileea, și cea a Fericitului Augustin.

Întrucât versiunea Simbolului apostolic comentat de Petru Hrisologul diferă de cele analizate anterior, se impune reproducerea ei, în vederea comparației. Crezul comentat de Petru Hrisologul în *Cuvântările 57-62* [*PL 52, 357A-375B*], la Ravenna, în anul 450 are o formă simplificată, foarte asemănătoare cu Simbolul roman, vechi<sup>543</sup>:

Credo în Deum Patrem omnipotentem;	Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul;
------------------------------------	--

---

541. C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine grecești și latine*, II, tomul 2, p. 117.

542. G. Bardy, *Pierre Chrysologue (Saint)*, în *DTC* t.12, p. a II-a, Paris, 1935, col. 1916-1918. În ceea ce privește relațiile cu Răsăritul creștin, Petru Hrisologul s-a remarcat prin prudență atunci când Eutihie i-a trimis o scrisoare din Constantinopol, în anul 449, pentru a-l atrage de partea lui. Episcopul Ravennei îi răspunde cu tact, exprimându-și dorința ca întreaga problemă teologică să fie cunoscută de conducerea Bisericii Romane, după care se va pronunța și el, cf. col. 1917.

543. F.J. Badcock, D.D., *The History of the Creeds*, p. 101. O scurtă analiză a comentariului Sfântului Petru Hrisologul, a se vedea la Liuwe H. Westra, în *The Apostles' Creed...*, p. 199-206.



Et in Christum Jesum Filium Ejus unicum, Dominum nostrum,	Și în Iisus Hristos, unicul Lui Fiu, Domnul nostru,
Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine,	Care S-a născut din Fecioara Ma- ria,
qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,	Care sub Ponțiu Pilat S-a crucificat și îngropat
tertia die resurrexit (a mortuis),	A treia zi a înviat [din morți],
ascendit in caelos,	S-a înălțat la ceruri,
sedet ad dexteram Patris,	Stă de-a dreapta Tatălui,
inde venturus est judicare vivos et mortuos;	De unde va veni să judece vii și morții;
<u>Credo</u> in Spiritum Sanctum;	<u>Cred</u> în Duhul Sfânt;
Sanctam ecclesiam;	Sfânta Biserică;
Remissionem peccatorum;	Iertarea păcatelor;
Carnis resurrectionem;	Învierea trupului;
<u>Et vitam aeternam.</u>	<u>Și viața veșnică.</u>

Considerațiile despre Simbolul credinței dau mărturie despre rolul și importanța lui în viața creștinilor. Cele mai frecvente expresii cu privire la Simbolul credinței îl prezintă ca „simbol al mântuirii“ [*salutis symbolum*]<sup>544</sup>, „simbol al vieții“ [*vitae symbolum*]<sup>545</sup>, „pact al credinței“ [*pactum fides*]<sup>546</sup> și „pact al vieții“ [*pactum vitae*]<sup>547</sup>. În spiritul tradiției Bisericii timpurii, Simbolul credinței este numit „forma“ și totodată „norma“ credinței<sup>548</sup>, mărturisită într-o ordine bine gândită, care așază la temelia relației dintre om și Dumnezeu credința în Sfânta Treime, urmată de acceptarea învățăturilor creștine din Revelația dumnezeiască. Ca expresie a drepte credințe, Simbolul comentat apare ca un element ce susține și transmite „sola fide“ ortodoxă [*inter Deum et homines symbolum fidei sola fide firmatur, PL 52, 372B, Sermo LXII*], scopul lui fiind deodată antieretic și practic, de consolidare în credința mântuitoare a lui Hristos și de păstrare a identității creștine primite la Botez.

---

544. S. Petri Chrysologi, *PL 52, In symbolum apostolicum, Sermo LVII, 360C,*

545. *PL 52, Sermo LIX, 365B.*

546. *PL 52, Sermo LVII, 360C; Sermo LIX, 363A;*

547. *PL 52, Sermo LVII, 360C; Sermo LVIII, 361B;*

548. *PL 52, Sermo LXI, 369B.*

Disciplina arcană este semnalată prin interdicția consemnării Simbolului de credință din prudență, ca învățăturile lui să nu fie greșit interpretate de persoane insuficient familiarizate cu hrana tare a creștinismului. Auditoriul este îndemnat să memoreze Simbolul credinței<sup>549</sup> și să se însemneze cu semnul Sfintei Cruci [*Signate vos*]<sup>550</sup>, acest gest arătând modul pozitiv, de semn protector, al simbolului jertfei Domnului Hristos, receptat în practica Bisericii.

Introducerile la comentariile Simbolului apostolic conțin frumoase meditații pe diferite teme, pornind de la versete biblice, îndemnând la curăție interioară, lepădare de patimi și iubirea lui Dumnezeu. Autorul își exprimă opiniile față de importanța spirituală, catehetică, dogmatică și misionară a Simbolului credinței, pe care urmează să-l comenteze, reușind să îmbine teoria teologică cu îndemnul la experimentarea ei. Teologia comentariilor este ortodoxă, comună la acea dată tuturor creștinilor din Imperiul Roman.

O particularitate a comentariilor Sfântului Petru Hrisologul constă în aceea că, în fiecare predică, Simbolul apostolic este explicat succint și integral, încât s-ar putea crede că a alcătuit șase comentarii. Comparându-le însă, se constată că exegezele respective au mai mult idei comune decât diferențe, formând împreună un singur comentariu, cu explicații la fiecare articol de credință, reluate și aprofundate cu fiecare predică, fără repetiții inutile [*Sermo LVII, PL 52, 357A-360C; Sermo LVIII, PL 52, 360C-362C; Sermo LIX, PL 52, 362C-365B; Sermo LX, 365BC-368B; Sermo LXI, 368C-371A; Sermo LXII, PL 52, 371B-375B*].

Deoarece episcopul Ravennei explică în fiecare predică Simbolul apostolic, ideile teologice din cele șase predici vor fi prezentate la fiecare articol de credință, pentru a-i sesiza mai bine concepția de ansamblu despre importanța învățăturilor cuprinse în Crez.

### **1. Credo în Deum Patrem omnipotentem**

Petru Hrisologul explică în toate predicile lui primul articol al Simbolului apostolic într-un mod accesibil, cea mai consistentă explicație, unde

---

549. Referiri la disciplina arcană întâlnim în următoarele pasaje: *Sermo LVII, 360C; Sermo LVIII, 361B; Sermo LIX, 365B; Sermo LX, 368C; Sermo LXI, 371A; Sermo LXII, 372A.*

550. Locurile unde apare acest îndemn sunt: *Sermo LVII, 360C; Sermo LIX, 365B; Sermo LX, 366A, 368C; Sermo LXI, 371A; Sermo LXII, 372A, 373A.*

apar trimiteri trinitare, fiind *Sermo LX*, 366AB-367A. Ideile teologice în jurul cărora autorul și-a rostit frumoasele cuvântări sunt:

– sublinierea diferenței dintre Unicul Dumnezeu viu și trinitar și zeii inexistenți, al căror cult, susținut prin confecționarea idolilor, nefiind întemeiat pe adevăr, Îl contrazice pe Dumnezeu<sup>551</sup>;

– credința în Unul Dumnezeu cuprinde și descoperă taina Sfintei Treimi. Dumnezeu nu este nici o monadă închisă în sine, nici o sumă de trei dumnezei, ci Treime de Persoane distincte [*personis Trinitas distincta est, non est divisa substantiis, Sermo LX*, 366B], neamestecate, împărțind aceeași ființă dumnezeiască [*Divinitas in personis trina est, sed una in Trinitate divinitate, Sermo LX*, 366B]<sup>552</sup>, nedivizată și nediferită ipostatic [*divinitas nec trinitate dividitur, nec confunditur unitate, Sermo LX*, 366B];

– explicarea numelor „Dumnezeu“ și „Tată“, primul semnificând Ființa dumnezeiască, unică, fără început și sfârșit, iar al doilea referindu-se direct la relația din veșnicie cu Fiul<sup>553</sup>;

– relația dintre Tatăl și Fiul e discutată *ad intra*, cu referire la nașterea atemporală a Fiului din Tatăl. Fiul Se naște din veșnicie, din ființa Tatălui<sup>554</sup>, orice considerații temporale, umane, fiind excluse.

– atotputernicia lui Dumnezeu Tatăl se referă la crearea a tot ce există din nimic și la tot ceea ce rațiunii umane îi pare imposibil de conceput, atât la nivel trinitar, cât și la nivelul existenței cotidiene<sup>555</sup>.

Îndemnând la abținerea de la chestionarea tainelor dumnezeiești, supraparționale, Petru Hrisologul nu depreciază rațiunea naturală, ci îi remarcă limitele gnoseologice. El pune față în față două rațiuni, una a credinței și alta a îndoielii. Prima, acceptând taina, se luminează tot mai mult, iar a doua, întrebându-se, proiectează realitățile umane în cele divine, fără a le înțelege. Rațiunea credinței îl menține pe om în adevărul mântuitor, iar cea dubitativă, blocată în „*quomodo*“, îl poate conduce la erezie sau scepticism.

551. *PL 52, Sermo LIX*, 363A; *Sermo LXI*, 369C-370A.

552. *PL 52: Deus unus est, sed trinitate, Deus solus est, sed non solitarius, Sermo LX*, 366B; *Sermo LVII*, 358AB;

553. *PL 52, Sermo LVII*, 358B; *Sermo LVIII*, 361C *Sermo LIX*, 363AB; *Sermo LX*, 366BC; *Sermo LXI*, 370A; *Sermo LXII*, 373.

554. *PL 52, Sermo LVII*, 358BC; *Sermo LVIII*, 361C: „aeterna et coaeterna Patris et Filii substantia non gradibus humanis, sed divinis est aestimanda virtutibus“.

555. *PL 52, Sermo LIX*, 363B; *Sermo LXII*, 373B.

Din acest motiv, pentru episcopul Ravennei, credința în Dumnezeu este un act de mărturisire dumnezeiască, nu omenească [*Sermo LX*, 366B], în timp ce situarea în sfera anchetării ei [*Sermo LX*, 366BC] seamănă tot mai mult cu refuzul ei: *Qui sic interrogas, fidem negas, Sermo LXII*, 373B.

## 2. Et in Christum Jesum Filium Ejus unicum Dominum nostrum

Pornind de la semnificațiile etimologice ale numelor iconomice ale Fiului lui Dumnezeu, Petru Hrisologul arată scopul soteriologic al întrupării Lui. „Hristos“ provine de la cuvântul „ungere“ [*chrismate*] și indică relația tainică cu Duhul Sfânt, prin care firea Sa umană a fost sfințită, iar cei ce-L mărturisesc se numesc „creștini“ fiindcă au primit ungera tainică, spirituală<sup>556</sup>. Numele „Iisus“ are înțelesul de „Mântuitor“ / „Salvator“, pentru că Fiul lui Dumnezeu a eliberat lumea din robia răului, dându-i posibilitatea ca prin El să trăiască frumusețea împlinirii în lumină și bucurie.

Expresia „Filius unicus“ este explicată împotriva arianului Fotin de Sirmium, care spunea că Hristos este Fiul adoptiv al lui Dumnezeu. Explicația este făcută cu ajutorul unei distincții terminologice, întâlnită în catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului: *prin fire – prin har [per naturam – per gratiam]*. „*Prin natură*“ Iisus Hristos este unicul Fiul al Tatălui, în timp ce expresia „prin har“ indică filiația harică, proprie credincioșilor<sup>557</sup>. Numele „Domn“ [*Deut* 6] atribuit Fiului provine din relația Lui ființială cu Tatăl, arătându-ni-L ca Stăpân dătător de libertate și iubitor al lumii, pentru care a acceptat să Se jertfească<sup>558</sup>. Acest nume e un indiciu al dumnezeirii Lui, atenționându-ne să nu-L disprețuim pe criteriul că a devenit, prin întrupare, om. Datorită întrupării, în Hristos există două naturi diferite, dumnezeirea [*deitate*] și omenitatea [*humanitate*], fără a-I se schimba identitatea dinivă<sup>559</sup>.

556. *PL* 52, *Sermo LX*, 367AB.

557. *PL* 52, *cf.*, nota *d*, *Sermo LXI*, 363C; *Sermo LVII*, 359A; *Sermo LIX*, 363C; *Sermo LX*, 367B.

558. *PL* 52, *Sermo LX*, 367B; *Sermo LVII*, 359A; *Sermo LXI*, 370B: „*Ut Patris et Filii est nobis una deitas, ita dominatio una sit nobis*“.

559. *PL* 52, 363C-364A: *Deus unus constat in Christo; Homo Deus, quod nostri corporis et deitas una majestas*.

### 3. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine

Nașterea Domnului de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria este o taină unică și indicibilă pe care numai tăcerea o poate cinsti cum se cuvine<sup>560</sup>. În privința modului nașterii Domnului, se poate spune că a fost unic și înnoitor<sup>561</sup> pentru firea umană, asumată în scopul vindecării ei. Maica Domnului a fost pregătită de Dumnezeu în templu<sup>562</sup> pentru această taină cerească, petrecută prin puterea Duhului Sfânt, motiv pentru care uimirea ar trebui să înlocuiască interpretările neadecvate. Ca și Fericitul Augustin, Petru Hrisologul vorbește de pururea-fecioria Maicii Domnului, ca o consecință suprafirească a tainei dumnezeiești petrecute în ea<sup>563</sup>.

### 4. qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus

Numele judecătorului indică timpul suferințelor Domnului pentru mântuirea lumii<sup>564</sup>. Răstignirea pe cruce e un act recuperator, crucea simbolizând „lemnul” reintegrator al omului în Rai<sup>565</sup>. Moartea Domnului nu a fost nici iluzorie, nici un semn de slăbiciune, așa cum o percepem din perspectiva naturii noastre, ci reală și un act de putere dumnezeiască, pentru că numai El i-a putut anula efectul, deschizând lumii, prin învierea Sa, perspectiva nemuririi în comuniune cu El<sup>566</sup>.

### 5. tertia die resurrexit (a mortuis)

Învierea Domnului a treia zi de la sfintele Lui pătimiri este prezentată ca o lucrare a Sfintei Treimi, cuprinzând taina învierii universale. Dacă Iisus Hristos a murit ca om, iar ca Dumnezeu a înviat, învierea Lui este

560. PL 52, *Sermo LVIII*, 361D; *Sermo LIX*, 364A; *Sermo LX*, 367C; *Sermo LXI*, 370B; *Sermo LXII*, 374A.

561. PL 52, *Sermo LVII*, 359AB; *Sermo LVIII*, 361D; *Sermo LXI*, 370B; *Sermo LXII*, 374B.

562. PL 52, *Sermo LIX*, 364A.

563. PL 52, *Sermo LXII*, 374A: *quod Spiritus generat, Virgo concipit, Virgo parit, permanet virgo post partum.*

564. PL 52, *Sermo LVII*, 359B; *Sermo LVIII*, 361D-362A; *Sermo LIX*, 364A; *Sermo LX*, 367C; *Sermo LXI*, 370BC; *Sermo LXII*, 374C.

565. PL 52, *Sermo LIX*, 364A: „Ut quia per lignum mors venerat, rediret vita per lignum”; cf. *Sermo LX*, 367: „... mortemque quae per lignum venit, mortificatam scias esse per lignum; et credas majora tibi esse reddita per paradisi arborem, quam perdidisse te per paradisi arborem suspirabas”.

566. PL 52, *Sermo LVII*, 359B: „Hoc est divinae virtutis insigne, cum mors morte moritur ...”; *Sermo LIX* 364B: *mors morte moreretur*; *Sermo LXII*, 374CD-375A.

triumful Sfintei Treimi<sup>567</sup>. O simbolistică specială au cele trei zile petrecute de Domnul Hristos în mormânt. Ele indică taina Sfintei Treimi, cele trei zile în care S-a aflat în iad, în pământ și în cer, precum și trei perioade, generații sau timpuri soteriologice [*triduanum tempus humana trium temporum generatio salvaretur*]: înaintea Legii, în Lege și în har<sup>568</sup>. Aceste trei perioade amintesc de teoria celor trei vârste istorice ale umanității, asimilate cu revelația trinitară progresivă despre care mai târziu avea să vorbească misticul Joachimo da Fiore [† 1201] în Apus<sup>569</sup>.

### 6. ascendit in caelos

Ascensiunea Domnului la cer, asemenea Învierii, este un triumf asupra diavolului și morții și un act al puterii Lui dumnezeiești, de mare relevanță spirituală pentru oameni, pe care i-a vrut alături de El, în veșnicie<sup>570</sup>.

### 7. sedet ad dexteram Patris

Șederea Fiului „de-a dreapta” Tatălui este interpretată în toate cuvântările, în sens simbolic, nespațial, în Dumnezeu neputându-se vorbi de categorii ale lumii materiale. În Dumnezeu nu există „stânga”, ci numai „dreapta”<sup>571</sup>, pentru că dumnezeirea [*deitas*] este simbolul absolutei pozitivității, iar „a sta de-a dreapta Tatălui” nu poate avea conotații spațiale, pentru că ar însemna ca Tatăl să fie situat de-a stânga Fiului, ceea ce e absurd. Având aceeași ființă [*una deitas*], ambii Se află unul față de altul în binele absolut, dumnezeiesc<sup>572</sup>.

Petru Hrisologul nu a mers mai departe cu reflecțiile despre inexistența „stângii” în Dumnezeu, el putând să dea, urmând logica invocată, un

567. PL 52, *Sermo LXI*, 370C; *Sermo LXII*, 375A; *Sermo LX*, 368AB: „resurrectionem Christi totius Trinitatis fuisse victoriam”.

568. PL 52, *Sermo LVII*, 359C; *Sermo LIX*, 364B.

569. E. Jordan, *Joachim de Flore (Le bienheureux)*, în *DTC*, t. VIII, p. a II-a, Paris, 1925, col. 1432-1433.

570. S. Petri Chrysologi, PL 52, *In symbolum apostolicum*, *Sermo LIX*, 364B, cf. *Ev. după Ioan* 3, 13: „Și nimeni nu s-a suit în cer, decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer”; *Sermo LVII*, 359C; *Sermo LVIII*, 362A; *Sermo LX*, 368A; *Sermo LXI*, 370C; *Sermo LXII*, 375A..

571. PL 52, *Sermo LVII*, 360A; *Sermo LVIII*, 362A; *Sermo LIX*, 364B; *Sermo LX*, 368B; *Sermo LXI*, 370C; *Sermo LXII*, 375A. Această idee este întâlnită și în comentariile la Simbolul apostolic, rostite de Fericitul Augustin.

572. PL 52, *Sermo LXI*, 370C; *Sermo LIX*, 364B.

justificat răspuns teoriei maniheiste asupra ideii de coexistență veșnică a principiilor binelui și răului.

### **8. inde venturus est iudicare vivos et mortuos**

Judecata universală e un act eshatologic ce va avea loc la cea de-a doua Venire a lui Hristos, când se va restabili definitiv ordinea dumnezeiască între oameni, după criteriul mărturisirii dreptei credințe și al moralității<sup>573</sup>. Dacă judecarea viilor nu ridică prea multe semne de întrebare, aporia judecării morților e rezolvată prin argumentul învierii universale, ca modalitate de a-i face să răspundă pentru faptele săvârșite<sup>574</sup>.

### **9. Credo in Spiritum Sanctum**

În toate cuvântările, Petru Hrisologul afirmă dumnezeirea Sfântului Duh, prin acceptarea Căruia mărturisim Treimea deplină<sup>575</sup>, iar expresiile, corespunzătoare semantic termenului grecesc „ὁμοουσιον“ [*de o ființă*], „unius substantiae“ și „unam deitatem“<sup>576</sup> subliniază egalitatea Lui ființială cu Tatăl și Fiul. În *Sermo LX*, Petru Hrisologul aduce argumente biblice [*In* 4, 24; *Ps* 32, 6] pentru dumnezeirea Sfântului Duh și participarea Lui la actul Creației<sup>577</sup>. Având aceeași putere și ființă ca Tatăl și Fiul, negarea Duhului Sfânt sau a dumnezeirii Lui înseamnă negarea întregii credințe mărturisite<sup>578</sup>.

### **10. Sanctam ecclesiam**

Articolul ecleziologic este explicat pornind de la considerații biblice. Sfințenia Bisericii derivă din prezența lui Hristos în ea, care o ia asupra Sa, ca pe o logodnică perpetuă, transmițându-i dumnezeirea<sup>579</sup> și din lucrarea Duhului Sfânt, de menținere a unității ei<sup>580</sup>. Spre deosebire de primele cinci

---

573. *PL* 52, *Sermo LVIII*, 362B.

574. *PL* 52, *Sermo LVII*, 360A; *Sermo LVIII*, 362B; *Sermo LIX*, 364C; *Sermo LX*, 368AB; *Sermo LXI*, 371A; *Sermo LXII*, 375AB.

575. *PL* 52, *Sermo LVII*, 360A; *Sermo LVIII*, 362B; *Sermo LIX*, 364C; *Sermo LX*, 368AB; *Sermo LXI*, 371A; *Sermo LXII*, 375A.

576. *PL* 52, *Sermo LVIII*, 362B: „...Spiritum sanctum unius cum Patre et Filio substantiae fidei voce confessus es“; *Sermo LXI*, 371A: „Ut in Patre et Filio et Spiritu sancto unam credas et intelligas esse deitatem“.

577. *PL* 52, *Sermo LX*, 368B.

578. *PL* 52, *Sermo LXII*, 375B.

579. *PL* 52, *Sermo LXI*, 371A; *Sermo LVII*, 360B.

580. *PL* 52, *Sermo LX*, 368B.

predici, unde Petru Hrisologul comentează articolul ecleziologic așa cum apare în Simbolul apostolic, în ultima predică [*Sermo LXII*, 375B], adjectivul „sanctam“ este precedat de prepoziția „in“ fără a relativiza explicațiile rufiniene, în acest sens.

### 11. Remissionem peccatorum

Iertarea păcatelor este un dar obținut prin Hristos<sup>581</sup>. Deși nu vorbește concret despre rolul Botezului în regenerarea spirituală, Petru Hrisologul sugerează acest lucru în *Sermo LX*, când afirmă că omul renăscut prin Hristos și Biserică primește iertarea păcatelor<sup>582</sup>.

### 12. Carnis resurrectionem

Învieria Universală e prezentată ca o certitudine și promisiune eshatologică, fiind susținută teologic prin Învieria lui Hristos, ca temei al ei [*I Co* 15, 13] și sugerată prin câteva metafore teologice, ce contribuie la estetica textului<sup>583</sup>. Învieria tuturor oamenilor se va face cu identitatea lor personală, pentru a-și putea primi cuvenitele răsplăți<sup>584</sup>. Oricât de dificilă ar fi acceptarea rațională a învierii universale, Sfântul Petru Hrisologul îndeamnă stăruitor în fiecare predică la credință fermă, amintind că mărturisirea atotputerniciei lui Dumnezeu din primul articol al Simbolului implică și acceptarea învățaturii despre învierea eshatologică, lui Dumnezeu nefiindu-I imposibil să refacă, prin înviere, ceea ce a existat cândva. Întrucât învățătura despre învierea eshatologică pune la încercare credința multora; acceptarea ei este considerată, în *Sermo LXII*, „întreaga dovadă a credinței“ [*Hoc est totum fidei documentum*]<sup>585</sup>.

### 13. Et vitam aeternam

Viața veșnică este o realitate eshatologică, profețită în Sfânta Scriptură, ce va urma după „moartea morții“<sup>586</sup>, adică după învierea tuturor oamenilor. Deși expresia în sine are conotații pozitive, semnificând continuitatea

581. *PL* 52, *Sermo LVII*, 360B; *Sermo LVIII*, 362B; *Sermo LIX*, 365A; *Sermo LX*, 368B; *Sermo LXI*, 371A; *Sermo LXII*, 375B.

582. *PL* 52, *Sermo LX*, 368B.

583. *PL* 52, *Sermo LVIII*, 362B; *Sermo LVII*, *PL* 21, 360B: *tempus ex tempore, sic ex nocte dies, sic de sepultura semina*.

584. *PL* 52, *Sermo LX*, 368B.

585. *PL* 52, *Sermo LXII*, 375B.

586. *PL* 52, *Sermo LVIII*, 362C.



vieții împreună cu Dumnezeu<sup>587</sup>, autorul vorbește de bifurcare a veșniciei după Judecata de Apoi, în funcție de viețuirea bună sau rea, a oamenilor în segmentul temporal, terestru<sup>588</sup>.

Comentariile Sfântului Petru Hrisologul se remarcă prin simplitatea stilului, profunzimea gândirii și o logică strânsă care constrânge, fără a forța, la acceptarea adevărilor mântuitoare din Simbolul explicat. Fiecare predică în care a explicat acest „sacramentum fidei“ este un cald îndemn la cunoașterea credinței creștine, la păstrarea ei și la o conduită demnă. Atât introducerile spirituale, cât și îndemnul la credință curată ne descoperă sufletul adânc implicat al autorului lor, în activitatea pastoral-catehetică a eparhiei lui.

### Concluzii

Comentariile rostite și scrise la Simbolurile de credință sunt lucrări dogmatice de explicare și aprofundare a constantelor teologice ale Bisericii, adică a învățăturilor ei fundamentale despre Sfânta Treime și lucrarea ei proniatoare față de lume. Indiferent de motivele din care au apărut, exegezele la Simbolurile de credință au comună intenția de precizare și delimitare a dreptei credințe, de pseudocredințele care subminau substanța Revelației dumnezeiești, prin false interpretări. Autorii tuturor comentariilor la Simbolurile de credință au în comun nu doar ortodoxia teologiei, ci și dragostea față de documentul comentat, care este o expunere schematizată a întregii învățătură a Bisericii, conform logicii Revelației divine.

Farmecul surselor constă în prospețimea gândurilor și sentimentelor pe care le transmit. Aceste aspecte se regăsesc în comentariile la Simbolurile de credință, importante astăzi prin mesajele lor actuale de menținere a unității Bisericii, păstrarea și promovarea dreptei credințe.

Sub aspectul valorificării datelor Sfintei Tradiții, exegezele la Simbolurile de credință ne ajută să observăm felul cum au fost discutate, în funcție de contextul cultural și religios istoric, temele neschimbate ale Revelației divine, în scopul explicării și aprofundării sfintelor învățături ale lui Iisus

---

587. PL 52, *Sermo LIX*, 365B; *Sermo LXII*, 375B.

588. PL 52, *Sermo LX*, 368C: *Quia post resurrectionem nec bonorum finis est, nec malorum.*

Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, pentru sporirea credinței celor ce le vor asculta sau citi. Fiecare comentariu se particularizează prin modul exegezei datelor revelate cuprinse în Simbolurile de credință, reflectând în același timp, indiferent de spațiile geografice și culturale în care au fost scrise, aceeași credință. Unitatea de idei teologice din comentariile analizate a fost posibilă numai prin raportarea la aceeași dreaptă credință din cadrul tradiției comune, a Bisericii nedespărțite.

Simbolurile de credință, alcătuite din datul divin revelat, sunt forme stabile ale Sfintei Tradiții, al căror dinamism intrinsec și bogăție de nuanțe teologice au fost evidențiate prin comentariile din primele două milenii creștine. Acele comentarii sunt actuale prin demersul lor de apărare și mărturisire a drepte credințe în orice context istoric și prin aceea că, dacă ereziile împotriva cărora autorii comentariilor au scris, au dispărut, astăzi Biserica este asaltată de alte curente potrivnice învățăturii ei, cum ar fi ateismul și evoluționismul.

Sfântul Simeon al Tesalonicului vedea în Simbolul niceo-constantinopolitan, din perspectiva teologului secolului al XV-lea, o construcție dogmatică deplină a Bisericii, în articolele căreia s-ar conține respingerea tuturor ereziilor care au tulburat Biserica până la el. Acea observație este valabilă și astăzi.

Dacă interpretările timpurii și cele din mileniul al doilea creștin, la Simbolurile de credință, ne descoperă maniera ortodoxă de prelucrare a datelor Sfintei Tradiții și de explicare a lor în duhul Revelației dumnezeiești, racordându-ne la modul de teologhisire patristică ca rod al trăirii duhovnicești, astăzi, din perspectiva achizițiilor culturii și civilizației moderne, Simbolul de credință ar putea fi înțeles și comentat din perspectiva dialogului interdisciplinar. Comentariile la Simbolurile de credință constituie surse semnificative de inspirație pentru cei ce teologhiesc și sugestii pentru o teologie centrată pe mărturisirea ortodoxă a unui Domn, a unei credințe și a unui Botez [*cf. Ef 4, 5*].